

DV B I A

QVÆ PRÆCIPVE DISCEPTARI
SOLENT IN SACRA THEOLOGIA SCHO-
LASTICA IVXTA COMMVNIOREM
THOMISTARVM DOCTRINAM.

QVARTA PARS
CONTINENS PRÆCIPVA DV B I A DE FINE,
de Beatitudine, de Bonitate, & malitia
morali, ac de Peccatis.

PER R. A. P.

FR. FRANCISCVM CARRASCO,
ALÆXENSEM.

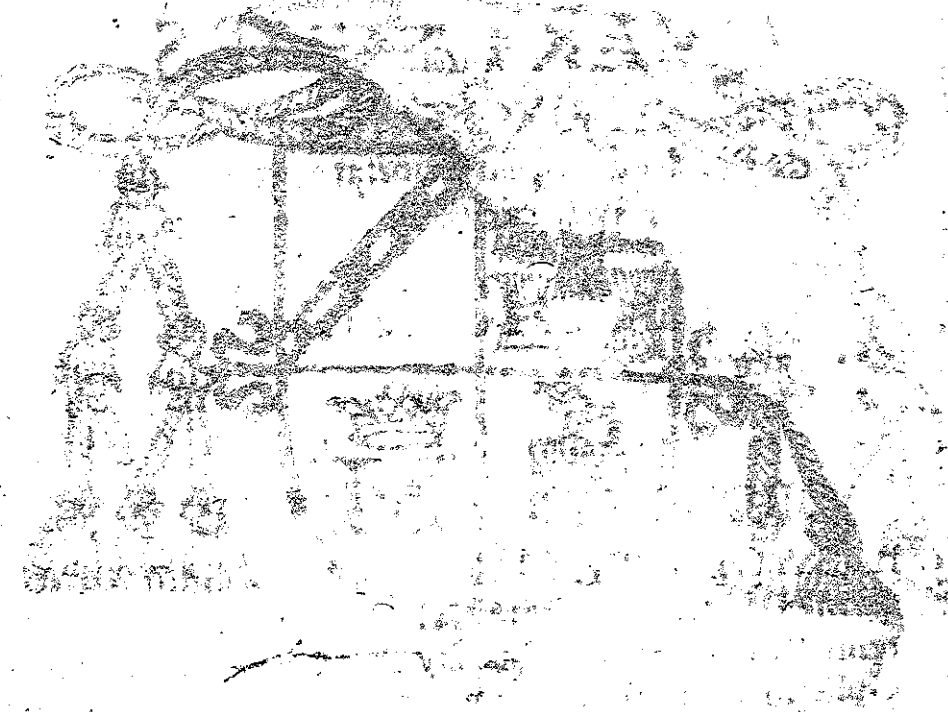
ORDINIS PRÆDICATORVM,
IN SACRA THEOLOGIA MAGISTRVM,
quondam in Vniuersitate Vallis-Oletana, & Complu-
tensi Primariæ Cathedræ D. Thomæ Moderatorem,
Collegij S. Thomæ Complutensis Regentem, & in
Archiepiscopatu Toletano per Synodum Exa-
minatorem, Filium Sancti Pauli
Vallis-Oletani.

CVM PRIVILEGIO:
VALLIS-OLËTI, APVD ANTONIVM RODRIGUEZ
à Figueroa, Vniuersit. Typog. Ann. 1695.

DEPARTMENT OF THE ARMY
OFFICE OF THE ADJUTANT GENERAL

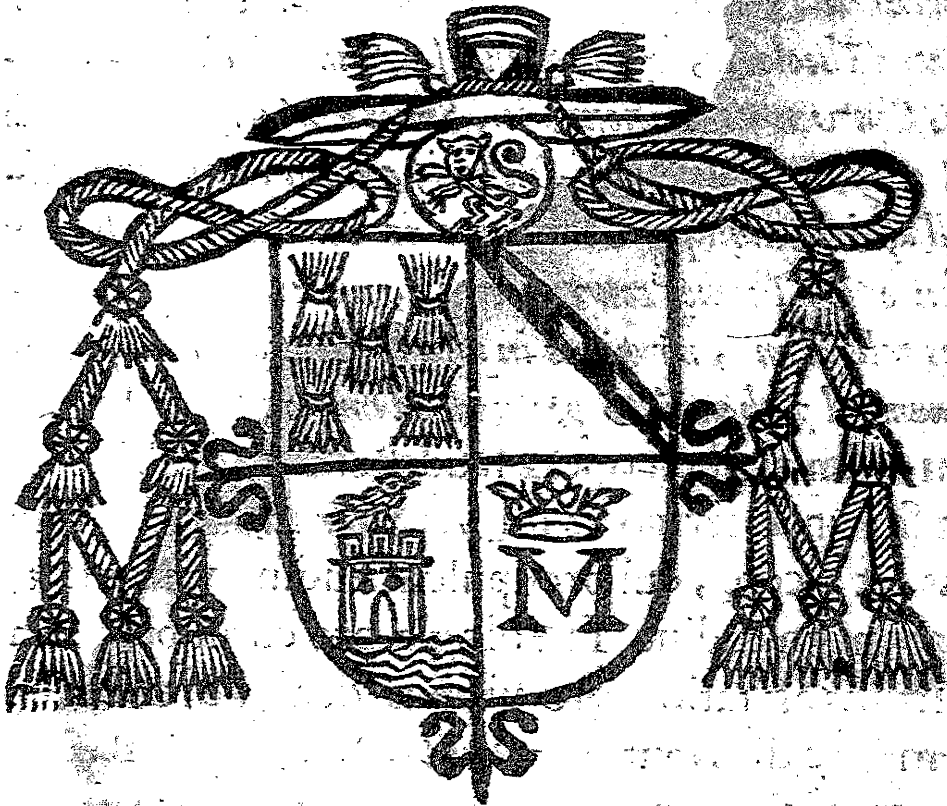
ADJUTANT GENERAL

ADJUTANT GENERAL



ADJUTANT GENERAL

ILLVSTRISSIMO, AC RR. D. D.
 FRATRI ANTONIO
 DE SANJVRJO,
 EPISCOPO ASTORICENSI,
 CATHOLICÆ MAIESTATIS CAROLI II.
 A CONSILIIS, EX ORDINE PRÆ-
 DICATORVM ASSVMPTO.



C. I. O. Illustrissime Præsul, tibi dedicationis
 S. rethorica elogio in horrorem maximum ce-
 dere. Sic testis depono, si non semel audi-
 vi, veluti iratus adversus eos, qui te
 laudibus extollunt. Sed quid? Si affectus amor in te na-

Lib. 3. cō.
118. Faust.

cur ali pondere fuit, nihil que ardentius optarent, quam
tibi obsequium aliquod prestare, & aliquo argumento
propensionē hanc testatā relinquere, quin invidus oculus
in ea aliquid suspectū possit reperire. Et ut ait August.
Si quis hoc neget, nec factē refellitur, sed ridetur.

Proclamant quidē apud me virtutes quā multae,
nobiles, & eximiae, quas semper, & ubique in te ex-
pertus fui. Proclamat maximē apud me eruditio tua in
Sacra Theologia, de quo pressō sunt multi eloquētes tes-
tes Conventus Legionensis, Sancta Maria Regalis de
Aocha, S. Pauli Vallis-Oberani, quos si consulamus, ni-
hil aptius, nihilque Germanius inventum fuit. Ipsa in-
fons D. Thomae conuincencia, tuo adducta ore, men-
tes religabant, nō minus in ipsa inuentione firmissima,
quā ad probandū, & persuadendum fortissima. In ma-
nu enim artificū opera laudabuntur, & Princeps
in sapientia sermonis sui, ait Sacer textus. De quo
fas est dicere, cui pro pulchritudine virtus fuit,
pro magnitudine Theologia, pro cursu perpetua
virtutis agitatio, pro viribus denique doctrinē
semē, ac distributio, ut aiebat Nazianz. de Basilio.
Lucernarū quippe studijs dedicatus, perpetuam
doctissimis disciplinis mancipasti ætatem. Et hoc
non sine vita, & voce, ut plerisque est satis familiare,
aliorū scripta truncādo, & irucidando emortua referre,
sed cum vita viuide rationis, & cum voce ingentis
auctoritatis. Quo argumentorū turbine oppositę sententię

Cassiod.
2. var.

torquebas Auctores? Et quia animi constantia auctoritati-
bus, & solidis rationibus clypeatus obsistebas? Ac dare
inspexi completū illud Prophetæ Regis: Molliti sunt
sermones eorū, & ipsi sunt iacula. Dūm enim aliqui
emolliunt scientias, quas nec noscit antiquitas, nec fir-
mat auctoritas, transfodiunt animas, immo animas non
tām laxant, quàm ligant. Non sic tu, Illustrissime Præ-
sul, qui in fidelium lucrum totus ingenij verbos inten-
dens, fugiebas pericula, dūm vitabas noxia.

Proclamat itidē in admirabilis tua, ac propē diuina
prudētia in agendis rebus, non minus natura beneficio,
quàm longo studio, & meditatione cōparata. Et hoc qui-
dē ab ipsis primordijs honoribus, vt post domesticæ
virtutis exempla sumeres de publica auctoritate
sententiam. Verbis sum Casodori. Et Lipsius: Scrip-
torū nescio, quomodo vt quisque prudētissimus,
irā strictissimus est, & pauci sermonis. Tritum
nāque est illud: altissima quæque flumina mini-
mo sono labi. Virius enim sermo tuus mirus subtilita-
tis, & suauitatis nexus, subtilitē pungis, dūm sua vi-
tē illuminas. O quàm pulchra est casta generatio
cum claritate: id est prudētia: apud Deum nota
est, & apud homines: apud Deum, splendoribus, qui-
bus intus alitur: apud homines, quibus foris erumpit. Nec
itā Deo stetit grata, si hominibus non se prestaret ve-
nūta. Es tandē homo inconcusus, qui veluti ex fortissi-
ma rupi vertis exterorum castra, vt possis alios erudi-

In Pol.
ad lect.

re in doctrina sana, & eos, qui contradicunt, arguere. Igitur ex fructu ipso dignosceris, ita ut de te fas sit dicere. Ecce Sacerdos Magnus, &c. Et in tempore iracundia factus est reconciliatio. Quis enim ceteris igne, lumine, qui semper proditur ipse suo. Nam si luminibus ignis, stella radijs, Sol splendore dignoscitur, ab operibus felici auspicio conceptis, feliciori industria dispositis, felicissimis apicibus consumatis, tanta prudentie optime dregitur auctor.

Proclamant deinde tanta cum summa gravitate in familiari consuetudine, & colloquio comitas, & facilitas. Muta siquidem charitas penes representat speciem non amantis, & odium simulachrorum est non aperire, quod diligas contestatione. Verba sunt A nodij. Et ipse ad Simachum Papam: Unica enim via est Apostolatus nostri solatiu, quae medetur externis. Ostendendo sine vanitate, sine iactantia, sine contentione, constantiam, disciplinam, & benevolam in omnes, comitatem largissimam, quibus non dum homines moribus, & ingenio sculptos, verum & adhuc, ut ita loquar, agrestes homines statim tibi concilias. Quid enim credi possit optatius, quam ut alumnos proprios ad vbera sua Roma recoligat. Aiebat Casiodorus.

Quibus compertis, & notis post Praefecturas S. Pauli Pallentini, S. Thomae Regalis Abulensis, S. Pauli Vallis Oletani, eximia, & Alma haec Hispaniae Provincia Ordinis Praedicatorum unanimo ex precordis consensu te in
suum

Suū Priorem Provinciale elegit. Ut enim in Casiodorus. Necessè prudentissimū eligere, qui possit contra subtilissimos disputare, & in Conventu Doctorū sic agere, ne susceptā causā tot erudita possint ingenia superare. Sic te inter tot Doctores, Magistros, Prælatos, & Cathedraliū Moderatores, te in suū Priorem Provinciale, hæc Alma Prædicatorū Provincia, inter omnes maxima, extulit, ea ductus ratione, quod te prudentissimū, sapientissimū, omnium que studiorū, & studiosorum indulgētissimū Mæcenatē omnes, & noverint, & coluerint. Et iure te magnam iudicantes, cum Maximus Ecclesiæ Doctor Hieronymus iure solū magnos iudicet, qui inter magnos magni emicnere.

*Hinc iam fama buccinante Monarcha noster Carolus Secundus, Hispaniarū Rex, te in Episcopū Astoricæ adscivit; in cuius auxilium properasti, & gregē illum pas-
cus iuxta fluentia plenissima. Præclarum quidē auspiciū ex tua charitate conceptum speramus. Audient vocem tuam, quia cognoscent imbutum profecto esse arcana doctrina peccus tuum. Hominū est adherere errori, sed Deus, qui scientiarum Dominus est, cōstituit te nunc, ut sciant gentes, quoniam homines sunt, ut intelligant insipientes in populo, & stulti aliquando sapiant. Quare age, & inceptum, Pater optimè, perfice munus. Præclara de te vidimus, præclara speramus, ut & impleas, & Ecclesiam latifices. Incumbe ergo talibus studijs, ama, quæ*

glo=

glorietur, nobilitatis stemate, virtutum splendore, ac om-
nis discipline indefessa luce exornatum te obrinisse Pas-
torem. Ad aliena tua te virtus, atque sapientia destinata
est potè iam orbem nostrum Dominicanum tuis dotibus
compleveras.

Proclamant tandem multe alię, & non minus exi-
miae virtutes, quas ex industria prætereo. Fateor enim,
quod odio sunt sæpenumero nimie laudationes, ut ait
Tragius Poeta, sed pariter fateor prædictas virtutes
vanæ suapte luce niti, ut neque valeant quidquam tui
splendoris exarare, quod non palam, antè quam exare-
tur, fulgeat. Et tui verbis Maximi tui: Ad tuas
laudes aliquid addidisse, decerpisse est. En, Peril-
lustrissime Antistes, absque ulla diligentiori commēda-
tione, & sine magnifico laudum tuarum præcomio, offero
amplissimæ dominationis tuæ venerationis meæ symbolū.
Solam benignitatem tuam appello, quæ quanto angustior
est, adeo amplius minusculum hoc audeat nec in reddat
aliquid, sed ut lumen recipiat, numerum quæ, & protectio-
nem tuam imploret. Vale, & in eternū regna cū Christo.

Illusterrime, ac observandissime

in Christo dominationis tuæ

Minimus servus, & filius,

Er. Franciscus Carrasco

CENSURA R. A. P. JOSEPHI SARABIA, IN SACRA
Theologia Magistri, quondamque in Collegio S. Tho-
mæ de Urb. Regentis, necnon R. P. Fr. Antonini Clo-
che Magistri Generalis Ordinis Predicatorum, ex offi-
cio Socij, nunc que in Convivio S. Jacobi Pampelo-
ensis Prioris.

RE mandato R. A. P. M. Fr. Dominici Perez,
Provinciae Hispaniae, Prioris Provincialis,
vidi opus hoc, quod *Quarta pars dubiorum*
inscribitur, præcipuas complectens difficul-
tates Theologicas supra Primam Secundæ Doctores An-
gelici, à SS. P. M. Fr. Francisco Canaleo, viriisque
Malif-Oleranz, & Complutensibus Universitatis, Prima-
rio Antecessori dignissimo. Cum ergò iam pridem, &
oraculo, & seripio tanti Magistri, cum fama doctrinæ
securitas, atque villitas, haud ignora percurrati; mihi ve-
rò ipsis ab vnguibus, ut aient, temper, & discipulatu cul-
ta, & auscultatione perambita existat; gratantè am-
plexus sum mandatum; ex utroque minime momen-
tuosum. Et nè iniuncta mihi obedientia Auditoris præ-
clarissimi laude vacua rediret; nè vè voluptatis cupitæ
insors ego ipse manerem, opus totum evolvi, neque vo-
luntibus oculis considerari, & in eo, nedùm nutans
quid, alicui vè obnoxium censuræ, haud comperi, sed
potius raro viro dignam doctrinam, atque iam in licho-
la prægustare, iam que arridenti per omnia consonan-
tem existimo.

Non vulgarem apud omnes hanc promeritum
laudem reor, quod Theologiæ levioribus in reamisis no-
dis, Hercules tantum modò enodare aggressus est, at-
que feliciter consequus. Magnanimi hoc facinus est;
in parvis otiosi, ad fortia natum. Rara dubia, solem-

Tom. 4.
Bibli. 6.
ep. 4.

miora tamen eliciatis, numerum qualitate inestimabili compensar. Ambitioni sacræ amicorum nobile, id est genus latis dandi. *Epistolarum raritatem pagina potest sup- plere prolixior.* Sic Scriptorum avarus Sanctus Hildeber- tus Episcopus Turonensis. Excusatus auctor hic le- viora præterit, cuius obvia, & ex subtilioribus assurgit celebratio: placida pollet methodo inoffenso stylo, mente solida, nec in festiva chrysi adversantes censurât, super omnia autem claritate comite, subtilissima simul & lentiora enucleatius, & acutius perlustrat. Magisterij magno cum honore munus adimplere, perspicuum est.

Isidorus.

De illorum certè albo Magister noster sapientissimus est, qui collaudante D. Isidoro Hispalensi: *Ut pestem quandam, otium, & ignorantiam, cunctorum errorum matrem vitare nunquam desistunt.* Non enim manibus implexis, vel ro- tante undique visu, yel lingua, sapientiæ fodina colitur, vel hauritur thesaurus. *Christostomus ad hæc: Qui præ- iosos lapides in mari quarunt, non sedent iuxta littus maris fluctus numerantes, sed in profundo se demittunt. Et ut ita dicatur, quasi in ipsos huius abyssi descendentes assequuntur, quod tanta opera exquirunt.*

Christost.
Homil. 9.
in Genes.

Ibid. 3.
Hildebe

Exorandum identidèm puto gloriosum gym- nasticem, si opus ut incitare currentem, ut quos iam ac- cinxit pro puro conamine maturet, & magno nostræ Scholæ decori, atque tutamini præincepto summum fas- tidium, & summam impingere manum imponat. *Nolle claudere rivus. doctrinae tuæ, sed iuxta Salomonem deriventur fontes tui foras, & aquas tuas in plateis divide, ut præ- laudatus Sanctus aiebat.*

Magnum intereà potest sibi polliceri Schola nostra profectam Doctoris nostri clarissimis speculationibus. Exoriuntur equidèm, in dies que nascuntur libri, novi que Doctores per Migriades acerbatim erumpunt.

An

An autem, & hoc sanitas? iuxta illud Sapiëntiæ 6. *Mul-
 titudo sapientum sanitas est orbis terrarum.* Hoc quidem
 ex morum honestate fidelium cum sanitate aucupatur
 doctrinæ. Sed sæculi potius, ingeniorum lascipientis
 titilanti pruritu, filiorum feracitas imputanda, qua nul-
 lo immoto lapide amphraetibus, & dubijs huc, illuc que
 agitata, & æterna rursus, sui amantes provocat defen-
 sores. Non debilem sortita ut Thomistica præsentis opere
 propugnatorum, quo facta tecta Doctoris Angelici illi-
 bata serventur. Et antiqua Thomistarum Arcopago dig-
 nis custodibus, scribis que cõdatur. 1. ad Thimotheum,
 6. *O Thimothee depositum custodi.* Super que Vincentij Ci-
 rinensis verba gemmata libans finem impono. *O Thimo-
 thee, ò tractator, ò Doctor, si te divinum munus idoneum fue-
 rit, ingenio, exercitatione, doctrina, esto spiritalis taber-
 naculi Beseleel, pretiosas divinæ dogmatis gemmas exculpe,
 fidelitèr coapta, adorna sapientèr, adyces splendorem, gra-
 viam, venustatem, intelligatur te exponente illustrius, quod
 antea obscuris credebatur. Per te posteritas intellectum gra-
 euletur, quod ante vetustas non intellectum venerabatur. E-
 adem tamen, qua didicisti, doce, ut cum dicas nove, non dicas
 nova.* Hic sensus meus, & ita iudico, in hoc Vallis-Ole-
 tano D. Pauli Sacro Conventu. Die 25. Junij curren-
 tis anni 1694.

*Fr. Iosephus Sarabta.
 Magister.*

1. ad Thimoth. 6.
 2. cor. 4.
 Bibliot.
 commente
 vi o 1. cap.
 27.

LICENCIA DEL PROVINCIAL:

EL M. Fr. Domingo Perez, Cathedratico de Prima de la Universidad de Salamãca, y Provincial de la Provincia de España, Orden de Predicadores: Por la presente, y autoridad de mi Oficio, doy licencia al M. R. P. M. Fr. Francisco Carrasco, Cathedratico de Prima, que fue, de la Universidad de Alcalà, de nuestro Convento de San Pablo de Valladolid, para que pueda imprimir vn tomo en quarto, intitulado, *Part Quarta*, que contiene las dudas principales de *Fine*, *Beattudine*, de *Bonitate*, & *militia moralit*, & de *Pecccatis*. Aviendole visto, y aprobado el R. P. M. Fr. Ioseph de Sarabia, de dicho nuestro Convento de S. Pablo de Valladolid, à quien cometo su aprobacion: y guardando en todo, lo dispuesto por los Sagrados Canones, y Pragmaticas destes Reynos, acerca de la impresion de libros. En fee de lo qual, dá la presente, firmada de nuestro nombre, y sellada con el sello menor de nuestro Oficio, y refrendada de nuestro Compañero, y Secretario: en nuestro Convento del Rosario de Madrid, en 26. dias del mes de Mayo de 1694. años.

Fr. Domingo Perez.
Prior Prov.

Por mandado de su P. M. R.

Fr. Estevan Perez de la Guerra.
Comp. y Sec.

CEN

CENSURA D. D. FRANCISCI BENTURA MONTE-
negro & Lemos, in perillustri Maiori Collegio Sanctæ
Crucis meritissimi Tegati, & in Universitate Vallif-
Oletana Philosophiæ Cathedræ Moderatoris: necnon in
Cathedrali Ecclesia Civitatis Iudensis, Canonici ex of-
ficio dignissimo.

PRO viribus satisfaciens iniuncto mihi muneri, à
D. D. Hieronymo de Ibañez Zarate, in hoc
nostro Sanctæ Crucis Collegio, purpurea
clamyde decorato, Vallif Oletani Diocæ-
sis Vicario Generali, & ad Sacras Inquisitionis infulas
iam electo, vidi, & magna animi voluptate evolvi præ-
cipua dubia *de Fide, de Beatitudine, de Bonitate, & mali-*
tate morali, & de Peccatis, quæ doctissimè elaboravit,
clarissima quæ methodo ordinauit RR. P. M. Fr. Fran-
ciscus Carraco, Ordinis Prædicatorum, in Sacra Theo-
logia Magister, quondam in Universitate Vallif-Oleta-
na, & Complutensi Primariæ D. Thomæ Cathedræ An-
tecessor dignissimus. Opus sanè omnigena doctrinarum
maturitate probatum, & vel ab Auctoris nomine pro-
batissimum, eius per vulgata fama per libros magno
gloriæ censu nupèr editos, celebritatem, & plausus,
tùm vtriusque Academiæ, tum orbis propè modum,
vniuersi despondent; illius, sicut & Quintiliani, ea erit
exactissima descriptio, loquitur, *et sentit*, sentit autem
in omnibus gravissimè in dubijs proponendis est facilli-
mus, prudentissimus in resolvendis, impugnat cum mo-
destia, suavissima acrimonia propugnat; fidei verò, aut
morum sanctitati nihil non amicum cõrinet hæc quarta
pars, immò plura dignissima, vt in lucem prodeat ad
communem scholasticæ disciplinæ vtilitatem, eximium
que præclaræ suæ Familiæ ornamentum. Sic sentio, in
hoc

hoc Maiori Sanctæ Crucis Vallis-Olerano Collegio. Die
20. mensis Iunij, anno salutis 1694.

D. Franciscus Benura
Montenegro & Lemos.



LICENCIA DEL ORDINARIO.


NOS el Lic. D. Geronimo Ivañez Zarate, Cole-
gial en el Mayor de Santa Cruz, Provisor,
Oficial, y Vicario General en esta Ciudad de
Valladolid, y su Obispado, por el Ilustrissimo Señor D.
Diego de la Cueva y Aldana, Obispo de dicho Obispa-
do, Prior, y Señor de Inguera de Ambia, del Consejo
de su Magestad, &c. Por la presente, y por lo que à Nos
toca, damos licencia, para que se pueda im-
primir un Libro, Quarta parte, su titulo: *Dubia,*
que præcipuè disceptari solent in Sacra Theologia Scholastica,
iuxta communtoem Thomistarû doctrinam, compuesto por
el RR. P. M. Fr. Francisco Carralco, de la Orden de pre-
dicadores, Conventual en el Convento de S. Pablo de
esta Ciudad, Cathedratico, que fue, de Prima de Santo
Thomas en las Vniversidades Reales de ella, y de la de
Alcalá de Henares, y Examinador Sinodal deste Obis-
pado, y de el Arçobispado de Toledo. Arêto de nuestra
orden, y mandado ha sido visto, y examinado, y no tiene
cosa contra nuestra Santa Fee Catholica. Dada en Va-
lladolid, à 22. de Iunio de 1694. años.

Lic. D. Geronimo Ivañez
Zarate.

Por su mandado,
Marcos de Porras.

APPRO

APPROBATIO P. M. Fr. FRANCISCI BLANCO,
quondam in Vniuersitate Vallis Oletana Primarię Cathedrę
D. Thomę Moderatoris Theologi, ac Prædicatoris Regijs,
Supremi Senatus Fidei Censoris, & à Secretis Congregatio-
nibus, ex commissione Supremi Senatus Castellę.

 Vartam istam dubiorum partem, à RR. P. M. Fr.
Francisco Carrasco, Primarię Theologiæ Ca-
thedrę in Vniuersitate Vallis Oletana, & Cõ-
plutenfi Moderatore dignissimo, ingeniosẽ
elaboratam, de Supremi Senatus mandato non tam cen-
surandam suscepi, quàm cum vtilitate legendam. In ea
enim demiratus verborum eloquentiam, doctrinæ vber-
tatem, stylum brevem, simul que fœcundum, verificatã
reperi omnia illa, quę Doctorum Maximus D. Hierony-
mus in Scriptoribus desiderabat: *Succintos, & breues, pa-
rity & longos; breues in verbis, longos in sententijs.* Epist.
130. Omnis enim minoris momenti difficultatibus, dif-
ficillima solùm explicanda aggreditur; tali tamen dictio-
num paritate, vocum proprietate, & conceptuum pers-
picuitate, vt facillima intellectui reddiderit, & abscon-
dita in lucem produxerit. Prolixam in suo opere exten-
sionem respuit, tanquàm confusionis, & obscuritatis in-
diuiduam comitem; & omnia inutilium palearum mul-
titudine, doctrinæ solùm solidioris grana proponit. Me-
ritò ergò hæc tanti Auctoris pars quarta in ordine pro-
diit, dignitate prima. Quid enim in illa, nisi Solem, lice-
ret sperare! Quarto die ad totius orbis illuminationem
Solem, in Scriptura legimus, factum: & ad homines in-
vius iustitię illuminandos. Prodiit tanquàm Sol, velut
quarto die, quarta ista dubiorum pars. *Lucis actus est*
(inquit Doct. Angelicus) *tenebras illuminare, vias atri-
gere, latibula manifestare, differentias rerum ostendere.* Su-

per Matthæum, cap. 5. Cum ergo homines ad beatitudinem, tanquam ad ultimum finem dirigantur, quid hic aliud, quam Solis officium, characteribus impressum invenitur. Ostenditur enim doctrinæ radijs virtutum vis, latibula vitiorum manifestantur, & differentia rerum securè ostenditur. *Tribus modis* (aiebat Seneca de Scriptis Valerij Max.) *homines aggredietur, penetrando aures, demulcendo oculos, & animos invadendo.* Trinam hanc proprietatem continuasse diffusam invenies, dum rationum efficaciam penetrat, & convincit, descriptione virtutum attrahit, & demulcet, & horrore vitiorum animos invadendo, ad vitandum monet, quod timeatur. Publicæ igitur utilitati prodeat in lucem opus luce dignissimum: nihil enim continet, quod non sit scitu dignum, & necessarium, eundem que R. P. M. possumus omnes enixè deprecari, ut litteratorum omnium bono consulens, opus perficiat, & Theologiam omnem sua dexteritate, explicatione præcipuarum difficultatum feliciter in finem usque perlustrat, & pereurrat. Salvo, &c. Datis in hoc S. Thomæ Matritensis Conventu. Die octava Octobris, anno Domini 1694.

Fr. Franciscus Blanco,
Magister.

SVMA DEL PRIVILEGIO.

EL M. R. P. M. Fr. Francisco Carrasco, del Orden de Predicadores, Cathedrático de Prima, que fue, de la Vniversidad de Valladolid, y Alcalá, tiene facultad para facer à luz vn libro intitulado: *Quarta pars, continens precipua dubia Theologiæ, iuxta communioem Thomistarum Doctrinam*: y assimilmo, para que le pueda imprimir por diez años, y no otro alguno, como parece por el testimonio que de ello dió Francisco Nicolas de Castro, Eserivano de Camara, en Madrid à diez y nueve dias del mes de Octubre de 1694. años.

FEE DE ERRATAS.

Pagina 56. linea 6. talitèr, lee realitèr. Pag. 68. lin. 12. demonstrate, lee demonstratam. Pag. 105. lin. 3. &, lee ergò. Eadem pag. lin. 13. superioris, lee inordinationis. Pag. 110. lin. 11. obiectivè, lee obiectivi. Pag. 112. lin. 1. sib, lee sibi. Eadem pag. lin. 10. primam, lee propriam. Pag. 138. lin. 3. adhæretur, lee adheret. Pag. 139. lin. 22. nem, lee ita. Pag. 312. lin. 2. ad quam, lee ad quem. Pag. 290. lin. 18. amoris, lee moris. Pag. 319. lin. 17. nec, lee nè. Pag. 145. lin. 11. veniali, lee veniale. Pag. 147. lin. 14. &, lee sed. Pag. 155. lin. 10. inefficacitèr, lee efficacitèr. Pag. 162. lin. 11. nec, lee sed. Pag. 229. lin. 16. annectat, lee annectit. Pag. 230. lin. 18. reduntur, lee reducuntur. Pag. 252. lin. 18. vt visio, lee vt visi. Pag. 336. lin. 6. incomponibile, lee incomponibilis. Pag. 358. lin. 21. præstat, lee præstitam.

¶ De orden del Consejo he visto este libro, intitulado: *Quarta pars, continens precipua dubia Theologiae, iuxta communem Thomistarum doctrinam*, escrito por el R. P. M. Fr. Francisco Carrasco, del Orden de Predicadores, y advirtiendo estas, cõuerda con su original. Madrid, y junio 25. de 1695. años.

Lic. D. Simon Joseph
de Olivares y Balazar.

TASSA.

Domingo Leal de Saabedra, Secretario del Rey nuestro Señor, y su Escrivano de Camara mas antiguo, de los que en la Consejo residen, certifico, que aviendose visto por los Señores del vn libro, intitulado: *Quarta pars, continens precipua dubia Theologiae, iuxta communem Thomistarum doctrinam*, compuesto por el P. Fr. Francisco Carrasco, Religioso en el Convento de S. Pablo de Valladolid, Orden de Predicadores. Tassaron cada pliego del dicho libro à seis maravedis, el qual tiene noventa y dos pliegos y medio, sin principio ni tablas, que à los dichos seis maravedis cada vno, monta el dicho libro quinientos y cincuenta y cinco maravedis, en que se ha de vender en papel, y dieron licencia, para que à este precio se pueda vender, y mandaron que esta tasa se ponga al principio del dicho libro, y no se pueda vender sin ella, y para que de ello conste, doy la presente. En Madrid à quatro dias del mes de Julio de mil seiscientos y noventa y cinco años.

Domingo Leal de Saabedra.

INDEX DVBIORVM,

ET RESOLUTIONVM, QVAE IN

HAEC QVARTA PARS

CONTINETVR.

N. *verborum*, P. *paginam descriptam*.

De Fine, dubia tria.

Dubium primum : *vrùm media formatiçer vt causa habeatur bonitatem intrinsicam, seu cordi fundam à bonitate finis?* Pag. 100. R.

Prænotatur aliquas pro resolutione dubij. P. 1. B. 2.

Resolutio prima: media, quæ positivè influunt in acquisitionem finis tanquàm illius causæ efficiens, vtrahæ formatiçer habent bonitatem intrinsicam, & distindam à bonitate finis. P. 3. B. 3.

Fundatur primò ex D. Th. pluribu s in locis. P. 4. R. 4.

Fundatur secundò ratione, ex quo intrinsicè continentur bonitatem finis. P. 5. D. 5.

Tertio fundatur, ex quo ab intrinsicè habentur in perficiendi appetitum. P. 7. n. 8.

Quartò fundatur ex illo communissimo principio: quod voluntas movetur ex intentione finis, sicut in intellectu ex assensu præmissarum. P. 9. n. 10.

Obijciuntur, & solvantur argumenta. P. 11. n. 12.

Resolutio secunda: media verò, quæ negativè tantùm influunt in acquisitionem finis tanquàm illius impedi-

mentate moventia, non habent aliam bonitatem præ-

Index dubiorum,

- ter bonitatem finis. p. 20. n. 27.
- Fundatur primò ex D. Thoma, qui locis aliquibus negat medijs vt talibus bonitatem condistinctam à bonitate finis. Ibi.
- Fundatur ex dictis in præcedenti resolutione. p. 22. n. 27.
- Obijciuntur, & solvuntur argumenta. p. 23. n. 28.
- Resolutio tertia: media, quæ in se ipsis nullam habent entitatem, nec habent intrinsecam bonitatem. p. 25. n. 31.
- Fundatur vnicè, quia eo ipso non habent bonitatem intrinsecam transcendentalem, vel formalem. Ibi.
- Obijciuntur, & solvuntur argumenta. p. 27. n. 33.
- Dubium secundum: vtrum intermedia verè, & propriè obtineant rationem finis. p. 30. n. 1.
- Resolutio prima: intermedia, quæ vltra bonitatem vtilem habent bonitatem honestam, vel delectabilem, verè, & propriè obtinent rationem finis. p. 33. n. 4.
- Fundatur primò, & à priori ratione desumpta ex D. Thoma. Ibi.
- Secundò fundatur ratione etiam desumpta ex eodem D. Thoma. p. 34. n. 6.
- Tertiò fundatur etiã ex doctrina D. Thom. p. 36. n. 8.
- Quartò fundatur etiã ex doctr. D. Thom. p. 37. n. 9.
- Tandem fundatur, ex quo obiectum virtutis moralis vtilis est finis. Ibi. n. 10.
- Obijciuntur, & solvuntur argumenta. p. 38. n. 11.
- Resolutio secunda: intermedia tamen, quæ vltra rationem vtilis nullam habent intrinsecam bonitatem honestam, vel delectabilem, non sunt fines in stricta acceptione. p. 39. n. 11.

Et resolutionum.

- Fundatur primò ex Aristotele. p. 69. n. 52.
- Secundò ratione desumpta ex doctr. D. Th. p. 70. n. 55.
- Obijciuntur, & solvuntur argumenta. p. 74. n. 57.
- Dubium tertium: vnum vnus, & idem homo pro eodem tempore possit habere, seu appetere duos fines ultimos, totales, & adequatos. p. 83. n. 1.
- Aliqua supponuntur, & notantur. Ibi.
- Resolutio prima: vnus, & idem homo non potest simul, & pro eodem tempore habere duos fines ultimos, totales, & adequatos, ita vt vtrumque intendat formalitèr. p. 86. n. 7.
- Fundatur quadruplici ratione D. Th. Ibi. & sequentib.
- Obijciuntur, & solvuntur argumenta. p. 99. n. 23.
- Resolutio secunda: nec potest vnus, & idem homo simul, & pro eodem tempore habere duos fines ultimos simpliciter, seu totales, & adequatos, ita vt vnum intendat formalitèr, & alium virtualitèr. p. 130. n. 66.
- Fundatur rationibus D. Thomæ in resolutione præcedenti allegatis. Ibi.
- Obijciuntur, & solvuntur argumenta. p. 132. n. 67.
- Resolutio tertia: neque potest vnus, & idem homo simul, & pro eodem tempore habere duos fines ultimos totales, & adequatos, ita vt vnum intendat actualitèr, alium verò habitualitèr. p. 135. n. 76.
- Fundatur eadem ratione, ac præcedentes. Ibi.
- Obijciuntur, & solvuntur argumenta. p. 136. n. 77.
- Resolutio quarta: nec potest vnus, & idem homo simul, & pro eodem tempore habere duos fines totales, & adequatos, ita vt eos intèdat disiunctivè. p. 158. n. 100.
- Fun.

Index dubiorum,

Fundatur ratione supra allegata D. Thomæ. Ibi.
Obijciuntur, & solvuntur argumenta. p. 160. n. 102.

De Beatitudine. Dubia tria.

- Dubium primum** : an beatitudo consistat in operatione. p. 164. n. 1.
Pro resolutione aliqua notantur. Ibi.
Resolutio prima : beatitudo formalis naturalis in operatione consistit. p. 166. n. 2.
Fundatur primò rationibus Ethici, & Philosophorum rationibus. Ibi.
Secundò fundatur, ex quo vita beata naturalis non potest competere habitui virtutis. p. 167. n. 3.
Tertio fundatur, ex quo est summa felicitas, quæ in hac vita haberi potest. Ibi. n. 4.
Potissimum fundamentum, nedùm philosophicè, sed etiam metaphisicè procedit. p. 168. n. 5.
Obijciuntur, & solvuntur argumenta. p. 173. n. 11.
Resolutio secunda: etiam beatitudo supernaturalis puræ creaturæ consistit in operatione. p. 180. n. 20.
Fundatur ratione resolutionis præcedentis. Ibi.
Obijciuntur, & solvuntur argumenta. p. 184 n. 24.
Resolutio tertia: etiam beatitudo substantialis formalis puri Dei consistit in operatione. p. 191. n. 31.
In primis est expressa D. Thomæ, vndè ratione fundatur. Ibi.
Deindè fundatur ex diffinit. beatitudinis. p. 197. n. 37.
Item fundatur, ex quo beatitudo formalis creata est participatio beatitudinis formalis divinæ, Ibi. n. 38.
Tandem fundatur, ex quo etiam in homine salvaretur

Et resolutionum.

- tur formalis beatitudo pro priori ad operationem. p. 198. n. 39.
- Obijciuntur, & solvuntur argumenta, p. 200. n. 41.
- Resolutio quarta : nec unioni hypostaticæ humanitatis cum persona Divini Verbi competit verus conceptus beatitudinis formalis. p. 213. n. 56.
- Fundatur eisdem fundamentis, quibus præcedentes resolutiones. p. 215. n. 60.
- Deindè fundatur specialitèr. p. 219. n. 65.
- Tandèm fundatur destruendo fundamentum oppositæ sententiæ. p. 233. n. 70.
- Obijciuntur, & solvuntur argumenta. p. 240. n. 72.
- Dubium secundum : in quo actu consistat essentialitèr beatitudo formalis. p. 241. n. 1.
- Supponuntur aliqua pro intelligentia resolutionis. Ibi.
- Resolutio prima : beatitudo formalis essentialitèr non consistit in gaudio, seu delectatione. p. 242. n. 2.
- Fundatur primò ratione generali, quæ probat de omni actu voluntatis. Ibi.
- Secundò fundatur specialitèr loquendo de gaudio. p. 244. n. 4.
- Obijciuntur, & solvuntur argumenta. p. 250. n. 13.
- Resolutio secunda : nec consistit essentialitèr in amore. p. 257. n. 27.
- Fundamentum præcipuum est D. Thomæ. Ibi.
- Secundò fundatur ex discrimine inter intellectum, & voluntatem. p. 266. n. 42.
- Obijciuntur, & solvuntur argumenta. p. 270. n. 48.
- Resolutio tertia : beatitudo ergò formalis essentialitèr consistit in solo actu intellectus, qui est visio Dei prout in se. p. 292. n. 73.
- Præ-

Index dubiorum,

- Prima pars fundatur, ex quo solus actus intellectus est affectio ultimi finis. p. 293. n. 74.
- Secunda pars fundatur etiam ex dictis. Ibi.
- Tertia pars fundatur, ex quo homo non est perfecte beatus, quando restat sibi aliquid desiderandum. Ibi.
- Obijciuntur, & solvuntur argumenta. p. 294. n. 75.
- Dubium tertium: vitium beatitudo sit componibilis cum aliquo peccato. p. 302. n. 1.
- Resolutio prima: beatitudo ab intrinseco, seu connaturaliter, & nedum ex extrinseca Dei manutentione, seu providentia impedit omne peccatum actuale. p. 303. n. 2.
- Fundatur primo ratione D. Thomæ. Ibi.
- Secundo fundatur ex diffinitione Boetij. p. 307. n. 7.
- Tandem fundatur, ex quo maior impeccabilitas debet tribui beatis, quam confirmatis in gratia in hac vita mortali. p. 309. n. 10.
- Obijciuntur, & solvuntur argumenta. p. 311. n. 12.
- Resolutio secunda: beatitudo, nedum ab intrinseco connaturaliter, sed essentialiter, seu de potentia Dei est inconiungibilis cum peccato actuale. p. 318. n. 18.
- Fundatur primo fundamentis præcedentibus. Ibi.
- Tandem fundatur, ex quo illa coniunctio foret miraculosa. p. 321. n. 27.
- Obijciuntur, & solvuntur argumenta. p. 322. n. 23.
- Resolutio tertia: nec de potentia Dei absoluta potest cum beatitudine coniungi peccatum habituale. p. 343. n. 44.
- Fundatur primo ratione communi. Ibi.
- Secundo fundatur ex dictis in præcedenti resolutione. p. 349. n. 51.
- Terz

Et resolutionum.

Tertiò fundatur etiam ex dictis. p. 351. n. 54.
Obijciuntur, & solvuntur argumenta. p. 355. n. 55.

De Bonitate, & malitia morali. Dubia duo.

Dubium primum: vtrum aliquis actus sit indifferens secundum individuum? p. 364. n. 1.

Aliqua prænотantur. Ibi.

Resolutio vnica: implicat actus indifferens secundum individuum. p. 369. n. 5.

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

Secundò fundatur, ex quo omne agens agit propter finem. p. 373. n. 8.

Tertiò fundatur etiam ratione D. Thomæ. p. 376. n. 11.

Quartò fundatur ab inconvenientibus. p. 383. n. 18.

Tandem fundatur auctoritate Augustini. p. 389. n. 22.

Obijciuntur, & solvuntur argumenta. p. 392. n. 23.

Dubium secundum: vtrum stando doctrinæ D. Thomæ p'ssit idem numero actus simul esse bonus, & malus moralitèr ex diverso principio? p. 412. n. 1.

Aliqua prænотantur. Ibi.

Resolutio vnica: stando doctrinæ D. Thomæ, idem numero actus nequit esse bonus, & malus moralitèr ex diverso principio. p. 414. n. 2.

Fundatur vnico principio D. Thomæ. Ibi.

Secundò fundatur ratione, ex quo actus ille ex specie sua esset moralitèr bonus. p. 418. n. 6.

Tertiò fundatur, ex quo actus non potest habere bonitatem moralem ab obiecto, à quo non habet speciem moralem. p. 421. n. 8.

Quartò fundatur, ex quo adhuc obiectum detineret bonitatem moralem, quam habet secundum se. p. 423. n. 11.

Index dubiorum,

Quintò fundatur, ex quo in actu exteriori, quatenus est obiectum actus interioris, non est distinguere bonitatem distinctam à bonitate finis. p. 420. n. 13.

Sextò fundatur, ex quo actus interior voluntatis malus ex circumstantia, nõ est bonus ex obiecto. p. 428. n. 14.

Septimò fundatur, ex quo cum finis est malus, obiectum attingitur sub ratione mali. p. 432. n. 17.

Octavò fundatur, ex quo actus in eo genere, in quo est vnus, vnum tantum formalitèr habet obiectum. p. 433. n. 18.

Obijciuntur, & solvuntur argumenta. p. 442. n. 24.

De Peccatis. Dubia quinque.

Dubium primum: vtrum vitium sit peius quàm actus vitiosus? p. 464. n. 1.

Aliqua supponuntur. Ibi.

Resolutio vnica: actus in bonitate, & malitia absolutè, & simpliciter excedit habitum. p. 466. n. 2.

Fundatur primò ratione D. Thomæ in argumento *sed contra*. Ibi.

Secundò fundatur ratione D. Thomæ in corpore articuli, ex quo actus in bono, & malo excedit potentiam, & consequenter habitum. p. 468. n. 4.

Tertiò fundatur ratione Divi Thomæ in fine corporis. p. 470. n. 7.

Obijciuntur, & solvuntur argumenta. p. 473. n. 9.

Dubium secundum: vtrum vt omissio sit libera, & peccaminosa, requirat per se aliquem actum voluntatis? p. 494. n. 1.

Aliqua prænotantur pro resolutione. Ibi.

Re-

Et resolutionum.

Resolutio prima : vt omisio sit libera , & peccaminosa , non requirit actum aliquem voluntatis per se perfectate essentia in recto. p. 497. n. 4.

Est expressa D. Thom. Ibi.

Deindè fundatur ratiõne ex pluribus alijs auctoritatibus. p. 500. n. 7.

Obijciuntur, & solvuntur argumenta. p. 503. n. 10.

Resolutio secunda : omisio tamen vt sit peccaminosa , & libera , requirit actum aliquem , qui sit eius causa , vel occasio per se perfectate ordinis , id est essentialitèr tantum in obliquo , & de connotato. p. 514. n. 28.

Fundatur primò auctoritate D. Thomæ. Ibi.

Secundò fundatur ratiõne , ex quo non potest intelligi omisio peccaminosa , quin intelligatur procedere ex præsupposito actu , tanquàm ex causa , vel occasione. p. 522. n. 37.

Tertiò fundatur confutando effugium aduersariorum. p. 536. n. 51.

Obijciuntur, & solvuntur argumenta. p. 540. n. 55.

Dubium tertium : quod sit constitutivum peccati commissio- nis? p. 550. n. 1.

Aliqua notantur. Ibi.

Resolutio prima : peccatum commissio- nis importat de formali aliquam malitiam privativam , quidquid sit , an constitutivè , vel resultantèr se habeat. p. 551. n. 2.

Primũ fundamentũ desumitur ex Sacra Scriptura. Ibi.

Præcipuum fundamentum desumitur ex D. Thoma pluribus in locis. p. 552. n. 3.

Ratiõne fundatur ex principio assumpto à Divo Thoma. p. 556. n. 7.

Index dubiorum;

- Obijciuntur, & solvuntur argumenta. p. 560. n. 12.
- Resolutio secunda: peccatum commissionis de formali nullam importat malitiam positivam; vnde per eam non potest constitui. p. 583. n. 36.
- Exponuntur termini resolutionis. Ibi.
- Fundatur primò ex testimonijs D. Thomæ in præcedenti resolutione adductis. p. 584. n. 37.
- Ratione autem fundatur primò eodem principio, quo utitur D. Thomas ad probandam malitiam privativam. p. 586. n. 38.
- Deindè fundatur ex conceptu peculiari mali moralis. p. 588. n. 39.
- Tandèm fundatur notando alterum locum Divi Thomæ. p. 605. n. 64.
- Obijciuntur, & solvuntur argumenta. p. 627. n. 89.
- Dubium quartum: quod sit constitutum peccati habitualis? p. 653. n. 1.
- Resolutio prima: peccatum habituale non consistit in positivo, quod est qualitas morbida. p. 655. n. 2.
- Fundatur infringendo fundamentum prædictæ sententiæ. Ibi.
- Resolutio secunda: nec peccatum habituale consistit in positivo, quod est maior intensio potentiarum. p. 657. n. 3.
- Fundatur vnicè, ex quo naturalis inclinatio ipsarum potentiarum non differt ab ipsis potentijs. p. 658. n. 4.
- Obijciuntur, & solvuntur argumenta. p. 660. n. 5.
- Resolutio tertia, nec consistit peccatum habituale in positivo, quod est habitus acquisitus per peccatum actuale. p. 662. n. 9.
- Et fundatur primò ex D. Thoma hic. Ibi.
- Secundè

Et resolutionum.

Secundò fundatur, ex quo si peccatum habituale confisteret in habitu acquisito ex peccato actuali, ille habitus esset non alter, quàm habitus virtuosus. p. 664. n. 11.

Tandèm fundatur nostra resolutio, ex quo repugnante effectu formali habitus, non potest non repugnare habitus. p. 670. n. 18.

Obijciuntur, & solvuntur argumenta. p. 672. n. 19.

Resolutio quarta: nec peccatum habituale consistit in reatu ad poenam, p. 679. n. 27.

Fundatur primò, ex quo reatus ad poenam supponit peccatum etiam habituale. Ibi.

Secundo fundatur, ex quo quamvis per impossibile Deus nullum supplicium peccatoribus statuisset, nihilominùs facere contra divinam regulam, & voluntatem, peccatum esset, nedùm actuale, sed etiam habituale. p. 680. n. 28.

Tertiò fundatur, ex quo ordinatio passiva ad poenam licèt sit malum hominis, est simul moralitèr bonum, & à Deo: utpotè bonum iustitię. Ibi.

Tandèm fundatur, ex quo etiam remisso peccato per gratiam, aliquis reatus permanet, dùm homo non plenè satisfacit. p. 681. n. 30.

Obijciuntur, & solvuntur argumenta. p. 684. n. 33.

Resolutio quinta: nec consistit in positivo, quod est peccatù actuale moralitèr permanens. p. 686. n. 34.

Fundatur primò, ex quo peccatum actuale ad præsentiam habitualis, non solùm phisicè, sed moralitèr transit. p. 686. n. 35.

Secundò fundatur, ex quo si peccatum habituale non adsit aliud supra actuale præteritum præter carentiam

Index dubiorum,

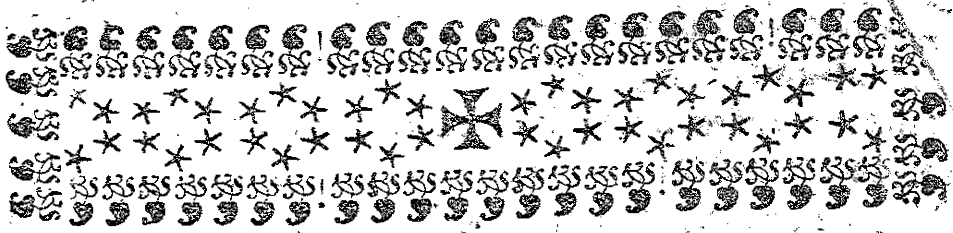
- riam divinæ condonationis, per idem erit Deum condonare peccatum habituale, ac condonare carentiam suæ condonationis. p. 687. n. 36.
- Tertiò fundatur, quia indè sequitur peccatum habituale esse solum denominationem extrinsecam. p. 688. n. 37.
- Obijciuntur, & solvuntur argumenta. p. 693. n. 44.
- Resolutio sexta: nec peccatum habituale potest consistere in privatione conformitatis ad legem, seu rationem cõdistincta à privatione gratiæ. p. 697. n. 48.
- Fundatur, ex quo illa difformitas habitualis ad legem, & rationem relicta ex peccato actuali, vel est sola privatio gratiæ, & virtutum, vel est chimerica. p. 668. n. 49.
- Obijciuntur, & solvuntur argumenta. p. 700. n. 52.
- Resolutio septima: peccatum habituale personale constituitur per privationem voluntariam gratiæ: id est vt connotantem peccatum actuale præteritum. p. 702. n. 54.
- Fundatur primò, ex quo macula ex peccato actuali relicta in anima consistit in privatione voluntaria gratiæ. Ibi.
- Secundò fundatur, ex quo peccatum habituale debet constitui in eo, quod primò intelligitur procedere ex peccato actuali præterito tanquam effectus, & terminus illius. p. 707. n. 59.
- Tertiò fundatur ex Sacra Scriptura, quæ ad significandum peccatum habituale, regularitèr vtitur illo termino *macula*. p. 610. n. 62.
- Tandem fundatur, ex quo prædicta privatio sufficit ad constituendum peccatum. p. 711. n. 63.
- Obj-

Et resolutionum.

- Obijciuntur, & solvuntur argumenta. p. 712. n. 64.
- Dubium quintum : vtrum peccatum mortale in ratione
offensæ sit gravitatis simpliciter infinite. p. 740. n. 1.
- Plura notantur pro resolutione dubij. Ibi.
- Resolutio vnica : offensa Deo irrogata per peccatum
mortale crescit arithmetice ad incrementum dignita-
tis Dei, proinde q; est simpliciter infinita. p. 742. n. 2.
- Fundatur primò testimonijs D. Thomæ. p. 743. n. 3.
- Secundò fundatur ratione, ex quo peccatum in ratione
offensæ crescere arithmetice ad incrementum perso-
næ offensæ, est peccatum in ratione offensæ crescere
ad incrementum personæ offensæ secundum æquali-
tatem. p. 749. n. 10.
- Tertiò fundatur, ex quo peccatum in ratione of-
fensæ tollit à Deo affectivè rationem ultimi
finis. p. 753. n. 15.
- Quartò fundatur, ex quo inter peccatum in ratione of-
fensæ, & personam offensam servatur moralis æqua-
litas. p. 755. n. 17.
- Quintò fundatur, ex quo peccato debetur pœna in-
finita. Ibi.
- Sextò fundatur, ex quo Deus moraliter offensus in-
finitæ distat ab offendente, & à motivo, propter
quod offenditur. p. 758. n. 21.
- Septimò fundatur infringendo fundamentum oppositæ
sententiæ. p. 761. n. 25.
- Obijciuntur, & solvuntur argumenta. p. 780. n. 50.

Handwritten text at the top of the page, possibly a title or header, which is mostly illegible due to blurring and noise.





DE FINE.

Dubia III.

DVBIVM I.

VTRVM MEDIA FOR-
malitèr vt talia habeant bonita-
tem intrinsecam, seu con-
distinctam à bonita-
te finis?



MEDIA in finem bonum ordinata habere
bonitatem à bonitate finis, in quem
ordinantur, nullus est, qui ambiget, quæ
propterea dicitur bonitas extrinseca:
eo ferè modo, quo vrina, vel medicina dicitur sana à

De fine,

2

san-
ex-
e animalis. Dubium procedit: an præter hanc
insecam bonitatem media ut talia habeant intrin-
secam bonitatem, id est utilem, seu conducentem ad
consecutionem finis? Nec est sermo de ipsis medijs
absolutè consideratis, namque ut sic, vel non sunt en-
tia realia, vel debent habere bonitatem intrinsecam,
scilicet transcendentalem, quæ cum ente convertitur.
Duntaxat ergo procedit sermo de ipsis medijs forma-
liter ut media sunt: nempe quatenus utilia, & condu-
centia ad consecutionem finis, ita ut per idem sit esse
intrinsecè utilia, & esse intrinsecè bona.

2

Pro cuius intelligentia est valdè no-
tanda diversitas mediorum. Nec enim omnia condu-
cunt eodem modo in assecutionem finis: alia enim ita
conducunt, ut positivè influant in ipsum finem, tan-
quam causæ efficientes illius: sic moderatio cibi, vel
potus conducit ad conservationem vitæ, & pariter
plura pharmaca, & potiones deserviunt ad roborandas
vires, & cor exhilarandum: item mediocris exercita-
tio corporis sic confert ad corporis sanitatem. Alia ve-
rò sunt media, quæ solum influunt in finem negativè:
quæ nempe solum habent remove impedimenta cõ-
traria ipsi assecutioni finis, ut se habet scissio venæ, potio
amara, & alia huiusmodi respectu sanitatis, quæ solum
auferunt humorem excedentem, aut nocivum, & alia
sanitati obstantia. Alia tandem sunt media, quæ se ipsis
nullam habent entitatem realem, apprehenduntur sa-
men ut utilia ad aliquem finem obtinendum, ut est
omissio alicuius actionis, & patet etiam in eo, qui eli-
git non esse, seu mori, ne patiat alia mala. Tres igitur
sunt difficultates in presenti dubio: prima est de

me-

Dubium I.

medijs positivè influentibus in affectionem finis : se-
cunda de medijs solùm influentibus negativè : ter-
tia de medijs nullam habentibus entitatem realem.
Sic igitur.

RESOLVTIO I.

MEDIA, QVAE POSITIVE
influunt in acquisitionem finis,
tanquàm illius causæ efficientes,
vt talia formalitèr habent bo-
nitatem intrinsecam, & dif-
tinctam à bonitate
finis.

3 **I**TA Eminentissimus Aguirre, & a
fortiori omnes, qui absolutè affe-
runt media vt talia formalitèr habe-
re bonitatem intrinsecam, vt te-
nent Vazquez, Curiel, Montefinos, Salas, Granadus,
Valencia, Ægydius à Præsentatione, Araujo, Salma-
nticenses, Cornejo, & alij. Est tamen contra ceteros
oppositum absolutè asserentes, vt sunt Caietanus,

De fine,

4
Medina, Suarez, Alvarez, Gregorius Martinez, Ferrer, & alij.

4
quidè fundatur primò ex Divo Thoma, qui quibus in locis prædictam bonitatem medijs vt media formalitèr sunt, attribuit: alijs verò in locis eadē denegat, quæ concitari non possunt, nisi distinguendo de medijs positive, vel negative conducens ad assecutionem finis. Quod est perspicuum: nam in infrà quæst. 8. art. 2. ait: *Ratio autem boni, quæ est obiectum voluntatis, invenitur non solum in fine, sed etiam in his, quæ sunt ad finem.* In sententiâ autem quod in medijs formalitèr non est bonitas condistincta à bonitate finis, non est alia bonitas præter bonitatem, quæ invenitur in fine, quippè ab hac sola media extrinsecè denominantur bona: absolute ergò iuxta D. Thomam media formalitèr vt talia habent bonitatem condistinctam à bonitate finis, quæ proindè non potest non esse ei formalitèr intrinseca. Deindè 1. p. q. 83. art. 3. sic habet: *proprium obiectum electionis est illud, quod est ad finem; hoc autem in quantum huiusmodi habet rationem boni, quod dicitur utile.* Vbi expressè affirmat media in quantum huiusmodi, id est, vt media formalitèr sunt, habere rationem boni, quam bonitatem vocat utilem, id est, condistinctam à bonitate finis. Item 2. 2. quæst. 33. art. 6. ad 3. inquit: *ea, quæ ordinantur ad finem, habent rationem boni ex ordine ad finem.* Si ex ordine ad finem: ergò cum talis ordo sit medijs formalitèr intrinsecus, & bonitas erit eis formalitèr intrinseca. Et in 2. dist. 2. quæst. 1. art. 3. sic etiam habet: *aliquid tamen est, quod in se bonitatem habet, non tamen appetitur, si absolute consideratur, sed ex ordine ad finem.*

Dubium I.

7

nem bonitatem quam consequitur, quæ utilis nominatur. Cuius legitimus sensus est, quod et si media bonitatem habeant, non tamen appetuntur absolute: id est propter se, sed ex ordine ad finem, quia ex tali ordine bonitatem habent, quæ propterea bonitas utilis nominatur, & consequenter est bonitas condistincta à bonitate finis, quæ propterea non appetitur propter se, sed propter finem: & propterea dicitur à D. Thoma *quædam bonitas, non quia proprie non sit talis, sed quia non est absoluta, & propter se appetibilis, sed respectiva, & propter aliud.*

5 Et quidem ex his patet interpretationem contrariorū esse frivolum, & omnino contra contextum, siquidem prædicta loca non aliter explicant, nisi asserendo per bonitatem mediatorum formaliter ut talia sunt, intelligere bonitatem extrinsecam finis. Cuius oppositam clare deducitur ex ipsis terminis D. Thomæ, qui medijs formaliter attribuit bonitatem condistinctam à bonitate finis, nempe *utilem, vel talem ex ordine ad finem.*

6 Ratione autem fundatur nostræ resolutionis, & primò sic: media prædicta positive influunt in allocationem finis, sunt que illius veræ causæ efficientes: ergò reverà, seu intrinsicè continent bonitatem finis: sunt ergò intrinsicè bona, & consequenter bonitate condistincta à bonitate finis. Maior proponitur, secunda que consequenter ex hoc prima verò videtur nota: namque causæ efficientes non possunt non in se ipsa præcontinere intrinsicè bonitatem efficientis: ergò bonitas finis est effectus prædictorum mediatorum in genere causæ efficientis, cum in hoc genere intrinsicè

ficè continere necessè est. Confirmatur : media sic po-
 sitivè influentia in assecutionem finis sunt bona ; sed
 non bonitate finis : ergò propria , & intrinseca bonita-
 te. Maior supponitur , & minor probatur : eatenus sunt
 bona , in quantum positivè influunt in finem bonum ;
 sed non influunt in finem bonum bonitate finis , sed bo-
 nitate propria , & intrinseca : ergò. Maior est nota : in
 eo enim distinguuntur media bona à medijs malis , quia
 illa influunt in finem bonum , & hæc influunt in finem
 malum , vt testantur contrarij. Minor ergò probatur :
 namque ea bonitate influunt in finem bonum , qua cau-
 sant efficientèr ipsum finem bonum ; àt non cau-
 sant efficientèr finem bonum bonitate ipsius finis :
 ergò bonitate propria , & intrinseca. Maior patet ;
 cum influxus in finem bonum sit efficientia ipsius : mi-
 nor verò etiam constat : namque aliter media vt talia
 realitèr non distinguerentur à fine , sicut nec bonitas il-
 lorum à bonitate finis. Deindè : nam media illa sunt
 potentia influere in finem bonum pro priori ad ipsum
 bonum , sicut & quælibet causa est potens influere in
 suum effectum pro priori ad ipsum effectum : ergò an-
 te assecutionem finis prædicta media sunt bona , sicut
 & potentia influere in finem bonum ; àt pro illo priori
 non sunt bona bonitate finis , quæ nondùm intelli-
 gitur existere : ergò propria , & intrinseca bonitate. Im-
 mò si media illa pro priori , quo influunt in finem bo-
 num , sunt bona : ergò forma , à qua pro illo priori de-
 nominantur bona , est prior bonitate finis : non ergò
 possunt esse bona extrinsicè denominativè à bonitate
 finis : quippè denominatio extrinseca non potest non
 supponere formam , à qua procedit.

Dubium I.

7

7 Dices cum aliquibus, hanc rationem nimis probare, scilicet in prædictis medijs esse bonitatem æquè, aut magis propinquam, quam in fine, siquidem perfectio quælibet æquè, aut magis esse debet in causa efficienti, quam in effectu ipsius. Sed contrà est: quod licet finis ut finis, seu in genere causæ finalis perfectior sit medijs, non tamen in genere causæ efficientis: utpotè in hoc genere finis est effectus mediorum, & effectus non potest in perfectione excedere causam. Fatemur tamen, quod bonitas finis absolutè est principalior iuxta axioma illud: *Propter quod unumquodque tale, & illud magis.* Hoc tamen ideò est, quia est prima causa, seu à qua primò incipit motus, quod non tollit, ut in alio genere excedatur, vel æquetur: nempe in genere causæ efficientis; sicuti aliqui dicunt de habitu, quod in genere causæ efficientis est perfectior, vel æquè perfectus cum actu: utpotè causa efficiens illius; secùs autem in genere causæ finalis, quia habitus est propter actum, tanquam propter finem. Hinc. D. Thom. ut dicemus de Peccatis, dub. 1. habet, habitum esse bonum, vel malum, ex quo inclinatur in actum bonum, vel malum; vnde non potest deduci, habitum non habere propriam, & intrinsecam perfectionem, seu bonitatem distinctam à bonitate, vel perfectione actus.

8 Secundò fundatur nostra resolutio, & præcedens fundamentum confirmatur; namque illud, quod per se, & ab intrinseco habet vim perficiendi appetitum, per se, & ab intrinseco est bonum; sed media, de quibus loquimur, per se, & ab intrinseco habent vim perficiendi appetitum: ergò per se, & ab intrinseco sunt bona, & nedùm ab extrinseco, & ratione

tionem finis. Maior, & consequentia patent; minor vero probatur: quia media, de quibus loquimur, per se, & ab intrinseco habent virtutem consequendi finem: ergo & habent vim perficiendi appetitum. Antecedens supponitur, & consequentia probatur: appetitus perficitur per finem: ergo quod per se, & ab intrinseco habet vim consequendi finem, per se, & ab intrinseco habet vim perficiendi appetitum. Probatum consequenter hoc ipso, quod appetitus perficitur per finem, quod per se, & ab intrinseco habet vim consequendi finem, per se, & ab intrinseco est conveniens appetitui; sed quod per se, & ab intrinseco est conveniens appetitui, per se, & ab intrinseco habet vim perficiendi appetitum: ergo. Cuius ponitur exemplum in lapide, cui non solum conveniens est quies in centro, sed etiam motus deorsum, medio quo in eum terminum suae inclinationis accedit. Et absolute, cui est conveniens affectio alicuius termini, conveniens etiam est via, & medium, quo pervenitur ad talem terminum.

9 Cui fundamento communiter respondent Contrarii, probare solum media praedicta, sicut & habent convenientiam cum appetitu, sic esse bona, non tamen bonitate intrinseca, sed abstrahente ab intrinseca, & extrinseca. Sed contra est: quod illa bonitas consistit in illa convenientia; sed illa convenientia intrinseca est, & non extrinseca, aliter nec per se, & ab intrinseco essent utilia, sicut nec per se, & ab intrinseco haberent vim assequendi finem: ergo. Sed dices cum nostro Mag. Ferre, quod illa utilitas, & conducentia ad finem, ratione sui, & per se non connecti-

tur cum appetitū, sed cum fine, & quia finis habet convenientiam cum appetitū, cum illius perfectio sit, ideo ratione bonitatis finis per accidens; & per aliud habet convenientiam cum appetitū. Sed contrā est: nām quod illa utilitas, & conducentia sit conveniens appetitui ratione finis, non tollit, quominus illa utilitas, & conducentia non sit ab intrinseco convenientia cum appetitū, sed solūm quod non sit convenientia cum appetitū absoluta, & independentē à fine, sed respectiva, & subordinata finī, quod tantūm in præsenti intendimus. Nec enim valet: motus deorsum est conveniens lapidi ratione centri, in quod inclinatur: ergo non est ab intrinseco conveniens lapidi; sed quod sequitur, est non esse ei ab intrinseco conveniens independentē à centro, sed potius propter consecutionem centri. Hinc bonitatem intrinsecam mediij vocamus vtilem, in qua explicatur subordinatio ipsius ad bonitatem finis, quæ solūm absoluta est. Undē claritatis gratia distinguendam est inter media connecti cum appetitū ratione finis: id est cum subordinatione ad finem, vel propter ipsum finem, & hoc est verum: id est, omni exclusa bonitate intrinseca ex parte mediorum, posita duntaxat bonitate extrinseca finis, & hoc est falsum, loquendo de medijs positivē influentibus in affectationem finis: quod & magis explicabitur in solutione argumentorum.

10 Tertiō fundatur nostra resolutio ex illo communissimo principio apud omnes Theologos recepto: quod voluntas movetur ex intentione finis ad electionem mediorum: sicut intellectus ex as-

sensu præmissarum ad assensum conclusionis, quia nempe sicut se habent principia in speculabilibus, sic se habet finis in practicis: ergo pari modo debemus discurre de veritate conclusionis, & de bonitate mediorum: sicut pari modo discurremus de bonitate finis, sicut de veritate præmissarum; vnde sicut media appetimus propter finem, sic & conclusioni assentimur propter præmissas. Tunc sic; sed quamvis conclusioni assentiamur propter præmissas, in conclusione ponimus veritatem intrinsecam, & propriam condistinctam à veritate præmissarum: ergo pariter quamvis media appetamus propter finem, non inde inferitur non habere in se, & ab intrinseco bonitatem propriam, & condistinctam à bonitate finis.

II Sed respondet Mag. Ferre, quod inter finem, & media in ordine ad voluntatem, & principium, & conclusionem in ordine ad intellectum invenitur paritas, sed non identitas; paritas enim est in eo, quod sicut ad principia, & conclusiones intellectus fertur diversis actibus, subordinatis tamen inter se, & cum causalitate unius ad alium, nempe principiorum ad conclusiones; ita voluntas alio actu tendit in finem, & alio in media, & cum subordinatione, & causalitate actus finis ad actum, qui fertur in media; est tamen disparitas in eo, quod conclusio, & principia conveniunt in ratione veri; vnde conclusio non est ad verum principiorum, sed solum est ex vero. Et sic veritas principiorum solum efficienter se habet ad veritatem conclusionis. At utile non est bonum, sed ad bonum, quod est finis, & sic solum amatur. Sed quis non videat hanc solutionem esse petitionem

prin.

principij : namque sicut in eo, quod conclusio non est ad verum ut ad finem, medium vero est ad bonum ut ad finem, quod est idem, atque disparitatem assignare in eo, quod conclusio est conclusio, & medium est medium; cum tamen paritas intendat, quod medium sit intrinsicè bonum, quia conclusio est intrinsicè vera, quippè sic se habent principia, & conclusiones in ordine ad veritatem, sicut media, & finis in ordine ad bonitatem: immò licet media sint effectus finis in genere causæ finalis, sunt tamen illius causæ in genere causæ efficientis, quia de his solum in presenti loquimur. Si ergo veritas principiorum, quia effectivè se habet ad veritatem conclusionis, est intrinseca tam principijs, quam conclusioni, pariter in nostro casu erit bonitas intrinseca tam medijs, quam ipsi fini. Deindè: nam medium dicitur ad bonum tanquam ad causam finalem: ergo dicitur ad bonum tanquam ex bono procedens. Hinc electio mediorum dicitur procedere ex intentione finis: id est ex fine præintento: si ergo conclusio est vera veritate distincta à veritate principiorum, quia est vera ex illorum veritate, pariter & medium erit bonum bonitate distincta à bonitate finis, quia est bonum ex bonitate illius, tanquam ex causa, licet non efficienti, sed finali: licet enim huius causalitas explicetur per *ly propter*, vel per *ly ad*, re tamen vera significat idem, ac *ex*, sicut certitudo conclusionis dicitur talis propter certitudinem præmissarum, quod non tollit esse certitudinem ex præmissis, quia *ly ex* communiter significat causalitatem, sive in genere causæ efficientis, sive in genere causæ finalis.

OBI; CIVNTVR; ET

solvuntur argu-

menta.

12

PRIMUM, & radicale fundamen-
tum oppositæ sententiæ desu-
mitur ex D. Thom. namque
in præsentî art. 1. ut probet

hominis esse agere propter finem, sic habet in corpore:
*manifestum est autem, quod omnes actiones, quæ procedunt
ab aliqua potentia, causantur ab ea secundum rationem sub
objecti: objectum autem voluntatis est finis, & bonum, un-
de oportet, quod omnes actiones hominis propter finem sint.*
Et ad secundum habet: *impossibile autem est, quod ipse
actus voluntatis elicitus sit ultimus finis: nam objectum vo-
luntatis est finis, sicut objectum visus est color.* Et 3. con-
tra Gent. sic habet: *oportet, quod bonum in quantum bo-
num sit finis.* Et 2. Metaphisicæ lect. 4. paritèr habet:
eadem est ratio boni, & ratio finis. Ex quibus videtur
apertè deduci, quod bonum non sit aliud præter bonum,
quod est finis; & si quid est aliud, illud sit bonum, non
intrinsecè, sed purè denominativè à bonitate finis.

13

Sed quidè ex locis supra pro nos-
tra sententia adductis, quæ directè videntur opponi
locis nupèr relatis, constat, omnes teneri interpretari
D. Thomam, & non melius, quam distinguendo in-
ter bonum, quod est objectum formale voluntatis: id
est illius specificativum, & bonum, quod est objectum

mate-

materiale illius. Bonum ergò, quod est obiectum formale voluntatis, est secundum D. Thomam idem, quod finis, quia obiectum formale est id, quod ratione sui attingitur, & solus finis attingitur propter se, seu ratione sui; vnde media, quæ non propter se, sed ratione finis attinguntur à voluntate, licet sint bona, non sunt eius obiectum formale, sed materiale. Et sic conciliantur loca prædicta. An verò ita medium sit obiectum materiale, quod sit obiectum per se, & ne dum per accidens: id est obiectum formale *quod*, sicut color est obiectum formale *quod* respectu visus, licet materiale respectu lucis; affirmativè respondeo, cum D. Thomas expressè hoc doceat loco allegato, & in 2. dist. 38. quæst. 1. vbi etiam comparat media relatè ad voluntatem cum colore respectu visus.

14 Potest etiam dici, quod D. Thomas loquitur, non de obiecto adæquato voluntatis: hoc enim abstrahit à bono, quod est finis, & à bono, quod est medium; sed de obiecto principali voluntatis, quod solum est finis. Ità Montesinos. Vel quod loquitur de fine latè sumpto, prout abstrahit à proximo, & remoto, à fine *quæ*, & *cui*, similiter que de obiecto voluntatis, prout abstrahit à motivo, & terminativo, & materiali, & formali, ita vt sensus sit: finis, id est terminus volitionis, est obiectum voluntatis, sive motivum, sive terminativum, & in hoc sensu media quæque comprehenduntur sub fine, quia etiam sunt terminus, & finis proximus volitionis. Ita Conradus, & Medina.

15 Deindè obijcies alium locum D. Thomæ quæst. 22. de Verit. art. 2. in fine corporis; vbi

ubi sic habet: Sic ergò primò, & principaliter dicitur bonum ens perfectivum alterius per modum finis; sed secundariò dicitur aliquid bonum, quod est ductivum in finem, prout utile dicitur bonum, sicut & sanum dicitur non solum habens sanitatem, sed perficiens, & conservans, & significans: ergò secundum D. Thomam media solum dicuntur bona, sicut urina dicitur sana, quia significat sanitatem animalis, & sicut medicina eam causans, & conservans, seu perficiens; non sicut habens sanitatem, ut animal dicitur sanum, & consequenter non bonitate intrinseca, scilicet ut habens in se bonitatem, sed bonitate extrinseca, ut causans bonitatem finis, qui in se solum habet bonitatem.

16 Sed respondetur, quod D. Thom. loquitur de bono, quatenus analogicè dicitur de medijs, & sine analogia attributionis, qua analogia duntaxat sanum dicitur de urina, medicina, & animali. Ut sic enim tenet paritas inter bonum, & sanum; unde sicut solum animal dicitur sanum intrinsicè, seu ut habens in se sanitatem, ita finis præcisè dicitur sic bonum, media verò solum extrinsece. Attamen præter analogiam attributionis est inter finem, & media analogia proportionalitatis, de cuius ratione est, quod analogum reperiat in quolibet analogato. Unde in præsentibus discurremus de bono, sicut de ente, quod dicitur analogice de Deo, & creaturis, & pariter de substantia, & accidenti utraque analogia, quæ proinde extrema sic comparantur, quod ut stant sub analogia attributionis, solum Deus dicitur intrinsicè ens, creature verò per attributionem ad illum, & eodem modo loquendo de substantia, & accidenti.

Dubium I.

15

17 Sed dices ex Mag. Ferre, quod contraria sententia nō negat medijs materialiter sumptis intrinsicam bonitatem, sed medijs reduplicative, vt præcisè explicant eōducentiam, seu ordinem ad finem, qua ratione cum fine solum analogia attributionis gaudere possunt: ergo si prout sic ratione sui intrinsicam bonitatem non habent, sed solum extrinsecè denominantur bona ipsa finis bonitate, asserendum erit, quod media vt media sunt reduplicative solum sint bona extrinseca ipsa finis bonitate.

18 Sed contra est, quod ordo minus principalis analogati ad analogatum magis principale est duplex: alter enim est ordo dependentiæ, secundum quem analogatum minus principale definitur per ordinem ad magis principale, & ab eo denominatur, qui est proprius ordo analogatorum attributionis. Alter verò est ordo prioris, & posterioris secundum dignitatem, & excellentiam vnius supra aliud, & hic est ordo proprius analogatorum proportionalitatis, qua ratione, vt dixi, ens dicitur de Deo, & creaturis, & de substantia, & accidenti vtraque analogia, quia in analogato minus principali vterque iste ordo inveniunt: ex quo ergo media vt talia formaliter dicant ordinem, sicut & conducentiam ad finem, non sequitur solum analogati cum fine analogia attributionis, cum nōdum vt talia dicant ordinem dependentiæ, verum & ordinem prioris, & posterioris, propter dignitatem, & excellentiam finis supra media. Et nota, quod sicut sanum dividitur in animal, vinam, & medicinam, sic ab Aristotele, & D. Thoma dividitur bonum in honestum, vtile, & delectabile: si ergo hæc diuisio boni est

analogia sola analogia attributionis, sicut divisio sani, sequitur, quod sicut sanitas intrinsicè duntaxat invenitur in animali, paritèr bonitas duntaxat intrinsicè invenitur in honesto, quia in prædicta divisione sicut importatur sanum, quod est animal contrapositivè ad vitium, & medicinam, sic importatur bonum, quod est finis, seu honestum contrapositivè ad vitium, & delectabile. Imò absolute loquendo, ratio analogia analogia solius attributionis solùm intrinsicè residet in vno analogato: cum ergò certum sit in delectabilibus, & nedùm in honesto esse bonitatem intrinsicè, haud dubium, quod sunt analogata analogia etiam proportionalitatis. Alia sunt loca D. Thomæ, in quibus videtur apertè docere in medijs nullam esse bonitatem præter utilitatem ad consequendum finem; sed in prædictis locis loquitur de medijs, quæ purè negativè influunt in finem, removendo scilicet impedimenta ad illius consecutionem, de quibus in resolutione sequenti.

19 Tertiò obijcies ratione: utile ad finem non habet appetibilitatem ratione sui, sed ratione solius finis: igitur nec habet bonitatem ratione sui, sed solùm est bonum bonitate finis. Consequentia est bona, nam bonum, & appetibile idem in presenti sunt. Antecedens autem probatur: primò auctoritate D. Thomæ quæst. 24. de Verit. art. 6. vbi tenet: *totà ratio appetibilitatis eius, quod est ad finem in quantum huiusmodi est finis.* Secundò ratione: nam si utile vitale ratione sui haberet appetibilitatem, etiam gratia sui, & non solùm finis gratia appeteretur; at vitale solùm gratia finis appetitur: ergò. Maior pa-

tetur;

ret: nam hoc ipso, quod utile ut tale habeat appetibilitatem, ponendæ sunt in illo duæ appetibilitates, ex quibus vnâ necessariò convenit illi ratione finis: ergò alia conveniret illi gratia sui. Minor verò probatur: nam appetibilitas ratione, seu gratia sui est appetibilitas finis, non mediij ut mediij: ergò medium ut tale nequit appeti gratia sui.

20. Hoc est præcipuum fundamentum, cui nititur Mag. Ferre, sed ex dictis manet solutum: nam distinguimus primum antecedens: utile ad finem non habet appetibilitatem ratione sui subjective, & ut *quod*, nego antecedens: formalem, & ut *quo*, concedo antecedens, & eisdem terminis distinguo consequens. Ad probationem ex D^r Thoma responderetur, vel quod D. Thomas loquitur de medijs, quæ purè negativè influunt in affectionem finis, vel intelligendum esse de tota ratione appetibilitatis formali, quæ propria est finis, seu obiecti specificativi voluntatis, scilicet autem materiali, & tali subjective, quod & patet ex locis in favorem nostræ sententiæ adductis. Ad probationem à ratione dico, quod sicut bonitas utilis ut talis quamvis ei intrinseca non ei convenit, nisi per ordinem ad finem, sic nec ei convenit appetibilitas, nisi propter finem, seu gratia finis. Undè non sequitur in eo ponendas esse duâs appetibilitates, formalitèr loquendo, sed vnâ veluti conflatam ex bonitate intrinseca mediij, & ex bonitate finis, veluti ex subiecto *quod*, & *quo*: sicut lucidum, quod est obiectum visus, constituitur ex colore, & luce.

21. Tandem obijcies: nam si in medio reduplicativè ut tali inveniatur intrinseca bonitas,
C
actus

actus terminatus ad medium ab illo speciem caperet; esset que formalitèr distinctæ speciei ab actu terminato ad finem, etsi essent distincta media respectu vnus, & eiusdem finis, electiones illorum ad præfatum finem essent formalitèr specie diuersæ; hoc autem manifestè videtur falsum: ergò in medijs vt talibus non est bonitas intrinseca distincta à bonitate finis. Consequentia est bona, & antecedens probatur: nam si aliquis intendens occidere Petrum eligat ad hunc finem ensẽ, vel lapidem, intentio, & electio, quæcumque illa sit, eiusdem speciei sunt, nempe homicidij: ergo.

22

Sed actum terminatum ad medium, qualis est electio, esse specie distinctum ab actu terminato ad finem, qui est intentio, mihi est evidens; cum prædicti actus inspiciant obiecta formalitèr distincta, qualitèr medium vt tale distinguitur specie à fine vt tali; in omnium enim sententia medium vt tale est via ad finem, & finis vt talis est terminus medijs; unde electio immediatè, & in recto respicit medium, finem verò mediatè, & in obliquo; è contrà verò intentio finem respicit immediatè, & in recto, & solum immediatè, & in obliquo respicit medium: vtpotè intentio est de fine vt consequendo per media, sicut & electio est de medijs vt conducentibus ad affectionem finis. Et hoc independentèr ab eo, quod in medijs sit intrinseca bonitas distincta à bonitate finis. Ex quo enim in medijs non sit distincta bonitas à bonitate finis, solum sequitur electionem, & intentionem non distingui specie respectivè ad voluntatem, secus verò inter se, vt patet in pluribus actibus cuiuslibet alterius potentia, quæ inter se specie distinguntur, & rela-

relatè ad potentiam solùm distinguntur materialiter, quia ratio formalis, *sub qua* potentiæ est eadem: immò quia obiectum tribuens speciem alicui potentiæ non potest non contineri intra obiectum specificativum illius potentiæ, ut patet ex Metaphisica, potius nos, ex quo electio est actus voluntatis specie distinctus ab intentione finis, inferimus, media etiam formalitèr ut talia contineri sub obiecto voluntatis, proinde que ut sic habere bonitatem distinctam à bonitate finis.

23 Hinc ergò in forma concedimus assumptum. Ad probationem in contra respondetur, quod sicut in medijs præter bonitatem intrinsecam ponimus simul bonitatem extrinsecam finis, ex parte huius bonitatis illi actus sunt eiusdem speciei, sicut finis est vnus, & idem; inter se tamen, seu specie materialitèr sunt specie diversi. Vel dicatur, quod licèt finis in se, & absolutè sit idem, ut tamen connotat media illa, est distinctus: namque diversitas mediorum refunditur in finem: quippè finis non intenditur, nisi ut consequendus per media, & sic adhuc illud homicidium ut exercendum per ensẽ, vel lapidem est specie diversum, licèt absolutè, & in se sit idem. Et statim se offert exemplum in motu recto, & obliquo ad eundem terminum, qui terminus licèt absolutè sit idem, in ratione terminest specificè diversus, quia connotat motus specie diversos; immò media comparantur ad finem, sicut motus ad terminum: quippe sunt illius causæ efficientes. Hinc etiam si medium est malum, quamvis finis aliàs, & secundum se sit bonus, efficitur

formaliter malus propter mali-

tiam medij.

RESOLVTIO II.

MEDIA VERO, QUAE
 negativè tantùm influunt in ac-
 quisitionem finis, tanquàm illius
 impedimenta removentia, non
 habent aliam bonitatem præ-
 tèt bonitatem
 finis.

24

ITA etiam Eminentissimus Aguirre,
 & à fortiori omnes, qui medijs
 formaliter ut talibus denegant
 bonitatem à bonitate finis condi-
 stinctam, ut tenent Suarez, Alvarez, Gregorius Mar-
 tinez, & alij. Est tamen contra cæteros oppositum
 absolutè asserentes. Et fundatur primò ex D. Thoma,
 qui locis aliquibus negat medijs ut talibus bonitatem
 condistinctam à bonitate finis, nec possunt melius cõ-
 formari, ut diximus resolutione præcedenti, nisi di-
 cendo in alijs locis locutum fuisse de medijs, quæ po-

frivè influunt in affecutionem finis tanquàm illius cause efficientes; in alijs verò solùm de medijs negativè in eam influentibus; nempè tanquàm removementia impedimenta, quæ tali affecutioni obstare videntur. Et in primis in primo Ethicorum lect. 9. sic habet: *est aliquid, quod appetitur, non propter aliquam formalem bonitatem in ipso existentem, sed solum in quantum est vile ad aliquid, sicut medicina amara.* Paret autem medicinam amaram solùm esse medium vile negativè, & per modum removementis prohibens sanitatē. Hoc idem docet i. p. q. 5. art. 6. ad 2. sic: *utilia dicuntur, quæ non habent in se, undè desiderantur, sed desiderantur solum ut sunt ducentia in alterum finem, sicut sumptio medicinae amara.* Hæc enim licet utilis ad finem consequendum non habet in se, undè desideretur, proindè que nec bonitatem propriam à bonitate finis distinctam, quia solùm est utilis negativè, non positivè influens in affecutionem finis.

25

Ratione autem fundatur ab aliquibus absolutè asserentibus media omnia nullam habere bonitatem propriam, & intrinsecam, ex quo prædicta media talis conditionis sunt, ut sublata bonitate finis, nullatenùs maneat bona, quamvis ipsa media non varientur intrinsicè: ergò nullam aliam bonitatem habent præter bonitatem ipsius finis. Probant assumptum: quia eadem potio amara, quæ relatè ad hominem infirmum, eaque indigentem dicitur bona, sicut & sana, relatè ad hominem benè valentem est mala, & nociva: ergò ablata bonitate finis potio amara desinit esse bona absque vlla sui intrinseca variatione.

26 Hoc tamen fundamentum displicet: quia multum probat, siquidem probat potentiam amaram ablata bonitate finis non solum non esse intrinsicè bonam, verum nec intrinsicè vtilem, utpotè respectu hominis benè valentis potius est nociva. Undè facile posset responderi, quod sicut ablata bonitate finis potio amara manet intrinsicè utilis, etiam manet intrinsicè bona, non relatè ad omne subiectum, sed per ordinem ad subiectum congruum; sicut venenum nobis nocivum est, scorpionibus autem vtile, & bonum, ut ait Augustinus.

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

OBIICIUNTUR, ET

solvuntur argu-
 menta.

28 **C**ONTRA hanc resolutionem so-
 lutam se offert unicum argu-
 mentum: quod nempe præ-
 ter dicta media illam remotionem
 causant per suam intrinsicam entitatem realem,
 quæ est positivè & intrinsicè bona. Sed respondetur,
 quod remotio illa non conducit ad executionem finis,
 vel perficiendum appetitum, nisi quatenus remotio
 est, seu carentia impedimentorum: ergo licet alias re-
 motionem illam, vel carentiam causent positivè per
 propriam entitatem, seu virtutem, causando scilicet
 ipsos effectus, qui remotioni prædictæ deservire pos-
 sunt; hæc tamen causalitas, vel influxus se habet per
 accidens, seu materialitèr respectu finis: ut potè si-
 nem non respiciant positivè, sed solum negativè, vel
 remotivè. Explicatur: in præsentis sermo procedit de
 medijs formalitèr ut media sunt; prædicta autem me-
 dia non sunt media formalitèr, quæ parte causati effec-
 tus, qui alias remouent impedimenta ad executio-
 nem finis, sed quæ parte formalissimè sunt ipsa remo-
 tio, & carentia predictorum impedimentorum: ergo
 tota illa causalitas, quæ influunt in ipsos effectus, alias
 remo-

removentes, non est causalitas illorum *ut media sunt*; sed præcisè qua parte prædictos effectus *causant ut removentes sunt*; ut sic autem non explicant bonitatem aliquam positivam, sed negativam, & quæ respectivè ad finem potius est carentia, & consequenter illa bonitas, quæ eis potest attribui, ex quo causant prædictos effectus, alias removentes, non eis convenit, quatenus formaliter media sunt, sed solum materialiter, & per accidens.

29

Confirmatur: namque bonitas, quam attribuimus medijs formaliter, est ipsa bonitas finis præcontenta intrinsicè in ipsis medijs, quæ sunt causæ efficientes illius, quippe causa efficiens non potest non præcontinere intrinsicè bonitatem effectus; media autem, de quibus loquimur, non causant efficienter positive bonitatem finis, licet causent efficienter positive ipsos effectus, quibus annectitur remociò impedimentorum ad affectionem illius: ergo ex huius causalitate solum valet inferri ipsa præcontinere intrinsicè bonitatem effectuum, quos positive causant, secus verò bonitatem finis, quæ sola est bonitas ipsorum *ut media formaliter sunt*.

30

Quod si quis intendat media ipsa, ex quo remonent prædicta impedimenta ad affectionem finis, eo ipso efficienter positive causant ipsum finem: contra est evidenter: quod inde sequitur, quod removens impedimenta ad introductionem animæ rationalis, eo ipso efficienter sic causet ipsam animam rationalem, & pariter removens impedimenta ad introductionem gratiæ, efficienter etiam causet ipsam gratiam, quod absurdum est, cum

tam

ràm gratia, quàm anima rationalis à solo Deo effi-
cientèr possit procedere.

RESOLVTIO III.

MEDIA ; QVAE IN SE
ipsis nullam habent entitatem
realem, nec habent intrinse-
cam bonitatem
realem.

32

HÆC resolutio est ex terminis
indubitata, quia hoc ipso,
quod prædicta media non
habeant entitatem intrin-

secam realem, nec habent bonitatem intrinsecam
realem transcendentalem, nec formalem: ergò nul-
lam. Antecedens quoad primam partem constat: nam-
que bonitas realis transcendentalis est passio, & pro-
prietas entis realis, cum quo convertitur: ergò quod
non habet intrinsecam entitatem realem, nec potest
bonitatem habere intrinsecam transcendentalem; vn-

Dde

dè sequitur nec habere bonitatem intrinsecam realem formalem, namque per id, per quod aliquid est bonum, & perfectum, quæ est bonitas transcendentalis, est alteri conveniens, quæ est bonitas formalis: deficiente ergò bonitate reali transcendentali, necessè est deficere bonitatem realem formalem, quæ in conveniētia ad alterum consistit. Hinc bonitas in prædictis medijs est solùm bonitas apprehensa, & duntaxat habens esse obiectivè in intellectu, sicut & sunt entia, in quantum accipiuntur ut entia in ratione. Quæ est doctrina expressa D. Thomæ supra quæst. 8. art. 2. ad 3. ubi sic habet: *dicendum, quod illud, quod non est ens in rerum natura, accipitur ut ens in ratione. Undè privationes, & negationes entia dicuntur. In quantum igitur sunt huiusmodi entia, apprehenduntur sub ratione boni, & sic voluntas in ea tendit; unde Philosophus dicit in 4. Ethicorum cap. 1. quod carere malo habet rationem boni.*

32 Sed dices: hinc sequi, quod dantur media, quæ formalitèr ut talia nec sint bona bonitate reali extrinseca finis, quippè sunt media, quæ respiciunt finem bonum bonitate purè apprehensa, & non vera, & reali, ut patet in exemplo à principio posito de eo, qui ut medium ad non patiendum dolores eligit non esse, seu mori, ubi finis est solùm carentia dolorum, quæ reverà non est bona, sed solùm apprehenditur ut bona. Sed respondetur concedendo sequelam: similia enim media nedùm ab intrinseco non sunt bona bonitate vera, & reali, verùm nec ab extrinseco, scilicet bonitate vera, & reali finis propter eandem rationem, quia nempe finis sæpè est a nobis fictus, & purè apprehensus ut talis; re tamen vera nec est finis, sicut

nec ens, & consequenter nec bonus. Quæ etiam est doctrina expressa D. Thomæ loco citato in corpore, ubi sic habet: *Ad hoc igitur, quod voluntas in aliquod tendat, non requiritur, quod sit bonum in rei veritate, sed quod apprehendatur in ratione boni.* Et propter hoc Philosophus dicit in 2. Philosophorum textu 31. *quod finis est bonum, vel apparens bonum.* Id est verum, vel purè apprehensum.

OBI; CIVNTVR, ET solvuntur argu- menta.

33

CONTRA nostram resolutionem possunt obijci argumenta, quibus Mag. Ferre intendit nullum medium importare bonitatem intrinsecam. Namque propterea medium importaret bonitatem intrinsecam, quia importat utilitatem intrinsecam; at inde non sequitur: ergò. Probatur minor: namque bonitas intrinseca in medijs separabilis est ab utilitate intrinseca: ergò ex intrinseca utilitate non infertur intrinseca bonitas. Antecedens probat in medijs, de quibus in præsentì loquimur: namque in eis invenitur intrinseca utilitas, & non intrinseca bonitas. Sed respondetur, quod sicut in eis

non invenitur intrinseca realis bonitas, sed solum apprehensa; sic nec in eis invenitur intrinseca realis utilitas, sed solum apprehensa: namque pariter sicut in eis non est intrinseca realis bonitas, quia non sunt entia realia, sic quia non sunt entia realia, nec in eis potest esse intrinseca realis utilitas. Et sic quod probatur, est, intrinsecam veram, & realem bonitatem separabilem esse ab utilitate pure apprehensa, non vero si sit vera, & realis utilitas, ut loquimur in prima resolutione.

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

35 Secundo objicies, & est replica contra precedentem solutionem: namque Deus ordinat permissionem peccati ut medium ad humilitatem predestinati tanquam ad finem proximum, & ad gloriam tanquam ad finem remotum; unde communiter docetur permissionem peccati in predestinatis esse effectum predestinationis; sed in predicto medio utilitas, sicut & bonitas non potest esse pure apprehensa: ergo est vera, & realis, cum tamen permissio peccati sit carentia, seu subtractio auxiliorum ad vitandum peccatum, & sic comprehenditur sub medijs, de quibus loquimur. Probatur minor: namque Deus in
per-

permissione prædicta non apprehendit non vtile ad modum vtilis, nec non bonum ad modum boni, aliter efficeret entia rationis contra sententiam Thomistarum: ergò vtilitas, & bonitas est vera, & realis.

36 Sed in primis Deum efficere entia rationis, est plurimum Thomistarum, quam defendi in Logica, loquendo de entibus rationis consecutis, seu resultantibus ex modo intelligendi, qua ratione dicitur Deum efficere respectus ideales comparando essentiam suam ad res, quatenus eam cognoscit ut diversimodè imitabilem à creaturis: licet non possit efficere entia rationis adinventa, quæ efficiuntur cognoscendo rem aliter, ac est in se, nedum ex modo cognoscendi, sed etiam ex parte rei cognitæ, quæ proindè involvunt imperfectionem ex parte cognoscentis. Sicut ergò Deus comparando essentiam suam ad creaturas, format respectus diversos rationis, quibus in Deo multiplicantur ideæ; sic paritèr ordinando permissionem peccati in bonum prædestinati apprehendit ex modo concipiendi eam ut vtilem, & consequentèr ut bonam ad prædictum finem.

37 Deindè in alia opinione etiam communi Thomistarum, quod Deus nullum efficit ens rationis, dicendum est, quod sicut Deus quamvis compareret essentiam suam ad res, quæ reverà non est comparata, non efficit ens aliquod rationis, sic quamvis ordinet permissionem peccati ad bonum prædestinati, quæ reverà non est ordinata, non propterea efficit ens rationis, sed tam vna, quam altera comparatio est pura denominatio extrinseca in prædictis medijs ex divina cognitione procedens, quod sufficit ad

nostrum intentum: nempe quod in prædictis medijs non sit utilitas, vel bonitas aliqua realis intrinseca, sed solum apprehensa, sive ex ea resultet ens rationis, si est cognitio humana, sive non, si est cognitio divina.

DVBIVM II.

VTRVM INTERMEDIA

verè, & propriè obtineant rationem finis, seu causæ finalis?

NOMINE intermediorum intelligimus media, quæ interveniunt inter primum movens, seu causam efficientem, & ultimum finem, quæ sunt in duplici differentia: nam alia in se habent intrinsecam bonitatem honestam, vel delectabilem, sicut potio sapida, vel dulcis, sanitas, & virtus; alia vero ultra bonitatem utilem nullam habent aliam bonitatem, ut potio amara, purgatio, seu attenuatio humorum: & quidem omnia ista intermedia fines communiter nuncupantur respectivè ad media anteriora, constat

constat que ex Sacris Litteris, ex D. Thoma, & Philosopho: namque ad Thimoteum 5. dicitur: *finis præcepti charitas*; charitas autem intermedium est inter hominẽ, & Deum, qui est finis ultimus, & ex illo: *reportantes finem fidei vestra, salutem animarum vestrarum*: quæ salus etiam ordinatur ut medium in Deum finem ultimum.

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

3 Quod inquirimus ergò est, an prædicta intermedia sint propriè, & strictè fines? Pro cuius resolutione notandum est finem dici dupliciter: vno modo in larga acceptione, sumpto nimirum sine pro termino, & in hac lata acceptione haud dubium etiam, quod omnia intermedia sint fines: namque dubitari non potest, quod unum medium terminet ordinationem alterius, nam hoc non est aliud, quam

quàm vnum medium ordinari ad alterum : & paret organa medicinz ordinari in confectionem ipsius v. g. potionis, potionem que ordinari in purgationem, hanc in attenuationem humorum, attenuationem autem humorum ordinari in sanitatem, ac tandèm sanitatem in virtutem, & virtutem in Deum, & sic necessariò supponendum est omnia huiusmodi intermedia esse fines in lata acceptione; in stricta autem acceptione finis supra prædictam terminationem, seu ordinationem addit, quod eius gratia aliquid fiat, namque hæc est eius definitio, proinde que quod sit per se, & ratione sui appetibilis, aliter si solùm appetibilis sit ratione alterius, non gratia sui, sed gratia alterius aliquid fit, proinde que licèt terminet ordinationem alterius ad se ipsum, non erit finis in stricta acceptione. His suppositis duplex solùm in præsentii dubio versatur difficultas, prima procedit de intermedijs habentibus intrinsecam bonitatem honestam, vel delectabilem;

secunda de his, quæ ultrà bonitatem utilem non habent aliam bonitatem.



RESOLVTIO I.

INTERMEDIA, QVÆ
 vltra bonitatem vtilem habent
 bonitatem honestam, vel delec-
 tabilem, verè, & propriè ob-
 tinent rationem finis, seu
 causæ finalis.

4 **E**ST contra Gabrielem, Grego-
 rium, Vazquez, Suárez, & alios
 recentiores; eam tamen tenēt
 communiter Theologi, & fun-
 datur primò ratione à priori desumpta ex D. Thom. 5.
 Ethicorum lectione 9. vbi hæc habet verba: *Est enim*
aliquid, quod appetitur non propter aliquam bonitatem for-
malem in ipso existentem, sed solum in quantum est vtile ad
aliud, sicut medicina amara; est autem aliquid, quod est ap-
petibile propter aliquid, quod in se habet, & tamen appe-
titur propter aliud, sicut medicina valdè sapida. Quod
etiam docet 1. part. quæst. 5. art. 6. ad 2. vbi in eo

E

disting

distinguit honesta ab vtilibus : quod honesta dicuntur, quæ in se ipsis habent, vnde desiderentur. Et quæst. 19. art. 2. asserendo, quod in his, quæ volumus propter finem, tota ratio movendi est finis, ponit exemplum: nam qui vult sumere potionem amaram, nihil in ea vult, nisi sanitatem, & hæc est solum, quæ movet eius voluntatem; secus autem est in eo, qui sumit potionem dulcem, quam non solum propter sanitatem, sed etiam propter se aliquis velle potest.

5 Ex quibus ratio à priori nostræ resolutionis sic formatur : nam finis in stricta acceptione est illud, cuius gratia aliquid fit, gratia autem illius potest aliquid fieri, quod est per se, & ratione sui appetibile; illud autem est per se, & ratione sui appetibile, quod per se, & ratione sui est bonum honestum, vel delectabile : ergò de primo ad ultimum, si intermedia sunt talia, quod in se sint intrinsicè bona, sive bonitate honesta, vt virtus, sive delectabili, vt potio sapida, erunt per se, & ratione sui appetibilia, gratia que ipsorum potest aliquid fieri, & consequenter strictè, & propriè rationem finis obtinere.

6 Secundò fundatur nostra resolutio ratione desumpta ex D. Thoma infra quæst. 12. art. 2. in corpore, vbi probat, quod etsi intentio semper sit finis; non tamen oportet, quod semper sit vltimi finis; vnde patet, quod loquitur de fine propriè, & strictè, nam de hoc solum est intentio, vt ab electione distincta. Ratio ergò D. Thomæ est desumpta ex analogia motus voluntatis ad motum localem, & procedit sic: *intentio respicit finem, secundum quod est terminus motus voluntatis; in motu autem potest accipi terminus dupli-*

stiter; uno modo ipse terminus ultimus, in quo quiescitur, qui est terminus totius motus: alio modo aliqua medium, quod est principium alicuius partis motus, & finis, vel terminus alterius, sicut in motu, quo itur de A. in C. per B. C. est terminus ultimus; B. autem terminus, sed non ultimus, & utriusque potest esse intentio: unde etsi semper sit finis; non tamen oportet, quod semper sit ultimi finis. Hæc ratio est D. Thomæ, quæ ad nostrum intentum evidentè concludit: namque D. Thomas assimilat motum voluntatis ab uno medio in ultimum finem per aliquod intermedium motui locali, quo itur per A. in C. per B. proinde que intermedium in motu voluntatis est, sicut B. in motu locali; at B. in motu locali secundum D. Thom. est terminus partis motus, licet in eo non quiescatur, sed sit principium alterius partis motus: ergò in motu voluntatis intermedium erit terminus partis motus: licet in eo voluntas non quiescat, sed potius sit principium alterius partis motus, quatenus per eum voluntas transit in ultimum finem: cum ergò aliundè sit bonum ratione sui, bonitate nimirum honesta, vel delectabili, & nihil aliud requiratur ad finem strictè, nisi quod terminet ratione propriæ bonitatis, erit verè, & propriè finis, quantumvis voluntas in eo non sistat, sed transeat in ulteriorem finem. Undè quod aliquid terminet appetitum ratione sui, ita ut in eo voluntas quiescat, est proprium solius finis ultimi; qui propterea dicitur terminus totius motus.

7

Pro cuius adhuc maiori intelligentia sunt etiam notanda verba Divi Thomæ loco citato ad 3. quod procedebat, quod sicut intentio respicit fi-

nem, ità & fruitio; sed fruitio semper est ultimi finis; ergò & intentio. Et respondet: quod fruitio importat quiddam quietem, qua est in fine; quod pertinet solum ad ultimum finem, sed intentio importat motum in finem, non autem in quietem; undè non est similis ratio. Si ergò intentio importat motum in finem, non verò in quietem, id est necessario: ergò de ratione finis strictè talis non est, quod in eo sistat, vel quiescat appetitus, & consequenter non est, quod sit ultimus, sed potest esse intermedius.

8

Tertio fundatur nostra resolutio etiam ex doctrina D. Thomæ hic art. 4. ubi per analogiam ad causas efficiètes probat in finibus per se subordinatis non dari processum in infinitum, sed necessario deveniendum esse ad ultimum: nam sicut causa secunda efficiens non operatur, nisi mota à prima, propterea causa prima remota, secunda operari non potest: sic remoto primo movente, qui est finis ultimus, cætera ei subordinata movere non possunt. Ex quibus sic per eandem analogiam fundatur tertio nostra resolutio: namque causa secunda efficiens, quamvis à prima dependens, ei que subordinata, est tamen verè, & propriè causa: ergò à simili finis intermedius, quamvis ab ultimo dependens, ei que subordinatus, erit propriè finis, seu causa finalis. Confirmatur: namque propterea secundum Vazquez causa secunda efficiens, quamvis à prima in causando dependens, ei que subordinata, est verè, & propriè causa, quia habet intrinsecam virtutem, ratione cuius potest in effectum influere: at intermedium, de quo loquimur, habet etiam propriam, & intrinsecam bonitatem, ratione cuius potest

est verè, & propriè in media anteriora influere movendo: ergo quamvis à fine ultimo dependens, ei que subordinatum, erit verè, & propriè causa finalis.

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

10 Tandem fundatur nostra resolutio: obiectum virtutis moralis ut tale est finis illius verè, &

propriè; non ultimus : ergò intermedius. Consequen-
tia patet, & minor negari non potest : nam cum obie-
ctum virtutis moralis sit creatum, & vltimum finem
constituere in creatura sit peccatum mortale, vel ad-
minus appetitus inordinatus, & peccaminosus, iam
actus ergà eum tendens non esset actus virtutis, sed
vitiij; maior verò probatur, tùm ex Aristotele 2. Ethic-
orum cap. 4. vbi expressè habet obiectum, & honest-
tatem virtutis propter se ipsa apperenda esse, & non
ad aliud referenda, & intelligitur de non relatione ad
alium finem proximum, namque ad finem vltimum
ordinari, docet 1. Ethicorum cap. 7. Tùm etiam nam
negari non potest obiectum virtutis moralis esse
obiectum honestum vt tale; àt bonum honestum vt
tale est finis, non verò medium, quia bonum vt
honestum non cadit sub electione, sed solùm vt vti-
le: ergò.

OBI;CIVNTVR, ET solvuntur argu- menta.

II **C**ONTRA nostram resolutionem
obijcies primò diffinitionem
finis ab Aristotele traditam
secundo Ethicorum cap. 3.
iuxta Archiopolis translationem, nempè finem esse,
cuius

cuius gratia cetera sunt, id est omnia præter ipsum; sed hæc diffinitio solum fini ultimo convenire potest: ergo. Dices, Aristotelem solum diffinivisse finem dicendo: *finis est, cuius gratia*. Et illa particula *cetera* fuit addita ab Archiopo; vnde debet intelligi, cuius gratia aliquid, vel cetera sunt, quo modo comprehendit tam finem ultimum, quam intermedium. Sed contra est: nam lib. 1. Ethicorum cap. 7. Aristoteles expressè ponit illam particulam, namque explicans naturam boni ait esse: *cuius gratia cetera sunt*; bonum autem, & finis idem sunt. Item 2. Metaphisicæ cap. 2. ut probet in finibus non dari processum in infinitum, cum diffinit: *quod non est alterius gratia, sed cuius gratia cetera*.

12 Respondetur dupliciter, primò in his duobus locis solum Aristotelem loqui de ultimo fine, namque ut D. Thomas & cæteri Commentatores exponunt, in Ethicis solum agitur de ultima felicitate: & in 2. Metaphisicæ, ut argumentum supponit, intendit non dari processum in infinitum in finibus, sed necessariò deveniendum esse ad ultimum, nam ultimo remoto intermedium movere non potest; & ad hoc probandum inducit diffinitionem finis ultimi, nimirum: *quod non alterius gratia, sed cuius gratia cetera*. Secundò respondetur, quod licet Philosophus in utroque loco agat de fine in communi, ut abstrahit ab ultimo, & intermedio, nihil contra nos: nam tunc illa particula *cetera* non debet intelligi, ut in argumento exponitur, id est omnia præter ipsum, hoc est cetera absolute, & simpliciter; sed debet intelligi de cæteris proportionatè, seu accommodatè, & respectivè, nimirum

rùm de cæteris, vel absolute, & simpliciter, quod est proprium finis simpliciter ultimi, vt est Deus respectu iusti, & bonum inordinatum respectu peccatoris: vel de cæteris intrâ determinatam seriem, vel artem, quod est proprium finis ultimi secundum quid, vt est salus respectu medicinæ: vel in vniversum de cæteris, id est de omnibus, quæ assumuntur ab operante in ordine ad finem, seu ipsius gratia, quælibet illa sint, quod est proprium etiam finis omnino intermedij, id est, qui nec est finis vltimus absolute, & simpliciter, nec secundum quid, sed adhuc intrâ determinatam seriem, vel artem est finis, & medium.

13

Sed dices: licet sic exponi valeat Philosophus in 1. Ethicorum non tamen in 2. Metaphisicæ: nam ibi nedum dicit finem esse, cuius gratia cætera fiunt, sed quod nec ipse sit alterius gratia; at quodlibet intermedium eo ipso est alterius gratia: non ergo iuxta Philosophum potest obtinere verè, & propriè rationem finis. Respondetur, quod intermedium est alterius gratia in quantum medium, non in quantum finis, sed prout sic potius cætera in eum ordinata sunt gratia ipsius, & ipse nullius gratia. Sed adhuc dices: Philosophus loco citato intendit non dari processum in infinitum in finibus, sed necessariò deveniendum esse ad vltimum, quia si non est finis vltimus, nō remanet aliquid, cuius gratia aliud fiat; at hoc est falsum iuxta nostram doctrinam, siquidem adhuc remoto fine vltimo maneret intermedius: ergo. Respondetur negando minorem: nam, vt in principio solutionis insinuavimus, remoto fine vltimo intermedius movere nō potest vtpotè ab illo dependens, ei que subordinatus

ordinatus : qua etiam ratione remota causa prima efficiente, secunda operari non potest, ut patet ex dictis fundamento tertio.

14 Obijcies secundò : sequitur ex nostra resolutione Deum agere propter creaturam tanquam propter finem ; hoc est contra D. Thomam 1. parte quaest. 19. art. 5. ubi ex professo probat, quod voluntari Divinae non est assignare aliquam causam finalem, cum tamen si creatura esset finis respectu divinae voluntatis, nedum esset finis per modum rationis finalis, ut est divina bonitas propter identitatem cum illa, sed etiam per modum causae finalis propter realem distinctionem ab illa : ergò. Probatur sequela : nam iuxta nostram doctrinam licet obicit rationi finis ultimi, quod ordinetur in aliud, non tamen rationi finis intermedij : ergò quod Deus velit creaturas omnes propter se ipsum tanquam propter finem ultimum, non obest, quod unam velit propter aliam tanquam propter finem intermedium. Confirmatur : Deus unam creaturam ordinat in aliam, v. g. foenum in pasca, pasca in pecora, pecora in homines, homines in univrsum, ac tandem univrsum in se ipsum, quia omnia propter semetipsum operatus est Deus : si ergò non obest ad rationem finis, quod creatura ordinetur in alium finem, dummodò in ipsam alia praevidè ordinentur, eo ipso pasca erunt finis foeni, & pascorum pecora ; & pecorum homines, & hominum univrsum, ac tandem univrsi Deus, & consequentè Deus, qui unam creaturam ordinat in aliam, eam ordinat in aliam ut in finem, & ità eam vult propter aliam ut finem, nam unum velle propter aliud ut finem non est aliud, quam

quàm eum ordinare in aliud vt in finem.

15

Ad argumentum, & confirmatio-
nem respondetur ex doctrina D. Thomæ loco in ar-
gumento citato in corpore; vbi concludit: *quod licet
Deus omnia velit in sua bonitate, nihilominus vult ea, qua
sunt ad finem ordinari in finem: vult ergò hoc esse propter
hoc, sed non propter hoc vult hoc.* Hinc dicimus, quod
Deus purè propter suam bonitatè vt finem vult quid-
quid vult, quod non tollit, Deum velle vnum esse
propter aliud vt finem, licèt tollat, quod Deus prop-
ter vnum velit aliud: namque cum dicitur propter hoc
vult hoc, *ly propter* appellat supra verbum *vult*, ac prop-
terea denotat finem respectu diuinę voluntatis, ac si
diuina voluntas moueatur ex eo ad volendum aliud,
quod impossibile est, si sit creatum, aliàs bonum crea-
tum ingrederetur obiectum motiui diuinę volun-
tis, hoc que ab eo dependeret, & specificaretur. Cum
verò dicitur vult hoc esse propter hoc, *ly propter* se te-
net obiectivè, & sic appellat non supra verbum *vult*,
sed supra volitum propter aliud, & sic denotat finem
respectu illius, non verò respectu diuinę voluntatis.
Iuxta quam doctrinam Theologi in materia de prædes-
tinatione distinguunt inter Deum propter merita velle
conferre gloriam, & velle cōferre gloriam propter me-
rita: in prima enim *ly propter merita* appellat supra velle,
& facit sensum, quod diuina voluntas ex meritis præ-
uisis mouetur, vt his potius, quàm alijs velit conferre
gloriam, & sic est falsa; in secunda verò *ly propter me-
rita* appellat non supra velle, sed supra verbum confe-
rre, quod significat actum potentię executivę, & est
obiectum diuinę dilectionis, & facit sensum, quod
Deus

Deus ex sua misericordia, vel bonitate motus vult ab æterno conferre gloriam in tempore per modum premiij, & coronæ, & consequenter post merita prævita, & sic verissima est; à simili ergò. Undè sequitur, quod licet Deus vnâ creaturam ordinet in aliam vt in finem intermedium, non propterea eam vult propter aliam vt finem, ità vt *ly propter* denotet finem etiam intermedium diuinæ voluntatis, sed solum finem ipsius creaturæ, quæ ad aliam ordinatur.

16

Obijcies tertio: de ratione finis strictè sumpti est, quod sit per se, seu propter se appetibilis, & quod gratia eius aliquid, vel cætera fiant: ergò & quod non sit propter aliud appetibilis; sed intermedium eo ipso est appetibile propter aliud: ergò non propter se, & consequenter rationem finis in stricta acceptione subire non potest. Minor subsumpta eû consequentia est evidens, antecedens autem supponitur ex dictis, & prima consequentia probatur primò: nam idem est Deum esse à se, àc non esse ab alio, & similiter idem est substantiam esse per se, àc non esse in alio: ergò pariter idem est finem esse appetibilem per se, àc non esse appetibilem propter aliud, seu per aliud. Secundò: nam appetibile propter se, & propter aliud comparantur tanquàm bonum absolutum, & respectivum; sed idem nequit esse absolutum, & respectivum bonum: ergò nec appetibile propter se, & propter aliud. Maior probatur; nam quia appetibile propter se eo ipso habet bonitatem absolutam, secundum quam absolutè, & sine ordine ad aliud appetibile est; appetibile autem propter aliud habet bonitatem relatam ad aliud, secundum quam nimirum solum est

appetibile quatenus utile, & conducens ad aliud comparatur: ergò ut bonum absolutum, & respectivum. Tertiò: nam quia creaturæ sunt volitæ à Deo propter suam bonitatem ut finem, solum sunt volitæ à Deo ut medium: ergò quia esse aliquid volitum ut finem, & ut medium repugnat.

17. Ad hoc argumentum respondetur, negando primam consequentiam: namque ex fundamentis allatis liquet nihil obesse intermedium esse appetibile propter se respectivè ad anteriora media ratione bonitatis intrinsicæ, quam in se habet, & esse appetibile propter aliud quatenus utile, & conducens ad alterius consequentiam: sicut & nihil obest, quod causa secunda efficiens sit causa per se respectu effectus ab ea producti, & simul effectus causæ primæ, quatenus per eam producitur: & paritèr quod principium intermedium speculativum sit per se principium respectu conclusionis per eam demonstratæ, & simul conclusio respectu primi principij, per quod ut conclusio demonstratur. Undè quod finis sit talitèr appetibilis propter se, quod non propter aliud, est proprium finis ultimi, qui ut ait D. Thom. est terminus totius motus; non verò finis intermedij, qui solum est terminus partis motus: undè bonum honestum simul est finis virtutis moralis, & ex natura sua ordinatur in Deum auctorem totius honestatis ut in finem ultimum. Ad primam probationem in contra respondetur, quod idem est Deum esse à se, & non esse ab alio: quia est à se adæquatè, sicut adæquatè est Deus, id est sub nulla ratione est creatura: immò si esse ab alio intelligatur ut à principio originis, filius in Divinis, & similiter

Spiritus Sanctus dicuntur esse à se quantum ad naturam, vel essentiam, & esse ab alio quantum ad personam, nam Filius est à Patre, & à Patre, & Filio Spiritus Sanctus. Similiter idem est substantiam esse per se, & non esse in alio, quia adæquatè est per se, id est, sub nulla ratione est accidens, cuius proprium est esse in alio: immò species intelligibilis, quia in esse entis est accidens, & in esse intelligibili est substantia, entitati- vè est in alio, & intelligibilitèr est per se: qua ratione etiam convincitur, quod quia finis ultimus simpliciter adæquatè propter se est appetibilis, non sit appetibilis propter aliud; secùs tamen intermedius, qui solum est appetibilis propter se ea parte, qua ordinationem aliorum ad se terminat ratione propriæ bonitatis, non tamen ea parte, qua vile, & conducens ad ulteriorem finem. Ad secundam probationem respondetur: quod appetibile per se, & appetibile propter aliud comparantur vt bonum absolutum, & respectivum secundum dici, & transcendentalitèr, non verò secundum esse, & prædicamentalitèr: nec enim bonitas medij est bonitas relata ad aliud secundum esse, id est, quod totum suum esse sit ad aliud se habere, alias nec vt sic dependeret à fine, nec eum respiceret vt sui causam, sed vt purum terminum, licèt autem idem non possit esse bonum absolutum, & respectivum secundum esse, & prædicamentalitèr, cuius oppositum probabilius mihi est, sicut & quod relatio prædicamentalis identificatur cum suo fundamento, potest tamen esse absolutum, & respectivum secundum dici, & transcendentalitèr, sicut entitas quælibet creata quantumvis absolutà dicit respectū transcendentalem ad Deum,

& scientia secundum esse est qualitas absoluta, & secundum dici est respectiva obiecti, à quo specificatur, sicut & potentia: quod etiam apparet in medio habente bonitatem honestam, vel delectabilem, per quam licet absoluta sit, est vtile, & conducens ad finis assequutionem, vt patet in medicina lapida. Ad tertiam probationem patet ex dictis ad præcedens argumentum, quod illud est: quod creatura non potest esse finis etiam intermedius respectu diuinæ voluntatis, quæ pendere non potest à bono creato, nec ei subordinari, seu ab illo specificari, secus tamen respectu voluntatis creatæ.

18

Obijcies quarto: finis strictè idem significat, quod vltimum, sed intermedia in ea serie, in qua intermedia sunt, non habent rationem vltimi: ergò nec rationem finis strictè. Confirmatur: iuxta regulam Theologorum finis est primum in intentione, & vltimum in executione, sed intermedium non est primum in intentione, cum supponat intentionem finis vltimi, nec vltimum in executione, cum possit sit causa efficiens vltimi finis: ergò.

19

Respondetur ad argumentum: quod finis strictè idem significat, ac vltimum, siuè respectu partis motus, vt est finis intermedius, qui proinde dicitur etiam vltimum secundum quid: siuè respectu totius motus, vt est finis vltimus simpliciter: & quidem finis etiam videtur significare idem, quod terminus, immò vltimum, & terminus pro eodem regularitè vsurpantur, & tamen à D. Thoma finis intermedius appellatur terminus alicuius partis motus, vt patet ex secundo fundamento: immò sibi obijcit idem argu-

argumentum ad probandum intentionem semper esse
 ultimi finis, quia intentio semper est finis, secundum
 quod est terminus, & terminus habet rationem ultimi
 finis, & respondet; quod terminus habet rationem ultimi
 finis, sed non semper ultimi respectu totius, sed quandoque
 alicuius partis motus. Quod etiam docet super Philoso-
 phum 2. Phisicorum cap. 3. ubi exponendo Philoso-
 phum asserentem omnia intermedia inter primum mo-
 vens, & ultimum finem esse fines, ait: *Et hoc inducit,
 ne aliquis credat, quod solum id, quod est ultimum, est causa,
 seu cuius gratia, propter quod nomen finis ultimum quod-
 dam videtur esse: est igitur omnis finis ultimum, vel simpli-
 citer, vel respectu alicuius.*

20

Ex his patet ad confirmationem:

finis namque adhuc intermedius est primum in inten-
 tione, & ultimum in executione, non absolutè, & sim-
 pliciter, id est, respectu omnium, hoc enim proprium
 est ultimi finis simpliciter; sed secundum quid, id est,
 eorum, quæ ad ipsum ordinantur: licet enim virtus
 non sit prima in intentione absolutè, & simpliciter, quia
 hæc est beatitudo, ad quam ordinatur, & similiter,
 nec sit ultima in executione, quia pariter beatitudo est,
 quæ ultimò assequitur, attamen respectivè ad sanita-
 tem, vel ad alia media in ipsam ordinata est prima in
 intentione, namque prius intenditur virtus, quàm sa-
 nitas: & similiter est ultima in executione, quia per
 sanitatem preparatur via ad virtutem.

21

Obijcies quintò, & urgentius: nam licet
 idem obiectum possit esse finis, & medium, ut ex dictis
 patet evidenter, ut tamè formaliter finis nõ est medium,
 nec ut formaliter est medium potest esse finis: ergò

nulla

nunquam verificatur, quod intermedium per se, & formaliter est finis, seu quod detur finis formaliter intermedium, sed solum materialiter, & per accidens, seu per materialem coincidentiam vtriusque respectus in eodem substracto: eodem modo, quo Logici dicunt in eadem natura salvari rationem specie subijcibilis per ordinem ad genus, cui subijcitur vt inferior, & rationem speciei prædicabilis per ordinem ad individua, de quibus prædicatur vt superior: & etiam eo ferè modo, quo dicunt Sumulistæ hoc substractum *homo albus* subinducere secundam intentionem totius, seu orationis imperfecte per ordinem ad partes, ex quibus componitur, & subinducere secundam intentionem partis, seu termini per ordinem ad propositionem, quam componit, quod idem asserunt de propositione respectivè ad suas partes, subiectum nimirum copulam, & prædicatum, & respectivè ad alteram propositionem, quam componit, vt hæc: *homo est animal*, componit hanc, *homo est animal*, est verum, cum tamen nunquam concedatur, quod oratio imperfecta, vel propositio sit formaliter, & per se terminus, sed solum materialiter, & per accidens, id est per aliud, nimirum per coincidentiam alterius intentionis in eodem substracto.

22

Antecedens autem præterquam quod colligitur ex hucusque dictis, probatur primò: nam intermedium est finis per ordinem ad anteriora media, quorum ordinationem terminat ratione proprie bonitatis, & est medium per ordinem ad vltiorem finem, ad quem ordinatur vt vtile: ergò vt formaliter finis non est medium, nec vt formaliter medium

dium est finis. Secundo: nam secundum D. Thom. 1. parte quæst. 5. art. 6. ad 2. divisio boni per honestum, delectabile, & utile, licet non sit divisio per oppositas res, est tamen divisio per oppositas rationes: ergo intermedium sub opposita ratione est finis, & medium, sicut sub opposita ratione est bonum honestum, & utile, & consequenter non erit finis formaliter intermedium, sed solum materialiter, quatenus eadem res est bonum honestum, & utile. Tertio: intermedium respectu actionis, cuius est finis, non est medium, nec respectu actionis, cuius est medium, est finis: ergo respectu actionis, cuius est finis non est finis intermedium, utpotè quia illa actio sistit in illo, nec transit in ulteriorem finem. Probaturs antecedens: intermedium solum respectu intentionis est finis, & solum respectu electionis est medium: namquè obiectum electionis est medium, sicut & obiectum intentionis est finis; sed intentio, & electio sunt actiones realiter distinctæ, utpotè quia intentio est radix, & causa electionis mediorum: ergo intermedium respectu actionis, cuius est finis, non est medium, nec respectu actionis, cuius est medium, est finis. Quarto: si motus sursum à terra continetur vique ad concavum lune, locus aeris nullo modo potest dici terminus illius, sed solum medium, eo quòd in illo ulterius progreditur, & in illo nec sistit, nec terminatur, sed potius transit in ulteriorem terminum: si ergo actio non sistat in intermedio, sed ulterius progrediatur ad ultimum finem, non potest intermedium respectu illius actionis habere rationem termini, & consequenter nec finis: quod si in eo sistat, & terminetur, iam non est finis intermedium,

sed ultimus, sicut locus aeris esset terminus ultimus respectu motus sursum in eo terminati, & ultra non progredientis.

23

Propter hoc argumentum Gregorius Martinez convincitur ad asserendum finem intermedium esse finem, verificari solum materialiter, quia nimirum intermedium solum habet rationem finis respectu actionis, vel artis in ipso manentis, non autem respectu alterius transcuntis per tale medium, & in hoc solum ponit distinctionem inter ultimum, & intermedium finem, quod ultimus simpliciter sub nulla formalitate, & respectu nullius actionis potest habere rationem medij; intermedium autem sub altera formalitate, & respectu rationem medij habere potest.

24

Hæc tamen sententia displicet ea parte, qua asserit finem intermedium esse finem, verificari solum materialiter, & primo quidem: quia coincidit cum sententia Vazquezij, quam omnes Thomistæ impugnant: nam etiam Vazquez non negat, quod intermedium, quod respectu unius actionis, vel artis est medium, respectu alterius actionis, vel artis sit finis: siquidem expressè asserit, quod id, quod est medium, & gratia alterius appetitur, potest etiam habere aliquam bonitatem, ratione cuius appeti possit propter se, & ut finis; contendit tamen propriè, & formaliter nullum dari finem intermedium, sed omnem finem, si verè, & formaliter finis sit, & causalitatem finalem exercent, esse ultimum, vel simpliciter respectu omnium operationum operantis, vel in aliqua serie, & ordine determinato, in quo sistit aliqua actio, vel ars: ergo in nullo prorsus sententia illa distinguitur ab ista.

Dein:

Dubium II.

¶ I

25 Deindè impugnatur hæc sententia ex secundo fundamènto : namque intentio est finis formalitèr vt talis ; sed secundùm D. Thomam loco ibi citato intentio non est semper vltimi finis : ergò aliquandò est finis non vltimi, seu intermediij formalitèr. Et miror, quod iste Auctor convincatur ad hoc asserendàm exemplo motus localis fursùm, cum D. Thomas loco citato potius eo vtatur ad oppositum : namque ibi expressè distinguit terminum vltimum, in quo quiescitur, qui est terminus totius motus, & est v. g. concavum Lunæ designatum per C. & aliud medium, quod est principium vnus partis motus, & finis, vel terminus alterius, v. g. locus æris designatum per B. Sed iste terminus est formalitèr terminus secundùm D. Thomam, & non vltimus, siquidè non est terminus totius motus, nec in eo quiescitur : ergò potius exemplo convincitur finem intermedium esse formalitèr finem, & nedùm materialitèr.

26 Confirmatur : nam medicina sapida cum appetitur ab infirmo propter dulcedinem, quam habet in se, appetitur vt finis formalitèr, sicut & propter se, vt docet D. Thom. loco citato in primo fundamènto ; at tunc non appetitur vt finis formalitèr vltimus, quia nec voluntas infirmi, nec ars medicinæ sistit in ea, sed in sanitate : ergò vt finis formalitèr non vltimus, & intermedius.

27 Tandèm : nam in eodem sensu affirmant Thomistæ cum D. Thoma locis in cæteris fundamèntis præallegatis dari finem intermedium, in quo asserunt dari causas secundas efficientes, & principia intermedia speculabilia : & similiter in quo asserunt

obiecta virtutum moralium esse fines illarum; at causa secunda efficiens formaliter est causa secunda, & principium intermedium speculariter formaliter est principium intermedium, & similiter obiecta virtutum moralium formaliter sunt fines illarum, & non ultimi, siquidem ex natura sua ordinantur in Deum: ergo similiter fines intermedij iuxta mentem D. Thomæ, & Thomistarum sunt fines intermedij formaliter, & nedum materialiter.

28

Per oppositum Magist. Ildephonus Baptista ita asserit fines intermedios esse fines, formaliter verificari, quod non solum in eodem ordine rerum, sed etiam eodem actu possit quis appetere medicinam dulcem, & propter se, & propter salutem, quod fundat in D. Thom. art. præcedenti ad 3. ubi ait: *quod idem actus numero, secundum quod semel egreditur ab agente, non ordinatur, nisi ad unum finem proximum, à quo habet speciem, sed potest ordinari ad plures fines remotos, quorum unus est finis alterius.* Cum ergo quis appetit medicinam dulcem propter delectationem, & delectationem propter salutem, & salutem propter virtutem, tunc actus est essentialiter in specie boni delectabilis, & secundario, & accidentaliter in specie salutis, & virtutis.

29

Deinde ratione hoc probat: nam si aliquid non habet rationem finis, nisi in illa serie rerum, seu respectu illius actus, in quo non habet rationem mediij, licet in alia serie, vel actu possit rationem mediij habere; sequitur, quod solus finis ultimus, qui saltem est ultimus in aliquo ordine rerum sit finis, atque adeo nunquam erit finis intermedius, vel proximus,

cuius

quius oppositum probatum manet conclusionibus precedentibus.

30 Sed sanè respondebit opposita sententia, quod nunquam erit finis intermedius formaliter, secus verò materialiter, & ad hoc sufficit, quod in alia serie, vel actu possit habere rationem mediij: tunc enim in eodem abstracto coincidit ratio finis, & ratio mediij, & consequenter est finis intermedius materialiter. Deinde iste Author non satisfacit argumento proposito, nempe, quomodo eodem actu possit appeti propter se medicina, & propter aliud, cum ista sint obiecta formalissimè distincta, sicut bonum honestum, & utile: vadè sub vna ratione terminat intentionem vt finis, & sub alia terminat electionem vt medium, cum tamen intentio, & electio sint actus realiter distincti.

31

Quod magis expressè docet D.

Thomas loco citato in quarto fundamento, namque ibi dicit: nihil prohibere, quod id, quod vt finis est in vna operatione, ordinetur ad aliquid vt ad finem, quomodo sub electione cadit. Et probat, ex quo finis se habet, sicut principium in speculativis; in speculativis autem nihil prohibet, quod id, quod est vnus demonstrationis principium, sit conclusio alterius demonstrationis, ex quibus sic argumentor: sic finis intermedius est finis, & medium, sicut principium intermedium est principium, & conclusio; at principium intermedium respectu diversi actus, nimirum diversæ demonstrationis, est principium, & conclusio: ergò & finis intermedius respectu diversi actus est finis, & medium. Hinc concludit D. Thom., quod quia sanitas in operatione

tionem medici se habet ut finis, sanitas non cadit sub electione medici, quia tamen ordinatur ad bonum anime apud eum, qui habet curam de anime salute, potest sub electione cadere: est ergo compertum in D. Thoma, quod finis ut finis solum cadit sub intentione, & ut medium sub electione, & consequenter, quod distinctis actibus attingitur intermedium ut finis est, ac ut utile, & medium est.

32 Nec obstat locus Divi Thomae, in quo ait, quod idem numero actus, secundum quod egreditur ab agente, potest ordinari ad plures fines remotos, quorum unus est finis alterius. Non, inquam, obstat, nam ibi non loquitur D. Thomas de actu voluntatis, qui est intentio finis, vel electio medij, etiam si unus, & idem actus sit intentio, & electio, sed loquitur de actu exteriori, qui potius est obiectum electionis, seu medium ordinatum in diversos fines, ut patet ex exemplo adducto a Divo Thoma de occisione hominis, quae potest ordinari ad conservationem iustitiae, & ad satisfaciendum irae. Et ex hoc licet idem sit actus secundum speciem naturae, est diversus secundum speciem moris, quia primo modo est actus virtutis, & secundo modo est actus vitij. Restat autem nunc videre, an cum actus exterior ordinatur in diversos fines, quorum unus est finis alterius, talis ordinatio fiat per unum, & eundem actum voluntatis, v. g. qui mortem subiit propter honestatem fortitudinis ut finem proximum, & propter gloriam Dei, ut finem ultimum, ordinatio haec in diversos fines sit eadem, taliter quod eodem actu, quo intenditur honestas fortitudinis propter se ipsam

ipsam ut finis, eligatur propter gloriam Dei ut medium? Et de hoc est quæstio.

33 Doctor autem Montefinos media via procedit; supponit namque intermedium ut medium attingi per electionem, ut finem tamen per intentionem; asserit tamen, quod licet electio medij, & intentio finis ultimi sint actus realiter distincti, electio tamen medij, & intentio finis proximi potest esse vnus, & idem actus secundum rem, licet diversus sit secundum rationem; itaque sicut in vno obiecto secundum rem, & est utilitas, & est honestas: ita vnus actus secundum rem potest tendere in illud obiectum sub vtraque ratione, & sic habere duas bonitates ex fine ultimo, atque proximo, ut qui suscipit mortem ex fine charitatis, talis actus in quantum electio sumit bonitatem ex fine ultimo, vnde habet bonitatem charitatis: & in quantum intentio ex fine proximo, & sic habet honestatem fortitudinis.

34 Iste modus dicendi poterat non leviter fundari, eo quod doctrina communis Thomistarum asserentium electionem medij, & intentionem finis realiter distingui, quia electio terminatur ad medium in recto, & ad finem in obliquo, è contra tamen intentio terminatur ad medium in obliquo, & ad finem in recto: hæc in quam doctrina est vera loquendo de electione medij realiter condistincta à fine, proinde que ortum habente ex intentione finis, ut medicina realiter distinguitur à sanitate, electio que illius ortum habet, ex intentione istius: namque hic electio, & intentio se habent ut effectus, & causa; secus tamen cum electio, & intentio sunt eisdem boni respectivè ad diver-

diversa, vt electio sanitatis vt mediij respectivè ad virtutem, & intentio ipsius vt finis respectivè ad medicinam: namque electio sanitatis vt medium respectivè ad virtutem non ortum habet ex intentione ipsius vt finis respectivè ad medicinam, nec se habet vt effectus illius, & sic non necessè est ab ea talitèr distingui. Et hinc patet doctrinam prædicti Doctoris adhuc se extendere ad electionem mediij, & intentionem finis non ultimi, dummodò vna ortum non habeat ex altera, & sint eiusdem obiecti, vel boni, vt patet in exemplo appposito.

35

Nihilominus tamen iste modus dicendi deficit primò: quia non rectè deducitur electionem, & intentionem eiusdem obiecti realiter identificari, ex quo in eodem obiecto honestas, & utilitas realiter identificantur: namque circa idem realiter obiectum possunt verificari actus realiter distincti solum penes diversas illius formalitates: sicut circa eadem media ponitur in voluntate electio, & usus activus, & circa eundem finem ponitur simplex complacentia, intentio & fruitio. Deinde, vt contra Ildephonsum Baptistã argumentabamur, principium intermediũ quamvis vnum realiter, vt principium, & vt conclusio, distincto realiter actu attingitur vt principium, & vt conclusio: item quamvis honestas, & utilitas realiter identificentur in eodem obiecto, hoc non obstat, quominus per vnum actũ attingatur vt honestum, quin attingatur vt vtile: aliter medicina sapida non posset non appeti propter dulcedinem, quin appetatur propter sanitatem: nec sanitas similiter posset appeti propter se ipsam, quin appeteretur propter virtutem, cuius

Dubium II.

57

ius oppositum experimur: ergo non obstante illa identitate, electio, & intentio eiusdem obiecti sunt actus realitèr separabiles, consequentèr realitèr distingui necessè est.

36 Tandem deficit iste modus dicendi, quia adhuc non satisfacit argumento: namque iste auctor fatetur, quod licet idem obiectum secundum rem sit honestum, & vile; ut tamen est honestum ratione distinguitur à se ipso ut vtili, & nedum ratione inadæquata, sed etiam adæquata: namque vile, & honestum sunt differentia opposita dividentes bonum ut sic: ergo semper est verum, quod intermedium formalitèr ut medium non est finis, nec ut formalitèr est finis, est medium, & consequentèr, quod non est finis formalitèr intermedium, sed solum identicè, & materialitèr,

37 Et ex his rejicitur etiam sententia aliquorum recentiorum in voce, & manuscriptis asserentium, quod in fine intermedio ratio huius est distincta à ratione medij, sed non adæquatè, quasi ratio finis non essentialitèr includat rationem medij, & ratio medij rationem finis, sed solum inadæquatè, seu penès diversa munera eiusdem formæ: ita ut sit finis, quatenus respicit medium, & medium, quatenus respicit vltiorem finem; ratio tamen obiectiva, & essentialis, secundum quam respicit medium, & finem, est eadem. Unde & probant finem intermedium verè, & propriè habere rationem finis ab exemplo secundi principij, quod verè, & propriè habet rationem principij: patet autem, quod secundum principium in ratione principij respectu sui effectus, & in ratione effec

tus respectu primi principij solum distinguitur penes diversos respectus inadæquatos: & est simile in dictione, & contemplatione, quæ in eadem cognitione distinguntur solum penes diversa munera, seu respectus: quia ut dicitio respicit verbum, & ut contemplatio obiectum: & similiter in relatione, quæ eadem essentialitèr respicit subiectum, & terminum: vnde cum dicitur, quod finis intermedius non terminat intentionem quateous medium, distinguendum est, & concedendum de fine intermedio secundum inadæquatum munus, seu respectum, & negandum secundum adæquatum.

38

Reijcitur, inquam, hæc sententia ex dictis: namque finis, & medium comparantur, ut bonum honestum, & utile; bonum autem honestum, & utile non distinguntur solum inadæquatè, sed adæquatè: namque, ut diximus, sunt differentia opposita dividentes bonum ut sic, ut patet ex D. Thoma. Deinde iuxta communem doctrinam Thomistarum intentio respicit solum in recto finem, & medium in obliquo, & vice versa electio: non ergo potest respicere finem, ut obiectivè, & essentialitèr, includentem rationem medij, nam tunc saltè obiectivè attingeret medium in recto. Tandem: si hoc ita est, quomodo D. Thomas asserit finem respectu operationis, cuius est finis, nõ posse esse medium, nec sub electione eadere: namque loquitur de fine intermedio, qui est sanitas; exemplum autem principij potius probat oppositum: nam diversa est demonstratio, qua attingitur principium intermedium, ut principium, & ut conclusio.

39

Magis autem accedit ad veritatem
solu-

solatio Lisboniensis, pro cuius intelligentia nota verba Aristotelis 1. Ethicorum cap. 7. lect. 23. vbi Philosophus hæc habet verba: *Cum itaque plures sint fines, & horum quosdam ob alios expectamus, omnino perspicuum est non omnes fines esse perfectos; ac finem optimum perfectum quid esse constat.* Circa quod D. Thom. lect. 9. sic habet: *Videntes esse plures gradus finium, quorum quosdam eligimus propter alios: vnde manifestum est, quod omnes isti fines sunt imperfecti; optimus autem finis, qui est ultimus, oportet, quod sit perfectus.* Ex quibus iste auctor sic peracutè concludit: nam apertè Aristoteles, & D. Thom. in ipsa ratione finis graduationem faciunt, dum quosdam fines dicunt esse alijs perfectiores, vltimum autem esse omnium perfectissimum: si ergo illos dicit fines imperfectiores, qui vltimi non sunt, sed ad vltimum ordinantur: ergo non solum materialitè, & vt media, sed formalitè, & vt fines subordinati sunt alijs, & sunt intermedij. Paret consequentia: quia in ipsa ratione formalitè finis non omnes æquales sunt, nec æquè perfecti, sed inæqualitatem habent; inæqualitas autem in subordinatione vnus ad alterum consistit vsque ad vltimum: ergo etiam in ratione finis non omnes sunt vltimi, sed quiddam intermedij, nempe subordinati: sicut inter causas efficientes, etiam in ipsa ratione formali efficiendi quædam sunt imperfectiores alijs, quia subordinatæ sunt superiori causæ.

40

Et vt percipiatur, qualitè intermedium possit nedum vt medium, sed formalitè vt finis alteri fini perfectiori subordinari, ponit exemplum in finibus secundarijs, qui subordinantur primario non vt media, sed vt fines minus perfecti, & tanquàm subor-

dinari fines appetuntur, sicut qui recitat horas, vel presentiam facit in Ecclesia, principaliter quidē propter cultum Dei, sed secundario propter lucrum stipendij; & tamen hæc sustentatio, & hoc stipendium non appetitur vt medium ad cultum Dei, sed vt per se appetibile, & deducendum, seu acquirendum ex illa recitatione, licet minus principaliter: ergò à simili finis intermedius poterit vt formaliter finis, & nedum vt medium fini alteri subordinari.

41 Rationem que à priori insinuat: namque finis intermedius est formaliter finis, quia bonus, bonitate, inquam, honesta, vel delectabili, ratione cuius est propter se appetibilis: ergò eum subordinari vt bonum est eum subordinari vt formaliter finem, proinde que hoc ipso, quod finis formaliter vt talis imperfectior est, seu minus bonus alio fine, ab eo que dependet, ei subordinatur, nedum vt medium, sed formaliter vt finis: exemplum que ponit in medicina sapida, quæ propter propriam dulcedinem appetitur, sed non ita vt dulcedo hæc non subordinetur alteri maiori bono, nimirum sanitati: vndè medicina sapida potest considerari, & vt medicina, & vt sapida: vt medicina subordinatur sanitati vt medium fini, vt sapida autem subordinatur ei vt bonum imperfectum perfectiori, proinde que vt finis imperfectus perfectiori fini: & idē est de sanitate respectu virtutis. Hinc est maximè considerandum, quod bonum adhuc honestum in quantum medium est, solum est vtile, vndè tunc non consideratur vt bonum honestum propria, & intrinseca honestate, sed solum honestate finis: cum ergò consideratur vt bonum honestum, tunc consideratur vt finis,

& consequenter cum consideratur ut subordinatum formaliter in propria honestate, consideratur formaliter ut subordinatum in ratione finis, & non in ratione medij.

42 Hinc etiam notat: quod licet intentio finis sistat in illo, sed non ut prima intentio, sed ut inferior, & secunda. Et addit, quod cum sic intenditur finis intermedius sub ea subordinatione ad perfectiorem finem, adhuc non tractatur de comparatione illius cum alijs medijs, aut inquisitione illorum, ut accipiatur, & appetatur, ut magis conducens ad affectionem illius finis, sed totum hoc se habet consequenter ad predictam intentionem, ita ut postquam quis appetivit illum finem intermedium sub ratione finis assequibilis, sequitur conducentiam mediorum ad finem consequendum considerare, & de eis inquirere, & consulere si plura sint, & ferri in talem finem non iam ut finem assequibilem, sed ut affectivum ultimi finis.

43 Dixi istum modum magis ad veritatem accedere, sed fateor difficillime percipi subordinationem hanc finis intermediij in ratione finis ad finem ultimum: namque subordinatio finis intermediij, illius que dependentia à fine ultimo non potest non esse in ordine ad illum ut causam finalem, siquidem non potest non esse in ordine ad illum ut finem ultimum; finis autem ultimus non exercet suam causalitatem finalem ergà finem intermedium, nisi quatenus medium est: namque non exercet suam causalitatem finalem ergà finem intermedium, nisi ut effectum illius, finis autem intermedium non est effectus finis ultimi, nisi quatenus

medium est: namque ut finis consideratur purè ut causa mediorum, quæ propter ipsum appetuntur. Quod si non inconvenient finem intermedium quatenus formalitèr est causa mediorum anteriorum esse effectum finis ultimi: cùm inconvenient quatenus finem formalitèr respectivè ad anteriora media esse medium paritèr respectu finis ultimi?

44 Quod si negetur subordinationem finis intermedij, illius que dependentiam à fine ultimo non posse non esse in ordine ad illum ut causam finalem: hoc eundem comprobari videtur ex communi axioma, quod omnis subordinatio, & dependentia debet esse in aliquo genere causæ: namque subordinari, & dependere est proprium effectus; sed subordinatio finis intermedij, illius que dependentia à fine ultimo non est in genere causæ efficientis, materialis, vel formalis, immò nos fatemur finem intermedium subordinari fini ultimo ut tali: est ergò hæc subordinatio in genere causæ finalis.

45 Deindè hic auctor fatetur, quod dùm intenditur finis intermedius adhuc non tractatur de comparatione illius cum alijs medijs: ergò non dùm intelligitur intermedium electum propter finem ultimum: in quo ergò fundatur illa subordinatio finis intermedij ad finem ultimum? Dices: fundari in eo, quod primò intenditur finis ultimus, & secundò intenditur finis intermedius. Sed contrà: nam non interveniente electione finis intermedij inter utramque intentionem, finem ultimum primò intendi, & secundò intendi finem intermedium non potest fundare subordinationem, & dependentiam unius finis ab alio: sicut qui primò intendit

tendit finem charitatis, & secundò delectationem ve-
 neream, non intendit delectationem veream, vt
 subordinatam charitati, quia inter vtramque inten-
 tionem non mediat electio vnius finis vt mediij in ordine
 ad alium finem; sed vterque finis disparatè terminat
 suam intentionem. Tandem: nam iuxta hunc aucto-
 rem finem intermedium subordinari in ratione finis fi-
 ni ultimo, est subordinari in ratione boni, nimirum vt
 minus bonum maiori bono: tunc inquiri, hæc subor-
 dinatio in ratione boni, vel est in ratione boni utilis,
 vel in ratione boni honesti? Si in ratione boni utilis, eo
 ipso non est in ratione finis, sed in ratione mediij: in ra-
 tione autem boni honesti non potest subordinari, & de-
 pendere à fine ultimo: namque bonum alteri subordi-
 natum est dependens ab illo, & vt tale formalitèr est
 propter illud; sed secundum nos bonum honestum, vt
 tale formalitèr non est propter aliud, alitèr vt tale for-
 malitèr effet vtile, & medium: ergo. Nec urget appe-
 ti adhuc in ratione boni honesti vt minus bonum: nam-
 que ex his, quæ quotidie appetimus, alia vt minora, alia
 vt maiora bona, non eo ipso appetimus minus bonum
 vt finem subordinatum maiori bono, & hoc idè, quia
 ex quo, vel disparatè appetimus minora, & maiora
 bona: ergo vt ordinatè ea appetamus, nimirum vt fi-
 nem non vltimum, & vltimum, vltra ea appetere vt
 minora, & vt maiora bona, oportet, quod vnum
 appetatur propter aliud, & vt medium propter fi-
 nem.

46 Ut ergò meam mentem aperiam, punc-
 to que huic satis obscuro satisfaciam, per oppositum di-
 co: quod intentio finis intermediij supponit finem et deo-

tionem vt mediij ad consequendum finem vltimum: ~~namque~~ intentio finis intermediij supponit intentionem finis vltimi, aliter hæc non erit intentio prima, nec vnde primò incipit motus; ex intentione autem finis vltimi immediatè procedit electio mediij proximioris, consequentè non immediatè procedit intentio finis intermediij, sed illius electio, id est, non volitio illius vt finis, sed vt mediij; hac autem volitione, seu electione mediij supposita, propter illud alia à voluntate eliguntur media, & sic intentio finis intermediij suimet electionem supponit exortam ex intentione finis vltimi. Dico ergò: rationem finis intermediij formalitèr saluari non in eo, quod intendatur vt medium, nec in eo, quod intendatur vt finis subordinatus, & dependens à fine vltimo, sed in eo, quod intendatur vt finis connotans, & præsupponens suimet electionem ortam ex intentione finis vltimi, proinde que connotans, & supponens suimet subordinationem, & dependentiam in ratione mediij à fine vltimo, ita vt hæc subordinatione in fine intermedio in quantum finis est importetur non in recto, sed in obliquo: vnde in fine intermedio vt finis est nullam in recto admittimus dependentiam, vel subordinationem ad finem vltimum, sed ex hoc præcisè, quod eam connotat, vel præsupponit in vi electionis antecedentèr habitæ, dicimus constitui in ratione finis non vltimi, seu mediantis inter primum agens, & finem vltimum, quod est esse formalitèr intermedium.

Ex his ergò facillimo negotio factissit argumento cum suis confirmationibus concedendo, quod licet idem obiectum possit esse finis, & medium;

Dubium II.

65

medium; ut tamen formalitèr est finis, non est medium, nec ut formalitèr est medium, est finis, paritèr que nec eodem actu, quo attingitur ut medium, attingitur ut finis, vel econtrà, & distinguo consequens: ergò nunquam verificatur, quod datur finis per se, & formalitèr intermedius, si nomine finis formalitèr intermedij intelligatur finis formalitèr non ultimus, sed medians inter primum movens, & ultimum finem, nego: si nomine finis formalitèr intermedij intelligatur finis formalitèr ut medium, concedo. Dices: idem est finis formalitèr non ultimus, ac finis formalitèr ut medium: namque si formalitèr ut finis non est medium, in eo quiescitur, & sic est ultimus. Respondetur negando antecedens, sed finis formalitèr non ultimus, & medians est idem, ac finis præsupponens, & connotans suimet electionem ortam ex intentione finis ultimi, nec ex quo finis non fit medium, sequitur, quod in eo quiescatur ut in ultimo simpliciter, id est, respectu omnis motus, & omnium ordinabilium; sed solum ut in ultimo secundum quid, seu respectu alicuius partis motus, & illorum, quæ immediatè ordinantur in ipsum: namque ad primum necesse esset, nedùm non esse medium, verùm nec electionem sui ut medij connotare, & præsupponere in ordine ad ulteriorem finem.

48

Sed contra hunc modum dicendi obiecta mihi fuerunt, primò argumentum factum contra Lisboniensè: quod finis non ultimus non potest non formalitèr ut talis subordinari fini ultimo, ab eo que dependere, sed ut sic subordinatus, & dependens à fine ultimo non potest non esse medium respectu illius, quia non potest non esse propter illum in genere

causæ finalis : ergò. Deindè secundùm nos sic se habet finis intermedius respectu finis ultimi, sicut causa secunda efficiens respectu primæ causæ : & similiter sicut principium intermedium specularabile respectu primi principij ; sed causa secunda efficiens adhuc in ipsa formali ratione causæ subordinatur primæ, ab ea que dependet : & similiter principium intermedium adhuc in ratione principij subordinatur primo, ab eo que dependet : ergò similiter finis intermedius adhuc in ipsa formali ratione finis subordinatur fini ultimo, ab eo que dependet.

49 Sed ad primum patet ex dictis contra Lisbonensem. Ad secundam verò fuit responsum dupliciter : primo, finem intermedium parificari cum causa secunda efficienti, & principio intermedio quātum ad hoc præcisè, quod sicut causa secunda efficiens quamvis secunda, & à prima dependens, ei que subordinata est per se, & formaliter causa : & similiter principium intermedium quamvis intermedium, & à primo dependens, ei que subordinatum est per se, & formaliter principium : sic finis intermedius, quamvis intermedius, & ab ultimo dependens, ei que subordinatus, est per se, & formaliter finis. Est tamen disparitas, quod causa secunda efficiens causat per virtutem participatam à prima causa : & similiter principium intermedium influit in conclusionem per virtutem demonstratam per primum principium : & consequenter causa secunda efficiens adhuc ut causa, seu in ipsa ratione formali causæ dependet à prima, ei que subordinatur, & propter eandem rationem principium intermedium adhuc in ratione principij dependet à primo, ei que

que subordinatur. Attamen finis intermedius non movet, vel finalizat bonitate participata à fine ultimo, sed bonitate propria, & sic licet aliàs qua parte est utile, & medium, quo modo movet, & influit gratia finis ultimi, sit ab eo dependens, ei que subordinatus; secus tamen quatenus formalitèr finis, seu in ipsa ratione formali finis secundi.

56 Deindè fuit responsum, quod causa secunda efficiens vt reduplicativè causa non dependet à prima, nec ei subordinatur, sed solùm vt specificativè est causa: namque causa secunda dependet à prima, quatenus ab ea producitur, & ab ea participat virtutem, ab ea que movetur; in eo autem, quod est, quodvis recipere virtutem, & moveri, comparatur ad primam causam vt effectus, non verò vt causa: nam causa dicitur potiùs, quatenus causat, movet, & dat esse effectui, licet verum sit, quod adhuc vt causa reduplicativè connotet, & præsupponat suimet subordinatiõnem, & dependentiam à causa prima, in cuius virtute operatur: & similitèr principium intermedium reduplicativè vt tale non subordinatur, nec dependet à primo principio: namque solùm ei subordinatur, & ab eo dependet, quatenus per eum demonstratur; vt sic autem est formalitèr conclusio, non verò principium, namque principium est respectivè ad alteram conclusionem per eum demonstratam: dicere autem, quod vt formalitèr est principium, est conclusio, est contra D. Thomam asserentem, quod respectu diversæ demonstrationis est principium, & conclusio, licet pariter verum sit, quod vt principium præsupponit, & connotat sui demonstrationem per primum principium,

& sic præsuppositivè, & de connotato est, & influit
 ut conclusio. Nec valet, quod ut principium inter-
 medium est veritas mediata, veritas autem mediata
 formaliter ut talis est conclusio. Non, inquam, valet:
 namque dicimus veritatem mediatam utrumque mu-
 nus exercere, & conclusionis respectivè ad primum
 principium, per quod demonstratur, & principij res-
 pectivè ad alteram conclusionem per eam demonstra-
 tam: unde solùm respectivè ad principium primum,
 per quod demonstratur, est conclusio, secus verò
 respectivè ad conclusionem per eam
 demonstratam.

* * *



RESOLVTIO II.

INTERMEDIA TAMEN,
 quæ ultra rationem utilis nullam
 habent intrinsecam bonitatem
 honestam, vel delectabilem,
 non sunt fines in stricta
 acceptione.

EST contra Iudephonsum Baptistam, Gonet, &
 alios; eam tamen tenent Lisbonensis, Mon-
 telinos, Martínez, & alij communiter, & fun-
 datur primo ex Aristotele 2. Ethicorum,
 cap. 3. & lib. 8. cap. 2. ubi dividit bonum in honestum,
 delectabile, & utile, & ait, honestum, & delectabile
 esse amabilia ut fines, utile autem nequaquam, & ubi
 magnorum moralium, cap. 2. etiam ait: *bonorum alia
 sunt fines, alia non, quemadmodum sanitas quidem finis est,
 causa autem sanitatis, id est, medicina ne utiquam finis est.*
 Dices cum Serra Aristotelem loqui de finibus perfec-
 tis, non verò imperfectis. Contra: nam fines Aristo-
 teles

tales etiam imperfecti sunt absolute fines, immò omnes fines intermedij sunt imperfecti, & solum ultimus est perfectus, vt patet ex locis allegatis resolutione præcedenti ad vltimum argumentum; sed Aristoteles solum bona honesta, vel delectabilia vocat absolute fines, secùs autem vtilia: ergò sentit non esse fines adhuc imperfectos in stricta acceptione.

52

Quod etiam expressè docet D. Thom. locis citatis in resolutione præcedenti: namque 1. Ethicorum, lectione 9. & 1. parte, quæst. 19. art. 2. loquendo de medicina amara, asserit non esse appetibilem propter se, sed solum vt vtilem. Et quæst. 5. art. 6. in corpore, & ad 2. vtilia distinguit ab honestis, & delectabilibus, ex quo non habent in se, vndè desiderantur, sed desiderantur solum vt sunt conducentia ad alterum: & ex his fundamentum à priori nostræ resolutionis desumitur: nam vtile vt tale non desideratur, nisi quatenùs ducens ad alterum; sed vt ducens ad alterum non desideratur vt finis, sed vt medium: ergò.

53

Confirmatur: nam, vt diximus præcedenti resolutione, licèt in eodem subiecto possit coincidere ratio mediij, & ratio finis, vt tamen est medium, non est finis, nec vt finis est medium, in quo omnes auctores conveniunt; est autem finis in quantum bonum honestum, vel delectabile, medium autem est in quantum vtile: ergò vt vtile non est finis: si ergò intermedium vltra rationem vtilis non habet in se bonitatem aliquam honestam, vel delectabilem, rationem finis strictè obtinere non potest. Si dicas: esse medium in quantum vtile comparatum ad finem; esse tamen finem in quantum vtile comparatum ad priora media

Dubium II.

71

media. Contrà : nàm vtile non dicitur aliquid per respectum ad anteriora media , sed per respectum solum ad finem : namque vtile idem est , ac conducens ad alterius consecutionem, vt patet ex D. Thoma.

54 Dices : quod vt vtile ad finem ab eo participat rationem boni honesti , vel delectabilis iuxta qualitatem finis , & ratione istius bonitatis participatæ finalizare possunt alia media , licet ea parte, qua purè vtilia solum comparentur vt medium ad finem. Contrà : nàm appeti ratione bonitatis participatæ à fine non est appeti ratione , & gratia sui , sed ratione, & graua finis ; àt hoc ipso non est finis strictè, de cuius ratione est , quod appetatur gratia sui , sed solum largè, quatenus ratione bonitatis participatæ à fine terminare potest ordinationem aliorum in se vt medium proximus fini : ergò. Deindè : medium solum eate- nus est bonum bonitate extrinseca finis quatenus est vtile ad consecutionem illius : ergo mouere ad electionem mediorum anteriorum quatenus bonum bonitate extrinseca finis , est ad illum mouere quatenus vtile ad consecutionem finis , & consequenter est mouere ad illum, quatenus medium proximus fini, non verò quatenus strictè finis.

55 Tandem fundatur nostra resolutio, & præcedens fundamentum roboratur : nàm vel media purè vtilia non habent bonitatem aliquam intrinsecam, sed solum extrinsecam à bonitate finis , sicut medicina dicitur sana à sanitate animalis , vt asserunt plures Thomistæ , & videtur doceri à D. Thoma, tum loco nupèr citato, dum ait, quod non habent in se, unde desiderantur, tum infra quest. 8. art. 2. dum lo-
quen-

quando de voluntate secundum quod nominat proprie actum, ait, quod est finis tantum: quia omnis actus denominatus à potentia nominat simplicem actum illius potentie, sicut intelligere nominat simplicem actum intellectus; simplex autem actus potentie est in id, quod est secundum se obiectum potentie: id autem, quod est propter se bonum, & volitum, est finis, unde voluntas est proprie ipsius finis; ea vero, quæ sunt ad finem, non sunt bona, vel volita propter se ipsa, sed ex ordine ad finem, unde voluntas in ea non fertur, nisi quatenus fertur in finem, unde hoc ipsum, quod in eis vult, est finis; sicut intelligere proprie est eorum, quæ secundum se cognoscuntur, scilicet principiorum; eorum autem, quæ cognoscuntur per principia, non dicitur esse intelligentia, nisi in quantum in eis ipsa principia considerantur.

In quibus fundat Medina cum alijs: quod in medijs solum est bonitas per accidens, & extrinseca, nimirum bonitas finis, ratione cuius solum appetibilia sunt, sicut paries solum visibilis est per accidens, seu ratione coloris. Vel prædicta media habent bonitatem intrinsecam condistinctam à bonitate finis, ut tenet maior pars Thomistarum cum eodem D. Thoma loco citato; dum loquendo de voluntate secundum quod nominat potentiam, ait: Sic se extendit, & ad finem, & ad ea, quæ sunt ad finem: ad ea enim se extendit unaqueque potentia, in quibus inveniri potest quocumque modo ratio sui obiecti; sicut visus se extendit ad omnia, quæ participant quocumque modo colorem; ratio autem boni, quod est obiectum potentie voluntatis, invenitur non solum in fine, sed etiam in his, quæ sunt ad finem. Unde evidenter colligitur media aliquo modo esse intrinsecè bona, seu habere aliquam bonitatem cōditiāctam à bonitate finis.

56

Nunc ergò si dicatur primum cum prima sententia, patet, quod gratia sui appeti non possunt: nam bonum est, quod omnia appetunt, ut ait D. Thom. 1. parte, quæst. 5. art. 4. si ergò per se, & ratione sui non sunt bona, sed per accidens, & ratione finis, per se, & gratia sui appetibilia non erunt: vnde in hac sententia media, ut talia, seu ut purè utilia non sunt obiectum per se voluntatis, sed solùm per accidens, ut paties est obiectum visus. Si verò dicatur secundum cum communiore sententia, adhuc isti auctores fatentur hanc intrinsecam bonitatem mediorum non esse absolutam, id est honestam, vel delectabilem, sed relatam, & utilem, consequenter talem per modum conducentis ad finem, & propter illum, quia nimirum consistit in quadam proportione, & coaptatione in finem, seu vi naturali ad causandum illum: sicut medicina habet vim naturalem ad temperandum humores, & restituendam sanitatem, quæ propterea licet sit de se sufficiens movere appetitum, sed non ad sui intentionem, sed solùm ad sui electionem pro fine consequendo: vnde tandem dicunt, quod media sunt obiectum per se voluntatis, sed non formale, sed materiale: namque adhuc sub illa intrinseca bonitate, sicut non movent ad sui intentionem, sed electionem, non movent, nisi ut stant sub fine, propter quem eliguntur, & sic iste solùm est obiectum formale, & comparantur finis, & media respectu voluntatis, sicut color, & lux respectu visus. Hinc interpretantur D. Thomam asserentem utilia dici, quæ non habent in se, vnde desiderantur, id est, quod non habeant in se, vnde desiderantur ut media, sed ut fines: quia nimirum bo-

nitas, quam habent in se, est solùm utilis subordinata, & dependens à fine, & sic verificantur verba D. Thomæ pro vtraque sententia: nàm vt media sint obiectum voluntatis, vt denominat potentiam, sufficit, quod sint bona aliqua intrinseca bonitate; vt tamen essent obiecta illius, vt denominat propriè actum, oporteret ea esse bona secundùm se, id est, absolutè, & vt finis.

OBI;CIVNTVR ; ET solvuntur argu- menta.

57

CONTRA nostram resolutionem obij-
cies primò locum Aristotelis lib. 2.
Physicorum, cap. 3. vbi postquam
dicit, quod finis est, cuius gratia,

vel causa, statim ponit exemplum: *Vt ambulandi sanitas,*
& huius reddit rationem, *propter quid enim ambulat? Dici-*
mus, vt sanetur, & sic dicentes opinamur assignare causam.
Et immediatè subdit, quod hoc modo quæcùmque
alia media sunt fines, & ponit exemplum in purgatio-
ne, potione, & organis, concludendo: *Omnia enim*
hæc finis gratia sunt. Quæ ferè eisdem terminis repetit
5. Metaphisicæ, cap. 2. Sed purgatio, potio, & orga-
na sunt media purè utilia respectu sanitatis: ergò.

58

Hunc locum nullus ex sectatoribus nostræ
sen.

sententiæ sibi obijcit. Et in primis loquendo de istis intermedijs purè vtilibus non est parvi pendenda interpretatio Vazquezij asserentis, ly *finis gratia* à Philologo non sumi in nominativo casu, ac si sensus sit prædicta in remedia esse fines, cuius gratia; sed in genitivo, ità ut sensus sit, quod illa intermedia sunt media ipsius finis, cuius gratia.

59 Secundò respondetur, quod licèt prædicta media non sint intrinsecè bona bonitate honestà, vel delectabili; sunt tamen sic bona extrinsecè, nimirum bonitate finis, ad quam ordinantur, & propter quem eliguntur, sicut medicina dicitur sana sanitate animalis, cuius est causa, & sic in eodem sensu possunt dici fines, cuius gratia, nimirum extrinsecè: namque si bonitas finis est bonitas, cuius gratia, hoc ipso, quod media sint bona extrinsecè bonitate finis, erunt etiam extrinsecè fines, cuius gratia. Quæ solutio fundatur in D. Thoma, qui exponendo verba Philosophi, sic ait: *addit, quod omnia, quæ sunt intermedia inter primum agens, & ultimum finem, omnia sunt quodam modo fines, sicut medicus ad sanitatem induendam extenuat corpus, & sicut sanitas est finis maciei, maciem autem operatur per purgationem, purgationem autem per potionem, & potionem autem preparat per instrumenta: unde omnia hæc sunt quodam modo fines, nam macies est finis purgationis, purgatio potionis, & potio organorum, & organa sunt fines in operatione, vel inquisitione organorum. Hæc D. Thom. vbi & in principio, & in fine eos appellat quodam modo fines, & ut ipsi contrarij exponunt, idem est, ac eos appellare fines nō intrinsecè, id est, ratione intrinsecæ, &*

proprię bonitatis, sed extrinsecę, & ratione bonitatis finis:

60

Sed dices: hoc sufficere, vt intermedia purè vtilia sint propriè fines, licèt non perfectè, sicut intermedia honesta, & delectabilia, sed imperfectè: nàm vt aliquid verè, & propriè influat in genere causę finalis, sufficit, quod influat virtute participata à alio, dummodo influat, & gratia eius aliquid fiat: vt patet à paritate causę instrumentalis efficientis, quę verè, & propriè est causa, licèt imperfectè, & tamen non virtute propria, sed virtute participata à causa principali influat.

61

Contra est: nàm non sic media prædicta influunt bonitate finis, sicut instrumentum influat virtute principalis agentis: paritas ergò est nulla. Probatür antecedens: nàm instrumentum influat virtute intrinsicè in ipso recepta, licèt participata, seu derivata à causa principali; sed intermedia non sic influunt, nimirum bonitate eis intrinsicè communicata à fine, sed solùm extrinsicè, quatenus est terminus illorum: non ergò intermedia sic influunt bonitate finis, sicut instrumentum influat virtute causę principalis. Quis enim dicat, media verè, & propriè influere bonitate finis, quia bonitatem finis respiciunt vt terminum, à quo proindè denominantur extrinsicè bona? Et sanè instrumentum non propriè influeret, si à causa principali virtutem intrinsicè non reciperet, sic nec propriè influebant Sacramenta Novę Legis ex defectu virtutis, sed solùm aliquo modo, & impropriè in quantum ad eorum præsentiam Deus causabat gratiam: ac tandem media, vt sic influentia bonitate finis, ad quem ordinantur, non ponunt in numero cum ipso fine. In

præ

præsenti autem loquimur de medijs, quatenus distinctis à fine, ad quem ordinantur, proinde que loquimur de medijs secundum eorum intrinsecam bonitatem, quæ nulla alia est præter bonitatem vtilem, in vi cuius finalizare non possunt, vt ostensum est.

62

Dices adhuc: Philosophum verbis relatis exemplificare primò finem in sanitate respectu deambulationis; ergò cum immediatè subdit, quod hoc modo quæcumque alia media sunt fines, in eodem sensu affirmat organa, potionem, & purgationem esse fines, ac finis est sanitas. Sed indè retorqueo argumentum: nam contrarij asserunt intermedia purè vtilia esse fines imperfectos, & nedùm respectivè ad finem vltimum, sed etiam ad fines intermedios, qui tales sunt ratione bonitatis honestæ, vel delectabilis: deindè etiam asserunt fines hos esse propriè fines ratione propriæ bonitatis; illos verò ratione bonitatis finis: ergò non possunt intendere eodem modo esse fines media relata à Philosopho, sicut est sanitas, cum hæc sit finis perfectus, & ratione propriæ bonitatis: ipsi ergò tenentur interpretari Philosophum, & sicut illum interpretari debent, dicendo parificare cætera intermedia cum sanitate quântum ad finalizare verè, & propriè, licèt non quântum ad finalizare perfectè, id est, ratione propriæ bonitatis: ità & nos eum interpretamur, dicendo: parificare cætera media cum sanitate, quântum ad finalizandum, non tamen quântum ad finalizare verè, & propriè, namque finalizare verè, & propriè est finalizare ratione propriæ bonitatis, & non alitèr. Actandem quid mirum Philosophum contrarium sensisse in Ethicis, ac in Phisicis, cum plane in Ethicis

Ethicis nobiscum sentiat, ut patet in locis relatis pro nostra conclusione.

63 Obijcies secundò; medium remotum, ut tale est, non habet convenientiam, & proportionem cum fine, nisi intercedente proximo medio, v. g. præparatio medicinæ solutivæ non habet proportionem cum salute, nisi mediante sumptione, & attenuatione humorum: ergò immediatè non ordinatur in salutem, sed in sumptionem, & sumptio in evacuationem tanquàm in finem, dependentèr tamen à salute in quantum intenditur sumptio, & evacuatio in quantum est causa salutis. Et confirmatur ex communi modo loquendi, quod vnum medium appetitur, & amatur propter aliud.

64 Respondetur argumentum probare prædicta media esse fines in larga acceptione sumpto sine pro termino: nam dubitari non potest vnum medium in aliud ordinari, vnum que terminare ordinationem alterius, ad quod sufficit bonitas intrinseca utilis, quælis est in potione, & purgatione; non tamen probare esse fines strictè: nam fines strictè vltra terminationem exposcit, quod gratia sui terminet, quod verificari non potest sine bonitate intrinseca honesta, vel delectabili: & sanè argumentum probat, quod sumptio, & evacuatio adhuc, ut est medium ad sanitatem sit finis, quod impossibile est, ut patet ex dictis. Ad confirmationem dicimus: vel quod ille modus loquendi verificatur solum de intermedijs honestis, & delectabilibus, secùs autem de purè utilibus: vel quod intelligitur de esse propter aliud tanquàm propter finem, sive proprie, sive improprie, sive extrinsece, sive intrinsece talem.

65 Obijcies tertio, & replicatur contra solutionem præcedentem: finis verè, & propriè est, cuius gratia aliquid fit; sed gratia secundi medij apponitur primum, & gratia tertij apponitur primum, & secundum, etiam si in tali medio solùm reperiat ratio utilis absque aliqua ratione boni honesti, vel delectabilis: ergò secundum, & tertium medium, & sic de reliquis, etiam si non habeant rationem honesti, vel delectabilis, propter quam perse appetantur, sunt fines verè, & propriè. Maior est ipsa definitio finis, minor verò probatur: nam primum medium ita fit gratia secundi, quod si secundum posset esse absque primo, non apponeretur, v. g. cum quis deambulat, vt attenuet humores, & salutem consequatur, si posset humores attenuare, & sic consequi salutem absque deambulatione, non deambulare: ergò ideo deambulat, vt humores attenuet, seu gratia attenuationis humorum.

66 Sed hoc argumentum nullam addit difficultatem supra præteritum, sed solùm maiorem explicationem: concedimus ergò maiorem, & negamus minorem. Ad probationem dicimus, quod vt primum medium fiat gratia secundi, non sufficit, quod si secundum posset esse absque primo, primum non apponeretur: sed ulterius, quod secundum ita terminaret ordinationem primi, quod primum posset in eo sistere, & quiescere, secundum que ad ulteriorem finem non ordinari, vt videtur est in portione sapida, gratia cuius præparantur organa: quia ita organorum præparatio ordinatur ad illam, vt in ea possit sistere ratio dulcedinis, & delectationis. Quod si ita primum ordinatum ad secundum, quod in eo sistere non posset, eo ipso ordi-

natur

natur ad illud purè vt vtile ad alium finem, & consequenter non propter illud, seu gratia illius, sed gratia illius finis, respectu cuius vtile est. Quod verò si secundam medium posset esse absque primo, primum non apponeretur, non arguit primum poni gratia secundi, sed solum primum non proportionari fini, nec ad illum conducere, nisi mediante secundo. Fatemur autem subordinationem in his, quæ sunt merè vtilia, quia ordine quodam eligimus, & exequimur illa propter finem, sicut propter sanitatem tanquam propter finem eligimus deambulationem, & attenuationem humorum, sed ordine quodam, nimirum primò attenuationem, quæ est medium proximius, & deinde deambulationem, quæ est medium remotius, nimirum conducens media attenuatione, & ordine executionis vice versa, nimirum primò deambulationem, quæ est causa attenuationis humorum, & deinde attenuationem humorum, quæ immediatè causat sanitatem.

67 Obijcies 4. Tunc est vera causa finalis, quando iuterroganti; propter quid facimus aliquid, respondetur propter hoc v. g. cum medicus interrogatur propter quid infirmo dat potionem, & extenuat humores, respondet, vt sanetur, & sic sanitas est vera causa finalis; sed ad prædictam interrogationem non solum respondemus per finem vltimum in aliquo genere, sed etiam per finem intermedium, etiam qui nullam habet bonitatem præter vtilem: ergò etiam ille est verè finis, seu causa finalis. Consequentia est bona, & maior est Aristotelis 2. Phisicorum, cap. 3. & 2. Metaphisicæ; cap. Minor verò probatur: si enim medicus

Medicus interrogetur, propter quid præparat medicinam rectè respondebit, vt sumatur : & si interrogetur, propter quid sumitur, rectè respondebit, vt attenuetur : & si tandèm interrogetur, propter quid attenuatur, rectè respondebit, vt sanetur : ergò sumptio est finis præparationis : & attenuatio præparationis, & sumptionis, & sanitas omnium.

68 Respondetur : quod *ly propter* non semper denotat causam finalem, seu finem, cuius gratia, Verbum enim dicitur in Symbolo Incarnatum propter salutem hominum, & tamen salus hominum non est finis, cuius gratia Incarnationis Verbi, sed solùm finis effectus : similiter Deus dicitur amare homines propter ipsos, quia in eo est amor amicitiae ergà homines ; & tamen *ly propter* tunc non denotat finem, cuius gratia, seu finem *qui*, sed solùm finem *cui*, & utilitatis : pariter de peccatore dicitur, quod peccat propter se ipsum ; & tamen ipse non est finis *qui*, seu cuius gratia sui peccati, sed hoc est proprium commodum, vt tenet verior sententia. Dicimus ergò, quod in rigore *ly propter* interrogat de causa finali : vndè medicus interrogatus propter quid præparat medicinam, in rigore philosophico debet respondere, vt sanetur infirmus sumendo illam, & media illa attenuando humores : undè respondendo non sic, sed modo relato in argumento, non rectè respondet in rigore philosophico ; at tamen non faciendo vim in verbo communiter respondetur per *ly propter* denotando causam finalem, vel solùm terminum utilitatis ; solùm autem potest responderi per *ly propter*, denotando causam finalem, cum terminus, propter quem est bonus bonitate honesta, vel

delectabili; secus autem si solum bonus sit bonitate
utili.

69. Obijcies tandem : quod secundum D.
Thomam 1. parte, quest. 5. art. 4. bonum importat
rationem finis, nam bonum est, quod omnia appetunt,
& loquitur de fine strictè : namque ibi inquit, vtrum
bonum habeat rationem cause finalis ; at media, etiam
purè utilia intrinsicè sunt bona, vt supponimus : ergo
etiam sunt fines strictè. Respondetur : quod D. Tho-
mas non dicit bonum esse finem, sed bonum importa-
re rationem finis, quod solum verificatur de bono ab-
soluto, quale est bonum honestum, vel delectabile;
secus autem de bono utili, & respectivo, vt ipse D.
Thomas alijs in locis testatur, & patet ex
dictis in secundo funda-

mento.



DVBIUM III.

VTRVM VNVS, ET
idē homo pro eodem tempore
possit habere, seu appetere duos
fines vltimos totales, &
adæquatos?

SUPPONIMVS cum D. Thoma hic
art. 4. in finibus per se subordina-
tis non posse dari processum in in-
finitum, sed deveniendum necessa-
riò ad vnum finem vltimum, propter quem cæteri ap-
petantur, alitèr nūquàm finis inciperet movere ad agē-
dum, cum finis proximus movere non possit sine vl-
timo, sicut nec causa secunda sine prima: vnde nec
vnquàm homo appeteret propter finem, & quidem
certum est vnum, & eundem hominem posse simul ha-
bere, & appetere plures fines non vltimos, sicut appe-
tit medicinam propter sanitatem, & sanitatem propter
virtutem, hanc quæ propter Deum.

2

Deindè notandum finem vltimum,

La

alium

alium esse absolutè, & simpliciter talem, alium verò secundum quid talem. Primus est ille, qui absolutè ad nullum alium finem ordinatur, sed potius omnia alia ordinantur in ipsum; secundum quid autem est ille, qui solum intra determinatam seriem, vel artem ad alium non ordinatur, sed potius omnia ad talem artem, vel finem pertinentia ordinantur ad illum, absolute tamen non omnia ad illum ordinantur, id est, quæ sunt extra talem artem, vel seriem, & ipse adhuc extra illum ordinem ordinatur ad alium. Exemplum primi est Deus respectu iusti, qui se, & omnia sua refert in illum; secundi verò est sanitas respectu medicinæ, ad quam omnia in illa arte ordinantur, & salus ad nullum alium; absolutè tamen, & extra artem ordinari potest ad virtutem ab eo, qui curam habet de salute animæ: ac tandem virtus ipsa ordinatur ad Deum: in præsentem ergò loquimur de ultimis finibus absolutè, & simpliciter talibus; haud dubium enim, quod possit idem homo simul, & pro eodem tempore plures alios fines ultimos habere, sicut ut medicus appetit sanitatem, ut cupidus pecuniam, ut ambiciosus honorem, ac tandem ut paterfamilias educationem prolis.

3 Notandum est tertio: quod de fine ultimo possumus loqui dupliciter, vno modo quantum ad ipsam rationem ultimi finis; alio modo quantum ad ipsam rem, in qua hæc ratio ultimi finis constituitur: in præsentem ergò non loquimur de fine ultimo in primo modo accepto, ut sic enim supponimus non posse multiplicari, sed necessario esse vnum, nimirum bonum ut sic, seu beatitudi-

rudinem in communi : loquimur ergò de fine ultimo in secunda acceptione , in quo sensu Philosophi eum multiplicarunt , alij ponentes eum in voluptate , alij in quiete , alij in bonis naturæ , alij tandem in virtute.

4 Item ratio ultimi finis in secunda acceptione , nimirum pro re , in qua constituitur , alter est verus , vt Deus , alter confictus , seu apparens , quem nimirum sibi operans constituit , licet reverà ratio ultimi finis in eo non inveniatur , vt sunt divitiæ , honores , venerea , & alia huiusmodi , in præsentì ergò sermo procedit de fine ultimo , sive vero , sive aparente.

5 Ulterius inquirimus , àn possit simul habere plures ultimos fines totales , & adæquatos , nam successivè loquendo est experientia competentum , eos posse habere : vt iustus , dum perseverat in gratia , habet Deum pro ultimo fine , & dum mortalitèr peccat , habet pro ultimo fine creaturam , seu bonum commutabile : & similiter citra dubium est posse simul habere plures ultimos fines partiales , & inadæquatos , sicut & beatitudinem constituere in pluribus rebus , vt in plurimum constituunt , qui illam extrà Deum quærunt. Undè iuxta D. Thomam hic argumento primo quidam eam posuerunt in voluptate , in quiete , in bonis naturæ , & in virtute , & responder D. Thom. *quod omnia illa plura accipiebantur in ratione unius boni perfecti ex his constitutè ab his , qui in eis ultimum finem ponebant.*

6 Tandem notandum : quod plures fines ultimos vnum , & eundem hominem simul intendere

dere, potest stare multipliciter; primo, ita ut vtrumque intendat formaliter: secundo, ita ut vnum intendat formaliter, & alterum virtualiter: tertio, ita ut vnum intendat actualiter, & alium habitualiter: quarto, ita ut eos intendat disiunctivè, hoc est, illum, vel istum, ita ut quolibet illorum sit contentus. Iuxta has ergo quatuor acceptiones, quatuor in præsentì versantur difficultates: vnde fit

RESOLVTIO I.

VNVS, ET IDEM HO-
mo non potest simul, & pro eo-
dem tempore habere duos fi-
nes vltimos totales, & adæqua-
tos, ita ut vtrumque inten-
dat formaliter.

7 **E**ST communis Theologorum, & fundatur quadruplici ratione D. Thomæ hic art. 5. quarum primam tradit in argumento *sed contra*, & est huiusmodi: *illud, in quo quiescit aliquis, sicut in vltimo*

ultimo fine, hominis affectui dominatur, quia ex eo totius vite sue regulas accipit: unde de gulosis dicitur; quorum Deus venter est, quia scilicet constituunt ultimum finem in delicijs ventris; sed sicut dicitur *Matthæi 1. Nemo potest duobus dominis servire, adinvicem scilicet non ordinatis: ergò impossibile est esse plures ultimos fines unius hominis adinvicem non ordinatos.* Hæc ratio est efficacissima: namque quod finis ultimus, totalis, & adæquatus dominetur totalitèr, & adæquatè voluntati, patet eo, quod eum super omnia diligit, omnibus que alijs præfert, sicut iustus Deum verum ultimum finem super omnia diligit, eum que omnibus præfert, pariter que gulosus ventrem, quem ut Deum habet: & hinc, ut ait *D. Thom.* ex eo vite sue regulas accipit, quia omnia in eum ordinat, omnia que propter eum amat: si ergò nemo potest duobus dominis servire, scilicet Deo, & mammonæ, id est, Deo, & divitijs, sed aut unum diligit, & alterum contemnet, impossibile est etiam habere plures ultimos fines totales, & adæquatos, sed vno habito alterum respicere necessè est. Hinc *Caietanus* ad hunc locum subtilitèr notat: *non dicit, non potestis habere Deum, & divitias, sed non potestis servire Deo, & divitijs: utique enim iustus habet Deum, & divitias; non tamen servit divitijs, sed solum Deo, cui divitias subijcit, sicut omnia sua: servire ergò divitijs est eas ad Deum non ordinare, sed in eis ut in ultimo fine quiescere, eis que satiari, quod veritas prima testificatur esse impossibile.* Nec valet, hinc solum sequi non posse hominem habere simul Deum, & creaturam tanquam ultimum finem totalem, & adæquatum; secus verò plures creaturas; namque cum
apud

apud contingentem sibi vltimum finem in creatura illa sit ei vt verus Deus, vt gulofo venter iuxta præfata verba Apostoli: pariter repugnat ex eadem ratione hominem habere duplicem finem vltimum, quorum alter sit verus, & alter apparens; ac repugnat simul habere duplicem finem apparentem.

8 In corpore verò articuli primam rationem tradit sic: cum vnumquodque appetat suam perfectionem, illud appetit aliquis vt vltimum finem, quod appetit vt bonum perfectum, & completivum sui ipsius: vnde Augustinus dicit 19. de Civitate Dei: finem hominum nunc dicimus non quod consumitur, vt non sit, sed quod perficitur, vt plenè sit: oportet igitur, quod vltimus finis ita impleat totum hominis appetitum, quod nihil extra ipsum appetendum relinquatur, quod esse non potest, si aliquid extraneum ad eius perfectionem requiratur: vnde non potest esse: quod in duo sic tendat appetitus, ac si vtrumque sit bonum perfectum ipsius. Ratio planè demonstrativa, & deducta ex ipsa ratione, & quidditate vltimi finis simpliciter, seu totalis, & adæquati, qui propterea sic dicitur, quia in eo taliter quiescit appetitus, vt per illum totaliter, & plene satiesur, & compleatur, consequenter que non restat bonum aliud requirendum ad sui perfectionem: implicatio ergò est in terminis, quod simul aliud requiratur: namque tunc & esset finis vltimus adæquatus, & non esset, pariter ac si linea duplici termino terminaretur.

9 Sed dices finem vltimum esse bonum perfectum, & completivum appetentis, est quidem verum de fine vltimo vero, vt est Deus, secus verò de fine vltimo apparente, & conficto: experient-

perientia enim comprobatur, quod luxuriosus ponens finem ultimum in venere, non eo ipso videt se per eius affecutionem satiatur, & plenè perfectum, quin potius multoties videt se dehonorem, & pauperem: nec similiter ambitiosus ponens finem ultimum in honore satiatur, ita ut alia non appetat, nimirum pecunias, & in summa venter impiorum dicitur insatiabilis; Proverbiorum 12. Præterea ex consequentia D. Thomæ solùm efficaciter concluditur, quod finis ultimus ita impleat totum hominis appetitum, quod nihil extra ipsum appetendum relinquatur, tanquam de necessitate requisitum ad ipsius perfectionem, ut patet ex verbis immediatè subiunctis: *quod esse non potest, si aliquid extraneum ad ipsius perfectionem requiratur*: ergo non concludit ita implere hominis appetitum, quod nihil extra ipsum appetendum relinquatur non de necessitate requisitum; sed ad melius esse ex arbitrio, & voluntate sua, quamvis demus esse superfluum.

10 Sed contra primum stat: quod licet reverà finis ultimus confectus non sit bonum perfectum, & impletivum appetentis, sicut reverà non est finis ultimus; ex suppositione tamen, quod apprehenditur, & iudicatur practicè ut finis ultimus, non potest non apprehendi, & iudicari practicè ut bonum perfectum, & completivum illius, sicut & hic, & nunc summè conveniens plus, quam Deus, & eius amicitia: quia hoc est de ratione, & quidditate ultimi finis, ut explicatum est. Hinc non obest, quod qui ponit ultimum finem in luxuria non se videat per eius affecutionem satiatur, & perfectè completum: namque hoc idè est, quia reverà non est finis ultimus, proinde que reverà

assecutus non satiat; hoc tamen sicut non tollit, quod eum iudicet finem ultimum, ita nec tollit, quod eum iudicet bonum perfectè satiativum; nec similiter obest, quod alia appetat: namque tunc ea appetit ut subordinata luxurijs, vel honori: nec enim ita est de ratione ultimi finis, quod sit bonum perfectum, & completivum appetentis, ac si se solo compleat, & satiaret appetitum, planè alia concurrunt, sed finis ultimus ea omnia terminat, ea que omnia sibi subordinat, & in hoc sensu, nimirum terminativè dicitur bonum perfectum, & satiativum; quod si simul appetat plura, quin vnum alteri subordinet, v. g. pecunias, luxuriam, & honorem, tunc ea solum ut fines vbi tertio subordinatos appetit, nempe propriæ commoditati, que tunc solum habet rationem finis ultimi.

II

Contra secundum stat: quod voluntas non potest pro suo libito naturam, & quidditatem finis ultimi evertere: cum ergò natura, & quidditas finis ultimi ea sit, quod sit ultimum perficiens appetitum, consequenter que cætera sibi subordinans, quæ ratione in eo voluntas quiescit; hinc si semel voluntas aliquid appetat ut ultimum finem, ita eum debet appetere ut bonum perfectum, & satiativum, quod extrâ, vel ultrâ illud non possit aliud appetere pro libito suo etiam superfluum, & ad melius esse, & eum appetat ut ultimum finem: namque quod appetitur ut finis ultimus, eo ipso appetitur ut bonum magis principale, ut potè cætera sibi subordinans, & principalitèr, seu primo movens, à quo proindè cætera dependent: cum ergò id, quod superflue, vel ad melius esse appetitur, eo ipso appetatur ut minus principale, sicut & ut minus

nus necessarium, est implicatio in terminis, quod quis possit aliquid ut finem ultimum appetere, & eum pro suo libito appetere ut superfluum, vel ad melius esse.

12

Dices: quid, si detur aliud bonum solo numero distinctum, in quo etiam tanquam in ultimo fine possit voluntas quiescere non minus, ac in primo? Respondeo, quod adhuc non potest eum appetere ut ultimum finem ex suppositione, quod sic primum appetitur: tum quia per primum satiatur: tum quia tunc eum ex superfluitate appeteret, & quidem hic tangitur difficultas de duplici ultimo fine disjunctivè appetito, de quo in ultima resolutione.

13

Secundam rationem tradit D. Thomas his verbis: quia sicut in processu rationis principium est id, quod naturalitèr cognoscitur: ita in processu rationalis appetitus, qui est voluntas, oportet esse principium id, quod naturalitèr desideratur; hoc autem oportet esse unum, quia natura non tendit, nisi ad unum; principium autem in processu rationalis appetitus est ultimus finis: unde oportet id, in quod tendit voluntas sub ratione ultimi finis, esse unum. Quæ ratio etiam efficacissima est, & reduci- tur ad axioma illud, quod sicut se habet principium in speculabilibus, sic finis in appetibilibus: si ergò in speculabilibus primum principium est naturalitèr cog- nitum, & propterea unum, quia natura non ten- dit, nisi ad unum, paritèr ultimus finis in appetibi- libus erit naturalitèr volitum, & ex eadem ratione unum.

14

Dices: falsum esse primum princi- pium intellectus esse unum, namque plura prima prin- cipia

cipia attingit, in quæ conclusiones, quas in particulari demonstrat, resolvit. Respondetur attingere quidem plura prima principia, sed non simpliciter talia: namque ut sic solum est vnicum principium, in quod cætera reducuntur, quod in intellectu speculativo est principium illud: *quodlibet est, vel non est*, & in practico: *bonum est sequendum, malum autem fugiendum*. Dices huic primo principio intellectus correspondere ex parte voluntatis bonum ut sic, seu beatitudinem in communi, in quem etiam omnes illius fines reducuntur: non ergo definit eos reduci in finem aliquem ultimum vnum in particulari. Contra est: quod intellectus nedum fertur in vnum obiectum in communi, scilicet ens, seu verum, sed & omnia illius principia in vnum primum principium particulare reducit, ut ostensum est: ergo ex parte voluntatis nedum debet assignari obiectum illius in communi, nimirum bonum ut sic, seu beatitudo in communi, sed etiam aliquis ultimus finis particularis, in quem cætera reducantur: immò intentio efficax finis non potest ferri in finem in communi, sed necessario debet ferri in finem in particulari: namque eo ipso fertur in illum, ut consequendum, & non consequitur, nisi in particulari, seu ut hic, & nunc existens: hac enim ratione probant Theologi, quod homo in omni operatione humana debet agere propter ultimum finem materiale, & in particulari, & nedum formalem, seu propter bonum, seu beatitudinem in communi.

15 Sed adhuc dices: quod licet intellectus naturaliter attingat primum principium; voluntas tamen non naturaliter, sed liberè attingit vltimum.

mum finem : ergò licèt ex ratione D. Thomæ colliga-
 tur principium primum intellectus debere esse vnum,
 quia nimirum natura non tendit, nisi ad vnum ; secus
 autem vltimum finem voluntatis. Probaturs antece-
 dens : namque voluntas in attingentia vltimi finis me-
 reretur, si sit verus, peccat, si sit pravus ; sed nec meri-
 tum, nec peccatum consistere potest sine libertate vo-
 luntatis : ergò. Respondetur, voluntatem liberè attingere vltimum finem quoad exercitium, secus autem quoad specificationem : vndè per idem est naturalitèr attingere vltimum finem, ac eum necessariò quoad specificationem attingere. Sed dices : licèt libertas quoad exercitium sufficiat ad merendum, vt patet in Christo Domino, & in Angelo in primo instanti suæ creationis ; ad peccandum tamen requiritur libertas quoad specificationem, seu contrarietatis, ex cuius defectu, nec Christus, nec Angelus in primo instanti peccare potuerunt : ergò circa finem vltimum pravum, seu confictum, in cuius attingentia voluntas moralitèr peccat, non est solùm in voluntate libertas quoad exercitium, sed etiam contrarietatis, seu quoad specificationem.

R6 Respondetur, ità esse, absolutè lo-
 quendo : namque voluntas ex se non est determinata ad malum, sed pro suo libito potest vltimum finem constituere, vel in Deo ; vel in creatura ; quod si in creatura constituat, mortalitèr peccat, hoc citrà dubium est : attamen ex suppositione, quod ab operante creatura vt finis vltimus iudicetur, voluntas que in corationem vltimi finis constituat : dicimus, quod necessitatur quoad specificationem circa ipsum, non secun-
 dùm

cū n se, & ratione vltimi finis, sed supposito dictamine erroneo intellectus, aliter hoc dictamine durante, non potest non omnia, quę vult, in ordine ad illum velle, ita vt vltra progredi non possit.

17 Tandem dices: falsum esse naturam non tendere, nisi ad vnum: namque natura plures motus, & operationes habet, per quas tendit ad diversa, vt ignis per motum tendit in locum sursum, & per calefactionem in calorem, & per generationem in alium ignem: & in natura humana, sicut in qualibet alia natura sensibili, dantur plures potentiaę, quę per diversos actus diversos terminos respiciant. Respondetur: quod principium D. Thomę debet intelligi de vno principaliter intento: fatemur namque in qualibet natura esse diversas operationes, per quas tendit in diversa; attamen omnes subordinantur operationi specificę, quę est principaliter intenta, vt in igne generatio alterius ignis, ad quem disponit calefactio, & in homine rationari, cui deserviunt operationes sensitiuę.

18 Tertiam rationem tradit D. Thomas in corpore sic: *quia cum actiones voluntariae ex fine speciem sortiantur, sicut supra habitum est, oportet quod a fine ultimo, qui est communis, sortiantur rationem generis, sicut & naturalia ponuntur in genere secundum formalem rationem communem: cum igitur omnia appetibilia voluntatis in quantum huiusmodi sint vnius generis, oportet vltimum finem esse vnum, & precipue quia in quolibet genere est vnum primum principium; vltimus autem finis habet rationem primi principij, vt dictum est; sicut autem se habet vltimus finis hominis simpliciter ad*

Dubium III.

95

totum humanum genus; ita se habet ultimus finis huius hominis ad hunc hominem: unde oportet, quod sicut omnium hominum est naturalitèr vnus finis ultimus, ita huius hominis voluntas in ultimo fine statuit. Quæ ratio non minus efficax est. Pro cuius tamen intelligentia dices, falsum in primis esse actionem voluntatis à fine ultimo sortiri rationem generis: namque intentio, quæ versatur circà finem vltimum, vt actus charitatis, non ex illo genus, sed speciem desumit. Deindè: ex quo à fine vltimo rationem generis sortitur, quod sequitur est, finem vltimum esse vnum genericè, non verò numero; vnde concludit solum de vltimo fine in communi, non verò in particulari, de quo est quæstio solùm.

19 Sed relictis alijs expositionibus, quas tradunt Martinez, & Iudephonsus Baptista, & communiter alij, recta huius rationis intelligentia est actiones voluntarias à fine vltimo sortiri rationem generis, non in prædicando, sed movendo, seu causando. Hoc modo Lisboniensis: namque quis dicat omnia appetibilia, vel omnes actiones voluntarias circà illa conuenire in vltimo fine, sicut in genere essentiali, v. g. Deo, si iste sit finis vltimus intentionis voluntatis? Dicitur ergò genus in movendo, & causando, quatenus cætera appetibilia, & actiones ergà ea sibi subordinat, ad ea quæ voluntas ex intentione illius mouetur. Hinc solum est genus respectu actuum, qui terminantur ad ea, quæ sunt ad ipsum; respectu tamen actus immediatè ad ipsum terminati solum sortitur rationem speciei. Et hinc etiam patet rationem D. Thomæ concludere vnum esse vltimum finem, nedùm in communi,

ni, sed etiam in singulari: ut potè finis vniversalis subordinans sibi ceteros, licèt loquendo de genere essentiali, seu in prædicando solùm concluderet finem vltimum esse vnum in communi, sicut ex vnitæte illius, à quo sumitur species, solùm probatur esse vnum specificè. Quæ intelligentia deducitur ex verbis, quæ postea subiungit D. Thomas, dùm dicit: *quod in quolibet genere est vnum primum principium; vltimus autem finis habet rationem primi principij*: ergò pro eodem intelligit D. Thom. finem vltimum esse genus, ac primum principium in genere movendi, seu causandi finalitèr

20

Sed dices: si hoc ità est, sequitur

D. Thomam probare idem per idem: namque probat dari vnum vltimum finem, quia datur vnum genus in movendo, seu causando finalitèr. Deindè sic ait D. Thomas, actiones voluntarias à fine vltimo sortiri rationem generis, sicut ex fine proximo sortiri rationem specificam essentialè, seu in prædicando: ergò à simili. Sed ad primum responderetur negando sequentiam, sicut nec probatur idem per idem, cum probatur Coelum esse vnam causam vniversalem, quia causat in toto genere corporum. hæc enim probatio, sicut & illa, fundatur in illo principio D. Thomæ, quod in omni genere est vnicum principium primum, & consequentèr etiam in genere movendi voluntatem, quod vnam principium non est aliud, quàm finis vltimus, qui est primus in movendo. Ad secundum responderetur: quod finis proximus potest considerari, & vt obiectam, & vt finis: vt obiectum, tribuit speciem in causando, & movendo, quatenus movet magis coarctatè,

re, & limitatè, quàm finis ultimus: ly ergò *sicut* comparationem facit de fine proximo ad ultimum, utroque modo considerato in ratione finis, secus autem in ratione obiecti.

21

Tandèm dices D. Thomam expressè habere actiones voluntarias sortiri rationem generis à fine ultimo, sicut & naturalia ponuntur in genere secundum rationem formalem communem; at ista secundum rationem formalem communem ponuntur in genere essentiali, & prædicabili: ergò à simili. Respondetur comparationem esse proportionalem, quod sicut in linea constituendi ratio communis constituit ut genus; sic in linea movendi ratio communis movet ut genus; est tamen disparitas, quod illud est propriè genus, hoc verò solùm similitudinariè. Quod etiam colligitur ex D. Thoma 2. 2. quæst. 11. art. 5. ad 2. ubi indifferentè ait vitia contineri sub fine remoto, ut effectum sub causa, vel ut speciem sub genere, & ponit exemplum: *sicut mechia ex furto oritur, & continetur sub eo, sicut effectus sub causa, vel species sub genere: ubi disiunctiva clarè denotat finem remotum non esse propriè genus, sed solùm per similitudinem.*

22

His quatuor rationibus Ildephon- sus Baptista, & Gonet aliam adiungunt, quam dicunt esse non minoris ponderis, & efficaciz, desumitur que ex natura ultimi finis simpliciter, & est huiusmodi: de ratione ultimi finis simpliciter est, quod omnia ordinentur ad ipsum, & quod ipse ad nihil aliud ordinetur; sed implicat contradictionem, quod aliqua duo ità se habeant, ut omnia ordinentur ad quodlibet illorum, ipsum que ad nihil aliud ordinetur: ergò. Maior patet;

& minor probatur : nam vel unum ex illis ordinatur ad alium, vel non? v. g. finis A. ad finem B. si primum, eo ipso finis A. non est ultimus simpliciter, cum de ratione huius sit, quod ad nihil aliud ordinatur : si secundum, etiam finis B. non potest habere rationem finis ultimi simpliciter, cum de ratione huius sit, quod omnia ordinantur in ipsum : ergo. Sed miror, quod Magister Gonet omitat tertiam rationem D. Thomæ exallatis in corpore, & repetat sub diversis terminis primam : namque quod finis ultimus simpliciter sit talis, quod omnia ordinantur in ipsum, & ipse in nihil aliud, ex eo provenit : immò nihil est aliud, quam bonum esse perfectum, & satiativum appetitus, ex hoc enim habet, quod extra, vel ultra illum non restet aliud appetendum, consequenter que omnia appeti propter ipsum, ipsum tamen propter nullum.



PROPONUNTUR, ET solvuntur argu- menta.

23 **S**ED præter obiecta plura se offerunt
difficilia, contra nostram resolu-
tionem; & in primis verba D. Tho-
mæ infra quæst. 12. art. 13. ubi sic
habet: *si autem accipiantur duo adinvicem non ordinata,*
sic etiam homo simul potest plura intendere: cum ergo in-
rentio sit de fine, videtur secundum D. Thomam ho-
minem posse simul intendere fines duos disparatos, seu
sine subordinatione unius ad alterum, consequenter
que ultimos.

24 Respondetur negando istam vlti-
mam consequentiam: namque ut eos intenderet vo-
luntas ut fines vltimos, opus esset, necdum eos inten-
dere sine subordinatione unius ad alterum, verum &
sine subordinatione ad vnum tertium: immò adhuc
tunc eos non intenderet ut fines vltimos simpliciter,
cum de ratione finis vltimi simpliciter talis sit, quod
omnia ordinentur ad ipsum, sicut & quod sit bonum
perfectum, & satiativum appetitus: loquitur ergo D.
Thomas de finibus proximis, quos voluntas sine sub-
ordinatione illorum adinvicem, id est, inter se appete-
re potest, semper tamen necesse est eos appetere cum

subordinatione ad vltiorem tertium, seu vltimum finem.

25 Obijcies secundo vulgare argumentum de homine pescante mortalitèr: iste enim ponit finem vltimum in creatura; àt potest simul plura peccata mortalia disparata, & sine subordinatione vnus ad alterum committere, puta peccatum superbiæ, luxuriæ, & lucri: ergò potest simul diversos vltimos fines simpliciter habere.

26 Sed dices primò cum Adriano, quodlibeto 7. art. 3. peccatèr mortalitèr non constituere finem vltimum in creatura, aliter deberet præcedere ex parte intellectus iudicium, quo talis creatura iudicaretur finis vltimus, & summum bonum, cum nihil volitum, quin præcognitum, quod iudicium stare non potest cum fide, iuxta quam in solo Deo est ratio summi boni, & vltimi finis; vndè in eo casu peccator esset idolatra, sicut & qui adorat idolum iudicando illum esse verum Deum.

27 Sed sanè hæc sententia communi consensu reijcitur à Theologis, eam que aliqui nedùm singularem, sed & temerariam notant, quia videtur contradicere locis Sacræ Scripturæ, in quibus expressè habetur peccantem mortalitèr anteposendo creaturam legi Dei eam plus diligere, quàm Deum. Quod patet ad illa verba Matthæi 10. *Qui amat patrem, aut matrem plus, quam me, non est me dignus:* & ad illa Ioannis 12. *Dilexerunt enim gloriam hominum magis, quàm gloriam Dei.* Et ad Philippenes 3. vt supra notavimus, dicitur de gulosis: *quorum Deus venter est, vbi glossa ordinaria: quia quidquid faciunt, pro ventre faciunt.*

Et

Et D. Thomas ibi lect. 3. *Quia qui pro fine habet aliquid, illud est Deus suus.* Hoc que passim in alijs locis Scriptura testatur, & Sancti Patres ostendunt. Ratio que id convincit: tum quia peccans mortalitèr non operatur propter Deum ut ultimum finem; non quidem actualitèr: namque blasphemum esset tale opus in Deum referre: nec etiam habitualitèr, quia per peccatum mortale destruitur gratia, & charitas: quinimò per peccatum mortale hominem averti à Deo ultimo fine, habetur expressè pluribus locis Sacrae Scripturae: namque Hieremias 13. dicitur: *me dereliquerunt.* Et Isaia 1. *Dereliquerunt Deum,* & 1. Regum 2. *Qui contemnunt me:* quare ratione peccatoribus, ut convertantur ad dominum, suadetur Ecclesiastes, cap. 5. *Non tardes converti ad Dominum.* Et Isaia 4. *Convertimini ad me.* Et Hieremias 4. *Ad me convertere:* ergò supposito, quod peccans mortalitèr habet ultimum finem, haud dubium, quod talis ultimus finis sit creatura.

28

Nec obest illud iudicium, quod necessè est præcedere actum voluntatis: namque iudicium illud non est speculativum, tunc enim verè esset idolatra, sicut & qui adorat idolum iudicando eum esse verum Deum; sed est iudicium practicum, quo hic, & nunc iudicatur bonum illud creatum esse summum bonum; ipso tamen speculativè cognoscente esse bonum finitum, immò esse mortalitèr malum. Quod si instes, ad minus practicè peccatorem se gerere ut idolatram. Non renuam hoc concedere, immò in hoc sensu fornicator, immundus, & avarus dicuntur idolatras, ad Ephesios 5. ubi sic habetur: *hos enim scitote*

intelligentes, quod omnis fornicator, aut immundus, aut
 avarus, quod est idolorum servus, non habet hereditatem
 in Regno Christi. Supra quæ ait D. Thomas ibi lect. 3.
 nota, quod vocat hic avaritiam idolatriam, quoniam
 idolatria est, quando honor soli Deo debitus, impendi-
 tur creaturæ; nunc autem Deo dupliciter honor debe-
 tar, nimirum ut in eo finem nostrum constituamus, &
 in eo fiduciam nostram finaliter ponamus: ergo qui
 hæc in creaturis ponit, reus est idolatriæ, hoc autem
 facit avarus, qui finem suum in re creata ponit, &
 etiam totam suam beatitudinem.

29

Dices ergo secundò ad argumen-
 tum peccantem mortaliter constituere finem ultimum
 in creatura, non quidem positivè, ita ut omnia ordinet
 in ipsam, qui vocatur finis operantis, sed negativè in
 quantum ea non ordinat in ulteriorem finem, qui di-
 citur finis ultimus operis; finis autem ultimus negati-
 vè tantum non est finis ultimus simpliciter, sed secun-
 dum quid: non ergo inferitur committentem plura
 peccata mortalia posse simul habere plures fines ul-
 timos simpliciter. Sic Vazquez, Suarez, & Azor.

30

Sed hæc solutio impugnatur pri-
 mò ex nuper dictis contra sententiam Adriani: nam-
 que ex eis convincitur peccantem mortaliter consti-
 tuere in creatura, nedum finem ultimum negativè,
 sed etiam positivè, sicut & eam habere practicè tan-
 quam Deum, et nimirum impendendo honorem Deo
 debitum. Deindè à priori impugnatur hæc solutio:
 nam repugnat finis ultimus negativè, & non positivè:
 ergo. Probatum assumptum primò ex diffinitione fi-
 nis ultimi tradita à Philosopho 2. Metaphisicæ, cap. 2.

vbi

vbi contendens probare unum esse finem vltimum, eum diffinit: quod non est aliterius gratia, sed cuius gratia cetera. Et vt aliquid sit finis vltimus, non sufficit eum non ordinari in vltiorem finem, sed aliundè quod omnia appetentis ordinentur in illum. Secundò ratione: nam finis, propter quem cetera non fiunt, non influit, nisi vt finis particularis, nimirum istius, vel illius operis; de ratione autem causæ particularis est, quod subordinetur causæ alicui vniversali, vò à simili patet in alijs causis, quia eo ipso est causa inferior, & imperfecta, quæ non potest non supponere aliam perfectiorem, & superiorem: repugnat ergò esse vltimum finem per negatione superioris ad alterum finem, quia omnia non subordinantur in ipsum. Nec valet, quod voluntas pro suo libito potest sistere in illo fine particulari, & nolle finem vltimum simpliciter habere. Non, inquam, valet: nam hoc est dicere, posse voluntatem pro suo libito moveri à causa particulari sine subordinatione ad vniversalem, quod dicendum non est: namque voluntas non potest invertere ordinem causarum; cum tamen de ratione causæ particularis sit influere supposito influxu causæ vniversalis.

31 Quod etiam sit manifestum ex secunda ratione D. Thomæ: namque voluntas non potest sistere in aliquo fine, qui non sit bonum perfectum, & totaliter satiativum; hoc autem ipse est finis vltimus, nedum negativè, sed etiam positivè: immò nostrum assertum expresse docet D. Thomas in distinctis. quest. 4. art. 1. vbi ait quod existens in moralibus diligit aliquod bonum vltimum quod est finis vltimus.

semper, & idè non finitur ipso, sed illo, ad quod omnia ordinat. Item secundum D. Thomam hic peccans mortalitèr constituit finem vltimum in creatura in eo sensu, in quo resolvit, non posse hominem habere plures vltimos fines; sed secundum auctores relatos potest homo habere plures vltimos fines negativè: ergò secundum D. Thomam homo peccans constituit in creatura finem vltimum, nedùm negativè, sed etiam positivè: Ac tandèm, vt tradendo veram solutionem dicemus, peccans mortalitèr non constituit vltimum finem in creatura, propter quam peccat, v. g. in lucro, vel delectatione, sed vel in se ipso, vel in proprio ipsius commodò; àt peccans mortalitèr omnia in se ipsum, vel in proprium ipsius commodum ordinat: ergò constituit finem vltimum in creatura, nedùm per negationem ordinationis in vltiorem finem, sed etiam per ordinationem cæterorum in illum.

32

Dices ergò tertio ad argumentum: peccantem mortalitèr constituere finem vltimum simpliciter in creatura, propter quam peccat, seu quæ est obiectum illius, ita tamen talitèr, quod si vnicum habeat peccatum mortale, finis vltimus illius totalis est obiectum illius; si verò habeat plura, ex obiectis illorum ad ntegratur vnus vltimus finis totalis, & adæquatus. Ita Conradus, cui adherere videntur Alvarez, & Montefinos.

33

Sed solutio deficit non ea parte, qua asserit ex obiectis peccatorum adintegrari vnum finem vltimum totalem: namque vt postea dicemus, finis vltimus totalis est bonum, seu commodum proprium

primum peccatoris, quod ex predictis obiectis coalescit: sed ea parte, qua asserit, quod qui vnicum habet peccatum mortale, finis vltimus illius totalis est obiectum illius peccati; cum autem habet plura, obiectum primi peccati definit esse finis simpliciter, & totalis: & hac rationem subinduit aggregatum ex obiectis vtriusque: nam in sententia asserente finem vltimum totalem peccatoris esse bonum, seu commodum proprium, licet finis vltimus totalis varietur materialiter ad variationem peccatorum, formaliter tamen semper est idem, quia non est finis vltimus, nisi sub ratione boni proprii, in qua obiecta omnium peccatorum conveniunt. Deficit, inquam, ex hac parte: namque si semel habens primum peccatum constituit vltimum finem simpliciter in obiecto illius, v. g. in lucro, cum secundo peccans non constituet etiam simpliciter finem vltimum in obiecto secundi peccati, nimirum in fornicatione? Namque hoc peccatum non est minoris activitatis, & efficaciz, quam primum. Deinde ratio illa vltimi finis in obiecto primi peccati non potest destrui per adventum secundi peccati: namque nihil destruitur, nisi per suum contrarium; peccatum autem fornicationis non contrariatur peccato lucri: immo eatenus per primum peccatum constituitur ratio vltimi finis simpliciter in obiecto illius, quia per eum avertitur à Deo, & convertitur in obiectum illius; at per subsequens peccatum illa averfio, vel conversio non destruitur; ergo nec ratio vltimi finis simpliciter. Et quidem, si ratio vltimi finis in Deo destruitur per conversionem ad creaturam, cui annexa est averfio à Deo, utpotè Deo opposita, cum ratio vltimi finis in obiecto

to vnius peccati destruitur per conversionem in creaturam, cui non est annexa averfio ab obiecto primi peccati, nec ei oppofita?

34 Sed dices : quod ratio vltimi finis in obiecto primi peccati non destruitur per subsequens peccatum, sed illa eadem ratio vltimi finis, quæ ante secundum peccatum erat totalis, per adventum secundi peccati efficitur folum partialis, & ad hoc non est neceffè secundum peccatum contrariari primo : namque homo portans lapidem ante consortium alterius hominis est caufa totalis portationis lapidis ; per consortium verò definit esse caufa totalis, & incipit esse partialis ; cum tamen inter illos homines nulla fit contrarietas. Sed contra : nam hoc ideò est, quia vterque homo in illo cafu eandem operantur portationem lapidis ; non tamen obiectum vtriusque peccati eandem operatur, feu finalizat conversionem, vel actum, cum fint peccata difparata, & fpecie diftincta.

35 Dices ergò quartò ad argumentum : finem vltimum peccantis mortalitèr non esse creaturam, propter quam peccat, feu quæ est obiectum illius, sed esse ipfum peccatorem, qua ratione licet plura peccata mortalia difparata committat, omnia tamen ordinat in vnicum finem vltimum. Hæc fententia est valdè probabilis in via D. Thomæ, quam plures Thomiftæ amplectuntur, fundatur que in D. Auguftino lib. 14. de Civitate Dei, cap. 28. vbi habet : *Quod ficut amor Dei vſque ad contemptum fui ædificat civitatem Dei ; fic amor fui vſque ad contemptum Dei ædificat civitatem Babilonis* : ergò fecundum Auguftinum paritèr, ac iuftus per amorem Dei fe, & omnia fuæ

sua refert in Deum vt in vltimum finem, peccator per sui amorem omnia in se ipsum refert etiam vt in vltimum finem. Quod etiam videtur docere lib. 3. de libero arbitrio, cap. 24. dùm ait: *Quod peccator vult sibi ipsi esse bonum suum, & Deus suus.* Idem que etiam videtur docere D. Thomas infra quæst. 77. art. 4. dùm ait: *Inordinatus amor sui est causa omnis peccati.* Et ad 3. ait: *Propter hoc enim homo, vel appetit bona, vel fugit mala, quia amat se ipsum.* Et in 2. distinct. 42. quæst. 2. art. 1. etiam expressè sic habet: *Finis vltimus in amore commutabilium honorum est ipse homo, propter quem omnia alia querit, & idè si radix peccati accipiat ex parte ipsius peccantis, erit vna; si autem sumatur ex parte eorum, quæ propter se ipsum peccans querit, erunt plures.* Fundatur que ratione deducta ex verbis allegatis: namque ille est finis vltimus simpliciter, qui non ordinatur in vltiorem finem, & in quem cætera alia ordinantur; sed peccator in primis non ordinatur in vltiorem finem, aliundè omnia in se ipsum ordinar, cum omnia appetat ex amore sui: ergo.

36

Sed contra hanc solutionem insurgunt non levitè alij: quod peccator est vltimus finis cui: namque sibi appetit quidquid inordinatè appetit: ergo non potest esse vltimus finis qui, seu cuius gratia, nam inter istum vtrumque finem debet esse realis distinctio, sicut inter appetens, & rem appetitam. Dices, quod licèt semper sit necessè inter vtrumque istum finem intervenire distinctionem formalem, non tamen realem: nam in actu dilectionis, quo volo Deo divinitatem, eternitatem, & alias divinas perfectiones, Deus est finis cui; & tamen non distinguitur

realitèr à *fine qui*, seu cuius gratia, nimirum à divinitate; æternitate, & alijs divinis perfectionibus. Imò hoc semper contingit, cum Deum diligo amore amicitiaë, namque amare sic Deum, est ei velle bonum propter se. Ità Ildephonsus Baptista, Gonet, & alij. Sed contra hanc solutionem vrgentèr objeitur: nam hoc idè in prædicto actu contingit, quia res ipsa Deo volita identificatur cum ipso Deo; at res ipsa inordinatè appetita non identificatur cum peccatore appetente, v. g. lucrum, seu delectatio: ergò. Deindè: licèt *finis qui* distinctus ab appetente, vt contingit in amore amicitiaë, quo volo bonum amico propter se, non requirat sui realem distinctionem à *fine cui*, secus tamen cum *finis qui* est ipsum appetens: namque cum appetitus sit de re non habita, non potest quis per appetitum tendere, nisi in ultimum finem *qui* obtinendum, & consequendum; finis autem ultimus *qui* non habitus, sed obtinendus, & consequendus non potest non realitèr distingui ab ipso appetente.

37 Sed respondent prædicti auctores appetentem duplicitèr considerari posse; vno modo secundum se, & materialitèr: alio modo formalitèr vt affectum, & ornatum, & honoratum bonis temporalibus inordinatè appetitis, v. g. vt fruens honore, divitijs, seu delectatione, & similibus. Primo modo est *finis cui*, nec potest habere rationem finis ultimi obtinendi *qui*, & consequendi; benè tamen secundo modo; nam benè potest se ipsum appetere vt divitem, & honoratum. Sed contra est in primis: si finis ultimus *qui* est ipse peccator vt affectus, & honoratus prædic-

tis bonis inordinatè appetitis : ergò iam realitèr distin-
 guitur à fine *cui*, qui est ipse peccator secundùm se, ni-
 mirùm distinctione reali penes includens, & inclusum.
 Deindè nomine finis ultimi obtinendi, & consequendi,
 semper, & solùm intelligitur id, quòd ex additione se
 habet ad appetentem tanquàm illius perfectivum, seu
 completivum, qua ratione appetens dicitur se habere
 ad illud in potentia, & vt perfectibile : ergò appetens
 non potest ingredi ad minus in recto vltimum finem
qui, alitèr esset dicere appetentem secundùm se perfici,
 & compleri per se ipsum vt completum, & perfectum
 bonis prædictis temporalibus, quòd est inepta
 locutio : perficitur quidem, & compleretur appetens
 ex hoc precisè, quòd consequitur divitias, vel hono-
 rem, etiam ex hoc, quòd consequitur se ipsum vt
 affectum divitijs, vel honore, seu, vt melius dicam,
 perficitur, & compleretur, ex quo consequitur bonum
 proprium totale, & adæquatum, vltra quòd non res-
 tat aliud appetendum, & quærendum.

38 Ac tandem contra prædictam so-
 lutionem aliud non minus difficile argumentum est :
 nam sequitur ex ea finem vltimum *qui* spei esse ipsum
 sperantem : namque si hoc obstaret, maximè quia
 sperans est finis *cui*, cum tamen iuxta solutionem da-
 tam non repugnet finem *qui*, & *cui* realitèr identifica-
 ri. Dices, quòd spes est virtus theologica, de cuius
 ratione est, quòd respiciat Deum. Item est motus
 rectus in Deum ex propria ratione, vt est beatitudo
 nostra, & ideò non potest reflecti supra ipsum speran-
 tem, sicut contingit in peccato, qui est motus obliquus.
 Sed contra est primò : nam paritèr dicimus de ratione
 appe-

appetitus esse tendere in rem extraneam, seu conditinctam ab ipso appetente, illius tamen perfectivam, & completivam. Deinde de ratione spei virtutis Theologicę est, quod respiciat Deum vt ultimum finem obiectivum à nobis obrinendum per visionem beatificam, quę est ultimus finis formalis: ergò non est contra rationem spei virtutis theologicę, quod vt ultimum finem simpliciter respiciat ipsum sperantem, non secundum se, sed vt affectum, & honoratum prædicta visione: namque per hoc non excluditur Deus à ratione obiecti, seu ultimi finis obiectivè spei, cum non sit finis ultimus obiectivus illius, nisi vt stat sub visione nostra, eam que terminat. Tandem: eatenus peccatum est motus obliquus, qui reflectitur supra ipsam peccatorem, quia ea, quę inordinate amat, amat tanquam vtilia, & conducentia ad proprium illius bonum: unde primò sequitur, quod peccator ipse solum in obliquo, & de connotato ingrediatur rationem ultimi finis simpliciter talis, in recto verò solum ingrediatur proprium bonum, seu commodum illius, quod in sequenti solutione explanabitur. Secundò sequitur, quod cum spes sit motus in Deum vt est bonum nostrum, seu beatitudo, eo ipso etiam reflectitur supra sperantem, quin sperans sit in recto ultimus finis illius, sed solum in obliquo.

39 Genuina ergò, & legitima solutio facti argumenti est aliorum Thomistarum: quod finis ultimus simpliciter peccantis mortaliter est bonum proprium illius inordinate appetitum, seu sine subordinatione ad regulas rationis: nomine que boni proprii intelligitur, quidquid pertinet ad vtile, vel delectabile,

Dubium III.

III

tabile & vno verbo quidquid confert ad explendū appetitum, seu voluntatem appetentis. Quæ solutio fundatur in D. Thoma hic art. 6. sequenti, dūm ad primum ait: *Quod actiones ludicæ non ordinantur ad alīquem finem extrinsecum, sed tantūm ordinantur ad bonum ipsius ludentis, prout sunt delectantes, vel requiem præstantes; bonum autem consummativum hominis est ultimus finis eius.* Et 1. 2. quæst. 84. art. 2. ait: *Quod finis in omnibus bonis temporalibus acquirendis est, ut homo per illa quandam perfectionem singularem, & excellentiam habeat.* Undè infert, quod superbia, quæ est appetitus excellentiæ, est initium omnis peccati, quod repetit 2. 2. quæst. 162. art. 2. dicendo: *Quod per se alia peccata ordinantur in finem superbiæ, quæ est propria excellentia, ad quam potest ordinari omne id, quod quis inordinate appetit,*

40

Ratione que id ipsum ostenditur: namque bonum, seu commodum proprium non ordinat peccator in vltiorem finem, aliundè omnia ordinat in ipsum: ergò istud est finis vltimūsimus simpliciter peccantis mortaliter in recto, licet in obliquo etiam ingrediatur ipse peccator, & in quantum est finis cui, nam finis cui ex necessitate connotatur per finem qui, & in quantum est bonum proprium: nam bonum proprium dicitur relative ad ipsum appetentem, & in quantum est bonum taxatum, non iuxta legem Dei, seu rationis, sed iuxta proprium appetentis arbitrium. Quo in sensu debent intelligi verba D. Augustini, & D. Thomæ præallegata solutione præcedenti: namque cum amare aliquem, sit ei velle bonum, pro eodem reputatur aliquem amare, ac velle bonum

bonum

bonū sibi; consequēter idē est dicere amorē sui esse causā omnis peccati, ac esse causā omnis peccati velle sibi bonū inordinate, & præter legē Dei: vnde tandē inferitur, quod bonum proprium sit finis vltimus *qui*, & ipse peccator sit finis vltimus *cui*. Hinc etiam cum D. Thomas asserit finem vltimum commutabilium bonorum esse ipsum hominem, propter quem omnia alia quærit, intelligitur, vel de fine *cui*, vel pro eodem intelligitur omnia alia propter se quærere, ac omnia alia propter primam convenientiam, seu benè esse, quærere.

41 Hinc ad argumentum respondetur: quod licet peccans mortaliter constituat finem vltimum in creatura, non sequitur, quod si plura peccata mortalia simul committat, habeat simul plures vltimos fines totales, & adæquatos, licet sint plures vltimi fines partiales, seu inadæquati, & materialiter: namque obiecta illorum peccatorum attingit sub ratione boni proprii, nimirum quatenus conducent ad propriam convenientiam, & bene esse ipsius: vnde ex omnibus illis tunc integratur vnus formaliter finis. Quæ plane est solutio D. Thomæ hic ad primum, quod procedebat de illis, qui vltimum finem posuerunt in voluptate, in quiete, in bonis naturæ, & in virtute, & respondet: quod omnia illa plura accipiebantur in ratione vnus boni perfecti ex eis constitui ab his, qui in eis vltimum finem ponebant. Hinc qui committit vnum tantum peccatum mortale, non propterea habet diversum finem formaliter, ac quando committit plura peccata mortalia, sed solum materialiter: namque cum vnum peccatum mortale committit;

ait, pravè existimat in obiecto illius inveniri totam, & perfectam rationem boni proprii; cum verò plura peccata mortalia committit, existimat in nullo eorum seorsim eam inveniri, v. g. inducro, vel delectatione, sed in omnibus simul, & sic est diversus finis ultimus ex parte rei materialitèr volitæ, ex parte tamen rationis formalis finalizandi, quæ est ratio boni proprii, est vnus.

42 Sed contra hanc solutionem possunt plura non levia obijci, & primò hanc solutionem non esse vniversalitèr veram de omni peccante mortalitèr; nam qui peccat mortalitèr per sui conversionem in idolum illud adorans vt Deum, non habet pro fine ultimo bonum proprium, cum tunc se, & omnia sua in idolum referat: immò in amore amicitie vnus hominis ergà alterum hoc ipsum comprobatur: nam amor amicitie est, quo voluntas bonum amico propter se vult, qui si inordinatus sit, & contra legem Dei, erit peccatum mortale: huius ergò amoris finis ultimus non est bonum proprium amantis, alitèr erit amor concupiscentie. Secundò: quando peccator desperat occidendo se ipsum, vel sui anihilationem appetendo, nullum proprium bonum quærit, vel appetit; ergò saltem tunc non habebit bonum proprium pro fine ultimo. Tertiò: nam in presenti intendimus declarare finem vltimum in particulari ipsius peccantis mortalitèr, quæ nimirum sit illa res, in qua peccator beatitudinem constituit; at iuxta præsentem solutionem non declaratur finis vltimus in particulari, sed bonum proprium in communi, in quo obiecta omnium peccatorum conveniunt; ergò. Tandem: nam iuxta hanc so-

lutionem ponimus finem vitium peccatorum mortali-
 um esse vnum formaliter, quod videtur esse absur-
 dum, sicut & quod omnia peccata mortalia sint eius-
 dem speciei: namque iuxta D. Thomam hic art. 3. om-
 nia peccata, sicut & omnes actiones humanae, specific-
 cantur à fine.

43 Ad primum respondetur, & qui-
 dè m Ildephonsus Baptista nobiscum sentiens vltimum
 finem peccatis mortaliter esse bonum proprium ipsius,
 argumento facto convictus ait: illud esse intelligèdum,
 regularitèr loquendo, & excepto casu idoli. Magister
 etiam Martinez tenet nostram solutionem esse vniver-
 salitèr veram, quando peccans, non formalitèr, &
 expressè, sed tantum in exercitio, & practicè de fine
 considerat, non posita formali consideratione in aliquo,
 quàm in se ipso potest ponere immò & ponit rationem
 vltimi finis; hoc enim insinuat D. Thomas hic, dùm
 ait, peccatorem successivè plures vltimos fines posse si-
 bi constituere, quod non haberet verum, si per expli-
 citam considerationem in alio, quàm in se ipso ratio-
 nem vltimi finis non posset contingere: & id etiam pa-
 tet in eo, qui adorat idolum, & sibi vt Deum consti-
 tuit; immò semper si explicitè, & formalitèr consideret
 de fine in alio, quàm in se ipso debet collocare, quia
 formalitèr non potest habere iudicium, quod in ipso
 met ratio boni pleni reperiatur. Hæc iste Magister af-
 ferens vltimum finem peccatoris esse ipsum peccato-
 rem: nam argumentum factum æquè contra hanc, ac
 contra nostram sententiam procedit.

44 Sed contra istum duplicem modum
 dicendi statim insurgit argumentum factum à princi-
 pio

non in materia idola, qui si quilibet plures Deos, Iovem, Mercurium, Martem, Venerem; si ergo idola non haberet pro ultimis finis, haberet plures ultimos fines, qui sunt ad idola, ut quod dicitur in libro de divinis nominibus, cap. 45. Respondent tamen negando antecedens, loquendo de Philosophis, qui veram Dei notionem affectu sunt; ut Plato, Aristoteles, Socrates: namque cum ratione naturali demonstratur, unum tantum esse Deum; plures que ex natura rei repugnare; instructores tantum unum Deum esse pro viribus defenderunt, adeo ut Socrates pro hac veritate Athenis occisus sit; quod si adhuc isti plures Deos appellabant, hoc erat, vel quantum ad diversa munia, ut enim præsidebat litteris, appellabant Apollinem, in quantum militia, Martem, in quantum generationi, Venerem, & sic de alijs. Vel unum solum ut supremum adorabant, quem Iovem appellabant; alios vero solum participativè, ut nos vocamus Sanctos. Alij vero si minore Dei cognitione pollentes, plures Deos colebant, inter eos divinitatem dividebant, ut unum pro vno bono largiendo, alium pro alio colebant, ut Apollinem pro litteris, Martem pro militia, Venerem pro generatione, Cererem pro terra fecunditate; unde solum plures ultimos fines partiales in eis constituebant.

46. Melius tamen Lisbonensis nostram solutionem asserit esse universalitè veram: namque vel peccans sentit commutabile bonum sibi deservire, & esse conveniens; aut sentit se debere deservire illi bono; illud que colere, sicut colebant idola pro Dijs: si primum, ergo appetit illud bonum

ratione convenientiæ propriæ, & in quantum commo-
 dum sibi: si secundum, illud servire habetur pro con-
 venientia, & commodo, sicut & Angeli peccantes vo-
 luerunt subijci diabolo pro convenientia suæ ambitio-
 nis: & quod creatura ita inordinatè, & erroneè sit vo-
 lita, quod illi attribuat honor divinus, hoc multo
 magis procedit ex convenientia propria sibi inordina-
 tè volita: quia in tantum vult aliquis complacere in
 aliqua creatura, aut honorare, quod etiam Dei hono-
 rem illi tribuat, quia nimirum illum honorem tribuere
 sibi commodum est, aut quia inde sperat aliquid, aut
 quia timet perdere, si non faciat, sicut plerique se-
 quuntur hæresim, aut adorant dæmonem, vt aliquid
 inde lucrentur, aut quia timent sibi aliquid mali fieri,
 & adorant idola, vt placeant Principibus, aut quia
 laxiori vita sic vivunt, aut quia volunt Deum cognos-
 cere, & colere, quia laboriosum sibi est; hoc autem
 totum nascitur ex inordinato amore accommodatio-
 nis, seu convenientiæ propriæ. Ità Sapientissimus iste
 Magister.

47 Quibus adde cum Magistro Serra;
 quod cum amor sui sit principium idolatriæ, sicut &
 aliorum peccatorum, vt colligitur ex D. Thoma infra
 quæst. 77. art. 4. & principium in processu rationalis
 appetitus sit vltimus finis, vt ait Sanctus Doctor hic,
 seipsum, seu proprium bonum sui habet idolatra, si-
 cut & quilibet alius peccator pro vltimo fine, plus que
 se ipsum diligit, quam idolum: sola enim charitas po-
 test facere, vt iustus plus diligat Deum, quam se ip-
 sum; amor autem idoli non potest ita prædominari af-
 fectui hominis, vt homo plus diligat idolum, quam se
 ipsum.

ipsum, ad idolum que se ipsum referat. Nec obstat, id aliquando expressè agere idolatram: nam etiam existens in peccato mortali potest affirmare expressè se ipsum, & omnia sua referre in Deum, illum que plus, quam se ipsum diligere, & tradere corpus suum, ita ut ardeat; & tamen non habet eum pro ultimo fine: unde quod idolatra vitam exponat pro idolo, non provenit ex amore idoli, sed vel ex cupiditate mundi, ut insinuat D. Augustinus lib. de patientia, cap. 17. vel ex appetitu innanis gloriæ, vel ex amore implendæ propriæ voluntatis.

48

Ad id, quod additur de amore amicitia, respondetur negando antecedens: namque amicitia, quæ non est charitatis, nec ex amore Dei ortum habet, semper oritur ex amore sui ipsius; propterea enim amicus vult amico bonum, quia est aliquid sui, seu alter ipse iuxta illud, amicus est alter ego. Hinc Aristoteles 4. Ethicorum, cap. 4. ait: *Amabilia ad utros ex his, quæ sunt ad se ipsum, perfecta esse videntur.* Et cap. 5. *Amantes amicum, id amant, quod sibi ipsis est bonum; vir enim bonus factus amicus bonum fit ei, cuius iam est amicus: uterque igitur & id, quod sibi bonum est: amat.* Quod exponit D. Thomas ibidem, lectione 5. quod illi, qui amant amicum, amant id, quod est bonum sibi ipsis: nam quando ille, qui est bonus in se, est factus amicus alicuius, fit etiam bonus amico suo, & sic uterque dum amat amicum, amat, quod sibi bonum est.

49

Ad secundum contra solutionem obiectum respondetur: quod adhuc in illo casu habet bonum proprium pro ultimo fine, quia illa volitio ex

nimio, & inordinato amore sui procedit; nimirum quia vult se liberum ab omni malo: vnde hoc ipsum, quod est amulare, vel se ipsum occidere, quatenus apprehenditur ut liberatio ab omni malo, existimatur ut maximum bonum, & commodum peccatoris desperantis. Ad tertium respondetur: quod bonum proprium in communi, licet commune sit ad hanc, vel illam rem, ad hoc, vel illud obiectum, in quo pro sua prava existimatione peccans constituit suum ultimum finem; tamen inferius est ad bonum, seu beatitudinem in communi: namque abstrahit à bono divino, & humano, à bono honesto, & delectabili, sicut & à bono vero, & apparenti: cum ergo pro fine ultimo peccantis mortaliter assignatur à nobis bonum proprium in communi, seu bonum delectabile excludendo bonum divinum, & honestum, iam assignatur finis ultimus in particulari, nimirum determinans bonum, seu beatitudinem in communi. Ad quartum denique respondetur: quod iuxta D. Thomam peccata omnia, sicut & omnes actiones humanæ, specificantur à fine proximo, non ab ultimo, & remoto: vnde cum omnia peccata mortalia diversos fines proximos habeant, diversas etiam species subinduunt, quamvis respiciant eundem formaliter ultimum finem.

50

Obijcies tertio: iuxta probabilem sententiam in Philosophia idem numero effectus potest pendere à pluribus causis totalibus non subordinatis: ergo eadem probabilitate possunt admitti respectu eiusdem hominis plures fines totales, & adequati. Probatur consequentia primo: quia hoc non est

est amplius, quàm ponere diversas causas totales respectu eiusdem effectus, finis enim præcipua est causa inter omnes. Secundò quia maior videtur repugnantia, quòd idem effectus simul habeat duas causas totales efficientes, quàm quòd idem homo simul habeat duos fines totales: nam sic statuentes duos ultimos fines, non eos statuunt respectu eiusdem actionis, & medij, sed diversarum actionum, & mediorum. Sed præterquamquòd in via D. Thomæ est impossibile dari duas causas totales non subordinatas eiusdem numero effectus (quidquid alij dicant) responderetur distinguendo antecedens, & illud concedendo de causis totalibus secundis, seu subordinatis causæ primæ, non verò primis, & alteri causæ non subordinatis: namque dicere plures causas totales primas posse producere eundem numero effectum, est dicere possibles esse plures Deos. Ex quo autem plures causæ totales secundæ alteri primæ subordinatæ possint simul producere eundem numero effectum, quòd sequitur est, plures fines totales proximos alteri fini ultimo subordinatos posse simul finalizare eandem numero voluntatem, seu appetitum, quòd & nos concedimus cum D. Thoma infra quæst. 12. art. 3. in corpore.

51 Obijcies quartò: iste casus est possibilis, immo & expertus, quòd aliquis sit paratus fornicari, & simul paratus mori pro fide, ita ut pro illa prava delectatione vitam non exponeret, in quo casu habet in primis pro fine ultimo bonum commutabile, siquidem hoc ipso, quòd paratus est fornicari, est in peccato mortali: deinde habet pro fine ultimo Deum, ex quo paratus est mori pro fide, ita ut pro delectatione

ne prava vitam non exponeret: namque eo ipso plus amat Deum, quam bonum illud commutabile, Deum que anteponebat peccato, immo & vitæ suæ: possibilis ergo est casus, in quo idem homo possit simul, & pro eodem tempore habere duos fines ultimos formalitèr. Confirmatur: in casu, quod quis sit paratus committere peccatum luxuriæ, ita quod si necessè est expendere centum, nolit fornicari, simul que habeat voluntatem expendendi illa centum pro sublevando paupere, vel adiuvanda fide: in hoc enim casu pariformitèr habet pro ultimo fine bonum commutabile, qua parte est paratus fornicari, aliundè habet pro fine ultimo Deum, qua parte vult dare illa centum pro Deo, non verò pro meretrice, namque eo ipso anteponebat Deum bono commutabili, nimirum propriæ delectationi: ergo.

52

Ad hoc argumentum variè assignantur solutiones à se ÷tatoribus nostræ sententiæ: namque Montesinos negat casum, nimirum quod qui offendit Deo propter aliquam creaturam, paratus sit mori pro illo; nam ad hoc esset necessè Deum diligere super omnia, quem sic diligere non potest, qui est in peccato mortali. Sed tamen ista solutio rejicitur: quia, ut dixi, casus nedùm est possibilis, sed expertus: plures enim peccatores, & maximi peccatores in se expèriuntur voluntatem moriendi pro Deo in defensione fidei: ergo.

53

Alij autem respondent, quod in eo casu paratus est mori pro fide, non in quantum bonum Dei est: namque cum Deum non diligat super omnia, neque potest bonum Dei propriæ commodi-

satis;

tati, seu delectationi anteponeere : sed in quantum est bonum proprium, nimirum in quantum medium ad consequendum honorem martyrij, vel gloriam Cœlestem : vndè tunc fornicatio, & defensio fidei sunt fines intermedij ordinati ad bonum proprium vt ad vltimum finem, & sic nihil contra nos. Sed hæc solutio impugnatur : ex quo tunc ille actus moriendi pro fide esset peccatum mortale ; siquidè haberet pro fine vltimo creaturam, quod dicendum non est, non minus, ac quando existens in peccato dat eleemosynam, vel efficit aliud bonum opus ex honestate virtutis.

54 Lisboniensis autem respondet, negando, quod ille, qui succumbit peccato mortali, sit paratus mori pro fide ex motivo charitatis, sed ex aliqua pia affectione ad ipsam fidem, quæ bona est, sed non facit perfectam voluntatem, & adhærentem Deo vt vltimo fini, sed adhærentem ipsi fidei, quam amat, & diligit vt certissimam, sicut remanet in peccatore ipsa fides, & ipsa affectio ad illam, & in quibusdam ita est intensa, & adhærens, quod pro ipsa fide vitam exponant, & si non ex charitate, & sicut requiritur ad salutem, nimirum omnem peccati affectum relinquendo. Sed hæc solutio etiam impugnatur ex nuper dictis ad solutionem præcedentem : namque non potest in prædicta volitione non assignari vltimus finis simpliciter ; si autem iste non sit Deus, eo ipso erit peccatum mortale.

55 Genuina ergò solutio est : quod ille, qui paratus est fornicari, vltimum finem simpliciter constituit duntaxat in creatura, seu in bono commutabili : namque quod simul sit paratus mori pro fi-

de, ita vt pro delectatione prava vitam non exponeret, non arguit eum anteponere Deum, seu fidei defensionem propriae delectationi: nam ad hoc oportet illum actum volendi mori in defensione fidei esse efficacem; efficax esse non potest, si semel paratus est fornicari: nam qui fornicationem pro Deo non derelinquit, quomodo pro Deo efficaciter mori potest vellet? Nec valet: quod ita paratus est mori, quod si se offerret occasio moriendi, de facto moreretur: nam licet hoc ei ita videatur, revera in virtute illius actus, & sine alio novo, & efficaciori non moreretur: namque hoc opus est proprium charitatis, immo praecipuum ipsius iuxta verba Christi dicentis: maiorem charitatem nemo habet, quam vt animam suam ponat quis pro amicis suis. Hinc martyrimum dicitur baptismus flammis, quia ortum habet ex dilectione Dei super omnia; vnde in vi illius peccator iustificatur, seu assequitur gratiam habitualement, vt in materia de Baptismo docetur.

56

Id ipsum dicimus ad confirmationem, quod cum qui paratus est committere luxuriam, ita quod si necesse est expendere centum, nolit fornicari, absolute luxuriae succumbat, immo & non succumbere, non sit propter Deum, sed ne expendat illa centum: eo ipso a Deo vt ultimo fine efficaciter volito est averfus: vnde quod simul velit illa centum dare pro Deo, erit actus solum inefficax, seu ineffaciter in Deum tendens, nec oppositum inferitur, ex quo actu, & in executione illa centum praestaret; adhuc enim illa non praestaret propter Deum efficaciter, & super omnia dilectum, sicut nec ex motivo charitatis, & consequen-

sequentèr nec haberet Deum pro ultimo fine efficaciter volito.

57 Obijcies quintò: Angelus malus de facto habet duos ultimos fines formalitèr non subordinatos, & consequentèr totales, & adequatos: ergò falsa est nostra resolutio. Probatur antecedens; nam in primis per peccatum conversus est in creaturam vt in vltimum finem; aliundè retinuit sui conversionem in Deum vt auctorem naturæ: ergò. Probatur minor: tum ex quo peccatum non fuit contra Deum auctorem naturalem: tum quia naturalia in Angelis manserunt integra post peccatum: ergò & amor naturalis Dei. Tandem: quia, vt docet D. Thomas 1. parte quæst. 60. art. 5. Angelus, vel homo adhuc peccans naturalitèr diligit Deum plus, quam se ipsum, & quæst. 63. art. 1, ad 5. habet, quod naturale est Angelo, quod convertatur motu dilectionis in Deum, secundum quod est principium naturalis esse: & in 2. distinct. 33. quæst. 2. art. 2. ad 5. hanc dilectionem admittit in animabus parvulorum existentium in Limbo. ergò. Confirmatur primò: isti duo fines, nimirum Deus vt finis naturalis, & vt finis supernaturalis, non habent inter se necessariam connexionem: ergò potest homo, vel Angelus esse conversus in vnum, nimirum in Deum vt auctorem naturalem, & esse aversus ab illo vt auctore supernaturali per peccatum. Secundo: dilectio Dei, vt auctoris naturalis est actus entitativè naturalis, sicut & obiectum illius naturale est: ergò ex sui ratione, seu per se, & ratione obiecti non exposcit gratiam sanctificantem: potest ergò compati cum peccato.

Respondetur ad argumentum negando assumptum, & ad probationem nego minorem. Ad primam probationem nego antecedens: nam hoc ipso, quod natura intellectualis est ordinata in finem supernaturalem, tenetur diligere Deum, ut auctorem naturalem cum subordinatione ad ipsum ut auctorem supernaturalem, & quia sic Angelus Deum ut auctorem, seu ut finem naturalem non dilexit, peccavit, nedum contra Deum finem supernaturalem; sed etiam contra Deum finem naturalem, ut dicitur in tractatu de Angelis, art. 1. Ad secundam probationem respondetur: quod naturalia in Angelis manserunt integra post peccatum, non quidem moraliter, & quantum ad voluntatis affectum, sed phisicè quantum ad potentias, scientias, & species: hinc remansit amor Dei naturalis, sed non moralis, hoc est liber, & electivus, sed phisicus, & necessarius, nedum quoad specificationem, sed etiam quoad exercitium, quem statim explico. Ad tertiam probationem respondetur: quod cum D. Thomas ait Angelum, vel hominem adhuc peccantem naturaliter diligere Deum plus, quam se ipsum, loquitur de dilectione Dei, quatenus est bonum commune, & universale, à quo creatura quilibet dependet in esse, & conservari: ut sic enim Deum, nec Angelus, nec homo potest odio habere, sicut nec se ipsos, sed necessario amant, sicut & se ipsos; iste tamen amor dicitur naturalis, nedum quia est circa obiectum naturale, Deum scilicet ut conditorem naturæ, sed quia est à voluntate, ut natura quædam est: unde potius est pondus, & inclinatio nature in ipsum Deum, quàm actus elicitus ipsius, vel si est elicitus, non est

est liber, sed necessarius, nedum quoad specificatio-
nem, sed etiam quoad exercitium, propterea que est
inseparabilis ab ipsa natura hominis, vel Angeli: cum
hoc ergo amore compatibile est peccatum; atamen
de hoc non loquimur in presentati, sed de amore elicitio
libero, electivo, & morali, qui naturalis solum dici-
tur, quia est circa obiectum naturale, Deum scilicet ut
finem naturalem, quo diligitur Deus, nedum secun-
dum illam communem rationem, sed secundum alias,
in quantum nimirum est amicus, & legislator: ac tan-
dem quo diligitur absolute, & efficaciter super omnia;
cum hoc enim amore compatibile non est peccatum,
cum eo ipso esset Angelus, vel homo conversus in
creaturam ut in ultimum finem simpliciter, de cuius
ratione est, quod homo, vel Angelus se, & omnia sua
ordinet in eum. Et sic exponi debet alter locus D.
Thomæ, & idem dicimus de parvulis in Limbo exis-
tentibus: namque etiam isti averfi sunt à Deo sine su-
pernaturali, licet non propria, sed capitis voluntate,
consequenter que non possunt non esse averfi à Deo si-
ne naturali.

59

Ad primam confirmationem res-
pondetur: quod illi duo fines nullam habent inter se
connexionem absolute: unde homo in statu puræ na-
turæ conditus posset Deum diligere ut finem natura-
lem, quin eum diligeret ut finem supernaturalem; at-
tamen ex suppositione ordinationis in finem superna-
turalem sunt connexi, & inseparabiles propter subor-
dinationem unius ad alterum: unde impossibile est
hominem esse aversum ab uno, & conversum ad alium,
ut dicitur in tractatu de gratia, art. 1. Ad secundam
con-

confirmationem fatemur dilectionem Dei vt auctoris naturalis per se, & ex ratione obiecti non exposcere gratiam sanctifican-tem, id est, vt principium eliciti-uum illius, sed sufficere voluntatem ipsam cum con-
 cursu generali, vel speciali ordinis naturalis, attamen per accidens est necessaria gratia habitualis, id est non vt principium eliciciens, sed vt principium expediens, id est, per modum remouentis prohibens, peccatum scilicet: namque vt diximus, homo per peccatum auertitur à Deo vt ultimo fine naturali, & supernaturali, vt docent Thomistæ loco citato.

Obijcies sextò: quidquid ab intellectu potest voluntati proponi, potest voluntas prosequi; sed ab intellectu potest proponi voluntati duplex finis vltimus simpliciter: ergò. Maior patet, & minor ostenditur: intellectus potest iudicare duos fines vltimos simpliciter: ergò & ab intellectu potest voluntati proponi duplex finis vltimus simpliciter. Consequentiã patet, & antecedens probatur: tum quia sic iudicant sectatores contrariæ sententiæ: tum quia licet sapientes, & rectè iudicantes rationem vltimi finis in duobus simul apprehendere non possint; secus tamen idiotæ, & ignorantes: ergò ad minus horum intellectus potest iudicare duos vltimos fines simpliciter, eos que voluntati proponere, ac tandem ipsorum voluntas potest plures vltimos fines simpliciter intendere, & prosequi. Confirmatur: namque, vt supra diximus, licet Philosophi gentiles, qui veram Dei notitiam acquisiverunt, solum vnum Deum vt supremum colerent, vel plures eorum diuinitatem pro diversis muneribus dividendo, in eis que plures, partiales fines

constituendo; tamen dubitari nequit, quod plures
 - idiotæ eos habeant vt Deos; & vltimos fines absolute,
 - & simpliciter; & in eos vt sic tendebant: ergo.

62

Ad hoc argumentum respondet

Serra: quod si quis iudicaret esse duos Deos, iudica-
 - ret etiam esse duos fines vltimos parciales duntaxat,
 - & non posset iudicare, & apprehendere esse duos to-
 - tales. Sed contra hanc solutionem instat argumentum
 - factum de idiotis, & ignorantibus. Unde Ildephon-
 - sus Baptista respondet, quod tunc reverà non ap-
 - petit duos fines vltimos, sed duo, quæ in sua
 - existimatione sunt fines vltimi, sed reverà non
 - sunt fines vltimi simpliciter, sed in aliquo gene-
 - re, vel eo modo, quo ipse sibi confixit; sicut Pe-
 - lagius, qui sibi persuadebat se viribus naturæ diligere
 - Deum auctorem gratiæ super omnia, non Deum, sed
 - quod sibi confixit, diligebat. Sed hæc solutio deficit
 - planè: ex quo in presenti loquimur de vltimo fine, qui
 - est reverà finis, vel in existimatione operantis: vt qui
 - mortalitèr peccat; iste enim solum appetit finem vlti-
 - mum, qui est talis in sua existimatione; re tamen ve-
 - ra non appetit finem vltimum, nam appetit bo-
 - num commutabile, quod reverà finis vltimus non
 - est.

62

Unde melius responderetur: quod si-
 - cet idiotæ, & ignorantes non attingant rationem vlti-
 - mi finis speculative, & signatè, sicut & nos; practice
 - tamen eam ignorare non possunt: namque hic, &
 - nunc ignorare non possunt, & non iudicare, vel ob-
 - iectum esse plene, & totale factarium, ita vt vltra,
 - vel extra ipsum nihil fesset aliud appetendum, vel non.

Si

Si primum: eo ipso ita practicè eum iudicant ultimum finem, quod aliud appetendum non iudicent, & consequenter practicè iudicant eum tantum esse appetibilem, vt finem ultimum. Si secundum: eo ipso practicè iudicant eum non esse finem ultimum simpliciter, sicut & practicè iudicant eum non esse plenè, & perfecte satiativum, sed ultra ipsum aliud appetendum relinquunt.

63 Ad probationem autem de sectatoribus sententiæ oppositæ est in promptu instantia facta ab Ildephonso Baptista: namque Pelagius iudicabat se viribus naturæ posse diligere Deum; vnde non licet inferre se viribus naturæ eum diligere: vnde dicimus, quod licet sectatores oppositæ sententiæ speculativè iudicent possibles esse duos ultimos fines simpliciter; practicè tamen oppositum iudicant, quidquid ipsi dicant: sicut a simili dicitur de afferentibus possibilem esse actum indifferentem in individuo: hoc enim speculativè iudicant; sed practicè, vt dicunt nostri Thomistæ, quis iudicat, vel iudicare potest operationem aliquam humanam, & deliberatam non esse propter aliquem finem bonum, vel malum?

64 Ex his patet ad confirmationem: namque illi idiote licet speculativè ex ignorantia plures illos Deos haberent vt ultimos fines simpliciter; practicè tamen eos colebant vt duos fines ultimos partiales iuxta diversa illorum munera; vel eos in proprium bonum, & commodum vt in finem ultimum ordinabant, vt supra diximus. Dices: quod ad iudicium practicum semper necesse est presupponi iudicium speculativum: namque intellectus speculativè

latus est, qui extensione fit practicus, seu ordina-
 tione ad opus : cum illo ergò iudicio speculativo de
 possibilitate duplicis finis ultimi simpliciter stare non
 potest iudicium practicum de opposito. Sed qui sic
 argumentatur, respondeat, quomodo catholicus spe-
 culativè considerans rationem summi boni, & vlti-
 mi finis solùm inveniri in Deo, practicè oppositum
 iudicat : negamus ergò antecedens, si iudicium stric-
 tè, & propriè sumatur, quatenus distinguitur ab ap-
 prehensione rerum, eam que consequitur : vnde licet
 verum sit apprehensionem rerum præsupponi ad iu-
 dicium practicum, secus tamen iudicium speculati-
 vum : intellectu enim speculativè considerante de-
 lectationem veneream esse pravam, potest ex pia af-
 fectione voluntatis moveri, vt hic, & nunc eam sibi
 proponat vt bonam.

65 Obijcies septimo, & vltimo : ob-
 iectum honestum virtutis moralis est finis eius vlti-
 mus ; sed ipsemet homo potest habere plures virtutes
 morales ; ergò & plures fines vltimos. Minor, &
 consequentia patent, & maior probatur ex Aristote-
 le 2. Ethicorum, cap. 4. qui asserit obiectum, &
 honestatem virtutis propter se ipsa appetenda esse,
 & non ad aliud referendo. Respondetur Aristotelem de-
 bere intelligi obiectum, & honestatem virtutis prop-
 ter se ipsa appetenda esse, id est, non referenda ad
 alios fines proximos, & particulares : non tamen ita
 esse appetenda propter se, quod non referantur ad
 finem vltimum : namque 1. Ethicorum, cap. 7. dix-
 rat omnes fines speciales in finem vltimum, nimirum
 felicitatem, seu beatitudinem ordinari. Et mirum

est Vazquez sensisse hoc ipso, quod honestas virtutis in finem vltimum referatur, desinere esse actum talis virtutis: namque si obiecta virtutum ex natura sua ordinantur in finem vltimum, quomodo desinere potest esse actum virtutis, per hoc, quod obiectum suum referat in finem vltimum, cum potius tunc illa relatio conformetur ipsius naturæ?

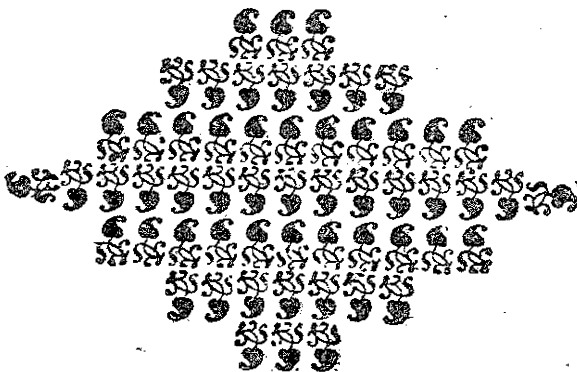
RESOLVTIO II.

NEC POTEST VNVS,
 & idem homo, simul, & pro
 eodem tempore habere duos fi-
 nes vltimos simpliciter, seu to-
 tales, & adæquatos, ità vt vnum
 intendat formaliter, &
 alium virtua-
 liter.

EST Contra aliquos modernos, quos suppresso nomine refert Martinez; est tamen non minus Theologorum communis, quàm præcedens. Procu-
 ius

ius intelligentia est notandum, tunc finem ultimum intendi virtualiter, cum intenditur in virtute intentionis præcedentis, ut cum quis ex intentione Dei ultimi finis vult, & decernit visitare Ecclesiam, & postea nihil de Deo cogitans pergit ad illam. Fundatur ergò rationibus D. Thomæ resolutione præcedenti allegatis, quæ omnes ad unam reducuntur, quæ pariter convincit resolutionem præcedentem, sicut & præsentem: nam de ratione ultimi finis simpliciter, seu totalis, & adæquati est, quod sit perfecte satiatus, & impletivus appetitus, taliter quod in eo appetitus quiescat, nec ultra, vel extra illum, aliud appetendum relinquat. Unde infertur eum non ordinari in alium finem, sed omnia appetibilia in ipsum; at hoc totum subsistere non potest, si simul alium finem ultimum virtualiter appetat, & intendat: nam iam illum appetendum relinqueret, nec illum in finem ultimum formaliter volitum ordinaret: ergò.

* * *



OBI; CIVNTVR ; ET solvuntur argu- menta.

67 **S**ED Contrahanc resolutionem obij-
cies primò : quod infidelis conver-
sus in idolum vt in finem vltimum,
hac conversione non retractata, sed
virtualitèr permanente, potest se in delectationem ve-
neream vt in vltimum finem convertere : ergò tunc
habet duos vltimos fines, vnum virtualitèr, nimirum
idolum, & alium formalitèr, nimirum delectationem.
Probatnr antecedens : nam per conversionem forma-
lem in delectationem veneream non desinit esse idola-
tra ; sed si conversio in idolum per conversionem in
delectationem veneream retractatur, nec virtualitèr
permaneret, eo ipso desineret esse idolatra : ergò.

68 Ad hoc argumentum responde-
tur duplicitèr, primò negando hanc minorem : nam-
que vt infidelis maneat idolatra, sufficit, quod non mu-
tet religionem, quam reverà non mutat per sui conver-
sionem in delectationem veneream, quamvis per hanc
retractet sui conversionem in idolum vt in vltimum fi-
nem : namque ad illam sufficit iudicium speculativum
de divinitate idoli : & est exemplum in eo, qui conver-
sus per charitatem in Deum verum vt vltimum finem
postea

postea similiter convertitur in delectationem veream; tunc enim propterea non mutat religionem, nec desinit esse fidelis propter eandem rationem. Nec valet: quod religio idolatræ manere non possit sine conversione virtuali ad idolum: namque hoc est verum de conversione inefficaci, non verò efficaci: eo modo, quo existens in peccato mortali inefficaciter tendit in Deum per actum cuiuslibet virtutis, v. g. misericordiæ, vel iustitiæ, de quo resolutione sequenti. Secundò potest responderi ex dictis resolutione præcedenti: quod idolatra in eo casu nec in idolum, nec in delectationem pravam convertitur ut in ultimum finem, sed tantum in proprium bonum, vel commodum: vnde tam idolum, quam delectatio sunt fines proximi, de quibus non dubitamus, posse simul compari, etiam si disparatè se habeant inter se, ut etiam annotavimus supra ex D. Thoma.

69 Obijcies secundò: conversus in aliquod bonum ut in ultimum finem potest talis conversionis oblitus se convertere in aliud bonum ut in finem ultimum; àt in tali casu prima conversio manet non retractata, proinde que virtualitèr: ergò. Probatur minor: nam retractatio conversionis præcedentis non fit, nisi per actum positivum detestativum illius; sed ille qui convertitur in bonum aliud ut in ultimum finem oblitus prioris conversionis, non habet illum actum detestativum: ergò.

70 Sed hoc argumentum manifestè instatur in eo, qui oblitus conversionis in Deum peccat mortalitèr, sicut & in eo, qui oblitus conversionis in bonum commutabile convertitur per charita-

ritatem in Deum : in utroque enim casu prior conversio retractatur sine actu positivo detestativo illius. Undè dicimus , quod retractatio conversionis præcedentis fit per actum detestativum illius , vel per conversionem in alium ultimum finem propter impossibilitatem duplicis finis ultimi efficaciter intenti , quæ propterea conversio potest dici actus detestativus conversionis præcedentis virtualiter , seu interpretativè ; hoc enim ipso , quod convertitur in alium finem ultimum , interpretatur se velle averti à fine ultimo præcedenti.



RESOLVTIO III.

NEQVE POTEST VNVS,
 & idem homo simul, & pro eo-
 dem tempore habere duos fi-
 nes vltimos totales, & adæquatos,
 ità vt vnum intendat actuali-
 tèt, alium verò habi-
 tualitèt.

76

HÆC fundatur eadem ratione, ac
 præcedentes: namque si de ra-
 tione vltimi finis simplicitèt,
 seu totalis, & adæquati est,
 quod sit perfectèt satiatus, ità vt ultra, vel extra il-
 lum non restet aliud appetendum, omnia que appe-
 tibilis in ipsum ordinentur, & ipse non ordinetur ad
 aliud: ergò si semel homo actualitèt appetit, & inten-
 dit aliquem vltimum finem simplicitèt, non potest
 alium etiam habitualitèt appetere, seu intendere, ali-
 tèt

tèr iam restaret aliud appetendum sine subordinatione ad finem actualitèr volitum, & consequentèr iste non est finis vltimus simpliciter: ergò.

OBI;CIVNTVR, ET solvuntur argu- menta.

72

SED contra hanc resolutionem obij-
cies primò: inter habitum, & ac-
tum solùm est oppositio indirecta;
sed oppositio indirecta non exclu-

dit coexistentiam vtriusque extremi oppositi in eodem subiecto: ergò habitus, & actus ei oppositus possunt simul in eodem subiecto compati: & consequentèr etiam conversio habitualis ad unum finem vltimum, & actualis ad alium. Consequentia videtur bona, & minor probatur ex D. Thoma infra quæst. 63. art. 2. ad 2. hac ratione probante, quod cum habitu temperantiæ compatitur actus intemperantiæ; ergò.

73

Sed responderetur facile, illud esse verum, quando actus oppositus infallibiliter non infert habitum, vt in exemplo allato actus intemperantiæ; secus autem cum eum infallibiliter infert: namque tunc sicut habitus oppositi coexistere nequeunt in eodem subiecto, paritèr neque habitus, & actus ei oppositus. Cuius exemplum est in habitu erroris, & conscientie circa idem obiectum: neque enim compati possunt

possunt, quia actus scientiæ infallibilitèr infert habitum: cum ergò conversio actualis in finem vltimum simpliciter infallibilitèr inferat conversionem habitua- lem: quandiu per oppositum actum à tali fine non avertitur, vt patet in actuali conversione peccaminosa, consequentèr eadem ratione, ac conversiones ha- bituales in fines vltimos contrarios incompatibiles sunt, sunt etiam incompatibiles conversio actualis, & habitualis in eodè:m fines.

74 Obijciēs secundò etiam vulgare ar- gumentum de iusto peccante venialitèr: namque iste habet ex vna parte pro fine vltimo actuali creaturam, cum finis vltimus peccati venialis non possit esse Deus, sicut nec peccatum veniale est referibile in Deum, nec ei placere potest, vt potè malum morale, per quod demeremur, & punimur: aliundè habet pro fine vltimo habituali Deum, nam non amittit gratiam, & charitatem: habet ergò duos vltimos fines omni- nò dispàratos, vnum actualitèr, & alium habitua- litèr.

75 Dices primò: iustum venialitèr peccantem haberè creaturam, ratione cuius peccat, pro fine vltimo, non positivè tali, sed negativè. Ita Azor, Vazquez, & Montefinos. Sed hæc solutio im- pugnata manet resolutione prima ad secundum argu- mentum, & præterea est contra D. Thomam: nam infra quæst. 88. art. 1. ad 3. ait: *Ille, qui peccat ve- nialitèr, inheret bono temporalì, non vt fruens, idest, non vt fine vltimo: sed vt utens, idest vt medio, seu fine proximo.* Et quæst. 89. sequenti art. 1. ad 3. in- quit: *Quod in peccato veniali non adheret homo creatura*

tanquam fini ultimo. Et in secundo distinct. 42. art. 5. quæst. 1. ad 1. habet: *Conversio mortalis, & venialis non sunt proportionales, quia per unum adheret rei temporali ut fini; per aliud ut ei, quod est ad finem; quod autem est ad finem non potest esse ultimus finis etiam negativè, quod etiam expressè docet in 1. distinct. 1. quæst. 3. art. unico ad 4. & quæst. 1. de malo art. 1. ad 3. & 4.*

76

Dices ergò secundo: finem ultimum peccati venialis in iusto esse Deum, non quidem quod formalitèr, vel virtualitèr referatur in Deum, aliter moveret Deus ad committendum peccatum veniale, & peccatum veniale ad Deum ut medium aliquo modo conduceret; sed habitualitèr solùm, id est, ordinatione orta ex habituali ordinatione subiecti, qui quatenus est in gratia, & charitate, omnia sua habitualitèr in Deum ordinat. Quæ solutio videtur esse D. Thomæ pluribus in locis, nam infra quæst. 88. art. 1. ad 2. ait: *Veniale autem peccatum non excludit habitua-lem ordinationem actus humani in gloriam Dei, sed solùm actualem: quia non excludit charitatem, quæ habitualitèr ordinat in Deum. Et ad 3. dicit: Quod qui peccat venialitèr, inheret bono temporali non ut fruens; quia non constituit in eo finem; sed ut utens referens in Deum, non actu, sed habitu. Et 2. 2. quæst. 24. art. 10. ad 2. ait: Quod enim amatur in peccato veniali, propter Deum amatur habitu, & si non actu. Et quæst. 7. citata de malo art. 1. ad 4. habet: Quod ille, qui peccat venialitèr, non fruitur creatura, sed utitur ea, refert enim eam habitualitèr in Deum, licet non actu.*

Et

77 *videtur* Et si obijcias quod etiam ea, quæ habitualiter referuntur ad aliud, debent esse talia quod aliquo modo conducant ad illud, et que non repugnent, cum tamen peccatum veniale non conducatur, sed potius repugnet Deo. Respondent dupliciter; primò cum Caietano 2. 2. quest. 24. art. 10. quod amare habitu, nec actualem relationem, nec precedentem intentionem perseverantem importat, sed solum habitus concomitantiam, & efficaciam, quantum est ex parte habitus, ita quod sicut nihil aliud est dicere, amare habitu Deum, quam dicere, habet habitum, quo Deus amari posset: ita nihil aliud est dicere, amare hoc habitu propter Deum, quam habere habitum, quo propter Deum hoc amari potest: & per hoc patet, quod non oportet hoc esse amabile propter Deum, quia intelligitur amare habitu hoc propter Deum, quantum est ex parte habitus, hoc est, quantum est ex efficacia, & natura habitus, quem homo in charitate existens habet, amare potest hoc propter Deum, quamvis aliter sit ex defectu amabilis, quia non est referibile in Deum. Itè Caietanus: sed quid ex hoc? Planè non peccatum veniale referri aliquo modo in Deum per habitum charitatis, sed secum id compati, quod si esset referibile in Deum, referretur.

78 *Vndè* aliter respondet Medina cum alijs: quod peccatum veniale, quia nullo modo conducens ad Deum, sed ei repugnans, non est ratione sui adhuc habitualiter referibile in Deum, bene tamen ratione alterius: namque peccans venialiter peccatum ordinat in bonum, seu commodum proprium, cum

que sic peccans omnia sui habeat habitualiter relata in Deum, ex consequenti peccatum veniale etiam habitualiter refertur in Deum.

79

Sed contra hanc solutionem instat Suarez, & bene: quod licet peccans venialiter proprium sui commodum habeat habitualiter relatum in Deum, sed non quatenus finis est, & terminus peccati venialis, quod committit, quod esset necessarium, ut ratione illius peccatum veniale habitualiter referretur in Deum. Quod si dicas: illud fore necessarium, ut peccatum veniale referretur virtualiter, vel formaliter ratione commodi proprii, secus vero ut referatur habitualiter: nam ad hoc sufficit proprium commodum specificativè habitualiter referri in Deum, licet non ad illum referatur reduplicativè ut terminus, & finis est peccati venialis. Contra est: nam hoc est dicere proprium commodum ordinari habitualiter in Deum, non tamen esse rationem ordinandi peccatum veniale: namque vnum medium non est ratio ordinandi alterum, nisi in quantum est terminus, & finis illius: quod si non est ratio ordinandi peccatum veniale: ergo peccatum veniale, nec ratione sui, nec ratione alterius est in Deum adhuc habitualiter referibile.

80

Præterea solutio à principio impugnatur: namque dato, quod peccatum veniale in homine iusto habitualiter referatur in Deum, non satisficit argumenro: nam hoc procedit de fine intento ab operante: siquidem peccans venialiter non potest non operari formaliter, vel virtualiter propter aliquem finem ultimum simpliciter talem, ut patet ex dictis: nam finis proximus, & intermedius non potest movere,

nisi

nisi in virtute ultimi finis, sicut nec causa secunda efficiens potest causare, nisi in virtute primæ causæ, cum ergo ille non sit, neque possit esse Deus iuxta hanc sententiam, debet esse creatura.

81

Genuina ergò solutio est aliorum Thomistarum asserentium peccatum veniale in iusto habere Deum pro fide ultimo, nedùm habitualiter, sed & formaliter, vel virtualiter. Ita Lisboniensis, Serra, Ildephonsus Baptista, & alij. Ad probationem in contra respondetur distinguendo antecedens: peccatum veniale est irreferibile in Deum, qua parte est malum, & offensa Dei, concedo: quatenus non exclusivum Dei à ratione ultimi finis, nec ei repugnat, seu contrariatur, qua parte est aliquantulum bonum, nego. Hinc Deus ipse licet motive non influat in peccatum veniale sub prima formalitate, bene tamen sub secunda, ratio que à priori est: quod iustus venialiter adhuc deliberate peccans sic peccat, quod si tale peccatum à Deo ultimo sine averteret, eius que amicitiam dissolveret, non peccaret: ergò licet peccatum veniale, qua parte malum est, Deo non subordinetur, nec in eum referatur; bene tamen qua parte non excludit ipsum à ratione ultimi finis: namque ad eum sub hac formalitate non ex alio motivo movetur peccans, quam ex Deo, nè scilicet eum, eius que amicitiam perdat, quod est peccatum veniale in Deum referre, nedùm habitualiter, sed formaliter, vel virtualiter: namque cum peccatum veniale sit à iusto voluntum sub illa non exclusione, vel non repugnantia formaliter, vel virtualiter considerata, eo ipso illud refert in Deum sub illa formalitate, vel formaliter, vel virtualiter, & nedùm habitualiter.

Hinc

82 Hinc cum D. Thomas locis supra citatis docet peccatum veniale ordinari in Deum, non actu, sed habitu, loquitur de peccato veniali, quatenus malum est, & offensa Dei: namque habitualiter ut sic non aliud importat, quam concomitantiam habitus charitatis, & planum est peccatum veniale adhuc ut malum, & offensa Dei secum compati in operante prædictum habitum charitatis. Non verò loquitur de eo sub formalitate non exclusivi Dei à ratione ultimi finis, ut sic enim nedum habitus charitatis se habet concomittanter, sed actu influens saltim virtualiter: siquidem sic peccat, ut si eam amitteret, non peccaret. Præterquam, ut ait Lisboniensis, D. Thomas nunquam fuit sollicitus assignare peccato veniali actualem, vel virtualem ordinationem ad Deum, sed solum habitualem: quia solum fuit sollicitus, quod peccatum veniale potius non tollit ultimum finem, quam quod ponit.

83 Sed contra hanc solutionem multipliciter objicies, & primò ex Vazquez: peccans venialiter fruitur creatura illa, circa quam peccat; fructio autem solum est ultimi finis: ergò. Probatior ex Augustino lib. 83. quæst. 30. ubi asserit omnem humanam perversitatem in eo consistere, quod homo velit uti fruendis, nempè Deo, & utendis frui, scilicet creaturis: sed culpa venialis non consistit in usu fruendorum; illè enim Deo in ordine ad creaturam esset peccatum mortale: ergò consistit in fruitione utendorum, nimirum creaturarum. Secundò objicies probationem supra factam in secunda solutione: namque si finis ultimus peccati venialis in iusto esset Deus, utique

que ipse moveret ad committendum peccatum veniale, peccatumque veniale ad Deum ut medium aliquo modo conduceret; àt hoc est falsum: ergò. Tertio: nam peccatum veniale, nedùm ut non exclusivum Dei à ratione ultimi finis, verùm & secundum positivam tendentiam, quam habet ad suum obiectum, debet habere ultimum finem: ergò tunc currit argumentum, quod non Deum, sed creaturam habeat pro ultimo fine: immò argumentum procedit de peccato veniali, sed hoc non in illa carentia, seu non exclusione censistit, sed in positiva tendentia ad obiectum: ergò. Quarto: nam licet doctrina data vera sit de iusto peccante venialiter, non tamen de iniusto etiam peccante venialiter: namque de isto, quodcumque dicatur, non possunt non verificari duo vicini fines, namque non refert peccatum veniale in ultimum finem peccati mortalis, aliàs peccaret mortalitèr, & non venialitèr: vel ergò illud refert in Deum, vel in alium finem ultimum condistinctum à fine ultimo peccati mortalis: immò etiam peccator venialiter peccans, sic peccat, quod si peccatum averteret à Deo, non peccaret; & tamen non inde sequitur, quod habeat Deum pro ultimo fine: ergò. Tandem peccans venialiter, sive iustus, sive iniustus, non intendit obiectum, v. g. delectationem, vel commoditatem ob finem bonum, aliàs illud non intenderet ut malum, sed ut bonum, licet aliàs esset malum, & consequenter non peccaret, ut patet in consulente minus malum ad vitandum maius, v. g. percussorem ad vitandam occisionem, si exequens paratus sit occidere; licet enim percussio secundum se sit mala, est tamen bona sub forma

formalitate carentiæ, & exclusionis maioris mali, & propterea cadit sub consilio, ita vt consulens non peccet, quinimò mereatur.

84 Ad primum respondetur, oppositum docere expressè D. Thomam, cum infra quæst. 88. art. 1. ad 3. sic habeat: *Qui peccat venialitèr, inhaeret bono temporali, non vt fruens, sed vt utens.* Et quæst. 7. de malo, art. 1. ad 4. dicit: qui peccat venialiter non fruitur creatura, sed vitur ea. Hinc Divus Augustinus nomine perversitatis non intelligit peccatum veniale, sed mortale; in hoc enim solum invertitur ordo finium, ita vt quod iuxta rectum ordinem deberet esse finis, fiat medium, vel è contra, & in hac inversione perversitas consistit.

85 Ad secundum patet ex dictis Deum movere ad peccatum veniale sub ea ratione non everfivi, seu exclusivi ipsius à ratione ultimi finis, quod est Deum movere, non positivè, idest secundum se, sicut movet ad opera charitatis, quorum Deus secundum se est causa finalis, sed negativè: hoc est, in ratione finis non ablati, seu exclusi; quatenus peccans intendit non ab eo averti, nec eius amicitiam dissolvere; similiter peccatum ipsum veniale, licet positive ad Deum vt medium non conducat, conducit tamen negativè, nempe ad non perdendum ipsum, sed eum conservandum. Cuius possunt clara exempla adduci: nam si Petrus amicus Francisci sciat Ioannem velle Franciscum occidere, & ipse, nè occidat Franciscum, occidat Ioannem, talis occissionis finis est Franciscus, non quia talis occissio positivè cõducatur ad bonum ali-quod Francisci consequendum per occissionem Ioan-

nis, sed quia negativè conducit ad consequendam vitam illius, per modum removentis prohibens: similiter habet quis quærelam adversus amicum, & paratus eam deponere determinat ita moderatè se gerere in depositione illius, quod illum graviter non offendat; tunc enim absque dubio amicus est finis talis moderatæ quærelæ, sed quomodo? In ratione non offensi graviter, quia nimirum intendit eum graviter, non offendere, nec eius amicitiam dissolvere: à simili ergo in peccante venialiter, cui placet mentiri, vel murmurare, sed ita moderatè, quod Deus graviter non offendatur, Deus ut sic graviter non offensus erit finis ultimus.

86

Ad tertium respondetur: quod peccatum veniale adhuc secundum positivam tendentiam, quam habet ad obiectum, quatenus obiectum est tale, quod Deum non excludit à ratione ultimi finis, habet etiam Deum pro ultimo fine. Si autem intendas: quod adhuc secundum positivam tendentiam ad obiectum ut malum est, debet habere ultimum finem, respondeo distinguendo: ut malum est præcisè, nego suppositum, nimirum peccantem venialiter illud intendere, ex parte qua malum, & offensa præcisè: ut malum veniali, concedo. Attamen in malo veniali ut tali præscindi non potest ratio non exclusivi Dei à ratione ultimi finis. Ad id, quod additur peccatum veniale non in illa carentia, seu non exclusione consistere, sed in positiva tendentia ad obiectum: pariter dicimus consistere in tendentia positiva ad obiectum, quatenus non contrarium, nec repugnans Deo ultimo fini, ita ut hæc non contrarietas, vel non repugnantia ingre-

diatur ad minus de connotato, & in obliquo confititur: vult peccati venialis, vel ut alij dicunt, ex activè, & connexivè. Præterquam quod in præfenti non loquimur de obiecto peccati venialis, quatenus finis est operis, seu ipſus peccati venialis ſecundùm ſe, ſed quatenus finis eſt operantis: primo modo eſt obiectum ſecundùm poſitivum; ſecundo verò modo eſt obiectum ſub illa non repugnantia, quia ut ſic ſolum, & non aliter intenditur.

87 Ad quartum reſpõdetur: quod iuſte ea parte, qua ſic peccat, quod ſi peccatum averteret à Deo, eius que amicitiam diſſolveret, non peccaret, habet etiam Deum pro ultimo fine, ſed quia deſacramento ordinem in Deum ultimum finem, eius que amicitiam non conſervat ut iuſtus, licet hoc contingat per accidens, quia in ſubiecto non eſt, vepotè in iuſto, dicimus habere Deum pro ultimo fine non efficacitè voluto, ſed ineffacitè: non eſt autem inconveniens vnum, & eundem hominem habere duos ultimos fines, vnum efficaciter voluto, & alium ineffaciter, ut in ſequenti ſolutione declarabimus.

88 Ad ultimum argumentum reſpõdetur doctrinam relata in argumento eſſe in noſtrum favorem; vnde Ildephonſus Baptiſta ea vitur ſub his terminis: volitio minoris mali, ut malum minus excuſatur, habet rationem boni, & ideò cadit ſub conſilio; conſilium enim poſſum homini, dato, quod vnum ex duobus malis velit agere, quod minorem opere- tur, & hoc eſt bonum, & ordinabile in Deum, quamvis voluntas faciendi malum mala ſit. Sed in eodem homine peccante venialitè praticatur tale con-

filium saltem virtualiter, nimirum dato, quod sibi placeat mentiri, vel murmurare, sit intra limites peccati venialis, ita ut si mortale esset, nunquam consentiret: ergo actus iste, qua parte limitat malum illud, habet Deum ultimum finem, & bonum conceptum pro fine proximo. Et ex his potest facile responderi argumento: quod consulens minus malum ad vitandum maius malum propterea non peccat, quia solum intendit vitare maius malum in eo, qui paratus est malum inferre, proinde que non respicit minus malum ut malum est, sed solum ut est exclusivum maioris mali; secus autem exequens, qui ex se paratus est malum inferre, & illud in executione infert: cum ergo in nostro casu peccans venialiter, nedum sit consulens, & exequens, licet ea parte, qua consulens sibi delectari sine aversione a Deo ultimo fine non peccet, bene tamen ea parte, qua delectationem paratus est exequi, & eam de facto exequitur.

89 Secundo non minus probabiliter potest argumento à principio responderi cum Martinez, Ildephonso Baptista, & Gonet: iustum venialiter peccantem habere pro fine ultimo creaturam, quam inordinatè diligit, non tamen simpliciter, & efficaciter, sicut qui peccat mortaliter, sed inefficaciter, & secundum quid, & quidem de veniali peccato tali ex defectu deliberationis est manifestum: namque habet idem obiectum, & eundem finem, ac peccatum mortale, cum versentur circa eandem materiam, & solum est differentia, quod vnum est actus deliberatus, alter verò non, proinde que veniale ex defectu deliberationis respicit creaturam ut ultimum finem, sed modo in-

deliberato; proinde que modo non humano, ac tantumdem imperfectè, & inefficaciter, de veniali autem ex parvitate materię, & à fortiori de veniali ex defectu deliberationis probatur, ex quo non sic tendit in creaturam, quod avertat à Deo: finis namque efficaciter, & simpliciter volitus dicitur ille, in quem operans se, & omnia sua convertit, ita ut avertatur à quolibet alio fine, in quem erat antea conversus, ut patet in peccante mortaliter, qui eo ipso avertitur à Deo, in quem erat conversus per charitatem: & similiter in eo, qui in Deum convertitur per charitatem, qui eo ipso avertitur à fine ultimo pravo, in quem erat conversus per peccatum. Quando verò sic vult ultimum finem, quod in ipsum operans se, & omnia sua non convertit, nec avertitur ab alio ultimo fine, in quem erat antea conversus, tunc dicimus prædictum ultimum finem esse solum secundum quid, & inefficaciter volitum, & sic duos ultimos fines habere, nullam importat repugnantiam: sicut nulla est repugnantia duas formas, quamvis contrarias, & oppositas, esse simul in eodem subiecto, si una sit simpliciter, id est in gradibus intensis, & altera secundum quid, scilicet in gradibus remissis, v. g. albedo, & nigredo, calor, & frigus. Ratio que à priori est: nam volitio conditionata, & inefficax non excludit contrariam efficacem eiusdem obiecti, & finis, ut patet in eo, qui tempestate urgente simpliciter, & efficaciter vult merces in mare projicere, secundum quid tamen, & inefficaciter non vult eas projicere.

& duos Deos, vel duo bona perfectè, & plenè satiativa. Non, inquam, valet: namque illud est verum de apprehensione practica tantum, secus verò si apprehensio vnius sit practica, & alterius speculativa: non enim potest intellectus hic, & nunc iudicare rem aliquam esse perfectè, & plenè satiativam sui appetitus, & simul hic, & nunc esse aliam rem appetibilem ab ipso non contentam sub altera, nec ei subordinatam, benè tamen speculativè, sicut peccator hic, & nunc iudicans finem vltimum esse bonum comutabile, simul speculativè iudicat finem vltimum esse Deum; ad volitionem autem inefficacem vltimi finis sufficit iudicium speculativum illius.

91

Obijcies tertio: homo existens in peccato mortali, immo infidelis potest efficere opus aliquod moraliter bonum, v. g. dare eleemosynam ex motivo misericordiæ; àt tunc non potest non habere duos fines vltimos simpliciter tales, vnum actualiter volitum, & alium habitualiter: ergo. Maior est communis Theologorum contra Michaelè Baium doctorem ad omne opus bonum requiri gratiam habitualem, & imperium charitatis, proinde que omnia opera esse peccata: & contra Iansenium asserentem ad omne opus moraliter bonum gratiam fidei esse necessariam, consequenter que esse peccata omnia opera infidelium; minor verò probatur: nam tale opus bonum morale non potest non esse propter finem vltimum bonum, nimirum propter Deum; si enim esset propter finem vltimum pravum, tale opus ex circumstantia finis vitaretur: sicut dare eleemosynam propter vanitatem, & sic non esset bonum, sed malum; aliàs homo
exis-

existens in peccato mortali habet pro fine bonum cōmutabile, in quod habitualiter est conversus: simul ergo habet duos ultimos fines simpliciter tales, vnum actualiter volitum, & alium habitualiter.

192. Hoc argumentum præ cæteris maiorem mihi ingerit difficultatem, quod & auctores obijciunt supra quæst. 109. art. 1. vbi expressè examinant, an homo sine gratia habituali, vel speciali possit opus aliquod morale efficere, & obijciunt ex Gregorio argumentum, quod opus bonum ordinis naturæ petit ad sui honestatem circumstantiam ultimi finis; id est, quod fiat propter Deum summè dilectum; peccatum autem ratione aversionis à Deo cum hac dilectione pugnat: ergo. Et quidem Oxomensis ibi tractatu 5. disp. 41. §. 2. responder: quod vt opus aliquod gaudeat bonitate morali, sufficit fieri propter honestatem virtutis non appposito aliquo fine: nam hoc ipso, quod ita fiat, tendit ex parte operis ad finem vltimum naturalem, quod totum subsistere potest, quin ex parte operantis ordinetur ad Deum, prout est auctor naturæ super omnia dilecti. Hoc ipsum respondet Lisbonensis quæst. citata disput. 19. art. 3. namque in præfenti prædictum argumentum non obijcit: dicit ergo, quod aliquod opus morale potest dupliciter considerari, & dici bonum: vno modo ex parte ipsius operis tantum, id est, ex obiecto, & circumstantijs: alio modo ex bonitate operantis, id est rectificatione personæ respectu finis: stat autem benè, quod aliquod opus referatur ex parte operis in vnum finem, & ex parte personæ operantis in alium: sicut in habente charitatem peccatum veniale non refertur in Deum ex ipsa ratione

Dubium III.

151

tione operis; & tamen habitualiter, id est ex parte subiecti manet homo ordinatus in Deum: sic similiter in peccatore non poenitente eleemosyna, v. g. aut aliud pium opus ex suo obiecto ordinatur in Deum; & tamen subiectum non convertitur ad ipsum.

93 ¶ Sed hæc solutio apertè procedit contra doctrinam à nobis supra relatam, quod nimirum omnis actio humana, & deliberata debet esse propter aliquem finem vltimum simpliciter, id est, necdum ex parte operis, sed etiam ex parte operantis: namque hoc expressè tenent omnes Thomistæ cum D. Thoma hic articulo sequenti, & convincitur supra allata ratione D. Thomæ: nam sicut causa efficiens secunda non operatur, nisi præsupponat influxum causæ primæ; sic nec finis proximus causare, vel movere potest, nisi præsupponat influxum finis vltimi: non ergò dans eleemosynam potest moveri ex honestate, & pietate operis, quæ est finis proximus, nisi prius moveatur ex alio fine vltimo, cui in movendo subordinetur, quod si ei subordinatur, erit quidem finis vltimus operis, proinde que secundum quid, & negativè talis; non verò positivè, & simpliciter, & tunc prosequitur argumentum, quod cum opus sit vt honestum ex parte operantis, non possit ordinari in finem vltimum pravum, cum eo ipso non esset opus honestum, sed malum, & inhonestum, consequenter ex parte operantis debet ordinari in finem vltimum bonum, & verum, qui est Deus, proinde que simul tunc habet duos vltimos fines.

94 Eodem loco sibi objicit hoc argumentum Gonet sub his terminis: omnes actus homi-
nis

nis in peccato mortali existentis referuntur ex parte operantis ad malum finem : ergò sunt peccaminosi, & moraliter mali. Consequentia patet: nam actus ex specie, seu obiecto boni ex intentione mali finis vitiantur antecedens probatur : existens in peccato mortali omnia, quæ appetit, ordinat ad bonum privatum vt in vltimum finem, vt in tractatu de peccatis disp. 9. art. 2. fusè ostendimus : ergò omnes actus hominis in peccato mortali existentis referuntur ex parte operantis ad malum finem. Et respondet : quod & si omnes actus peccatoris, sistant in proprio bono, non tamen per omnes in tali bono finem vltimum constituit, sed per illos duntaxat, qui sistant in illo privativè, excludendo nimirum gratiam, & charitatem, per quam fieri debet relatio ad finem supernaturalem ; & huiusmodi sunt sola peccata mortalia : alij verò actus honesti, & venialiter peccaminosi, quos existens in peccato mortali elicit in bono proprio, sistant duntaxat præcisivè, quia non excludunt talem relationem, sed solum ab ea præsciunt, vt loco citato fusè exposuimus. Hæc iste auctor, qui ad summum constituit in bono opere à peccatore facto finem vltimum negativè, seu præcisivè, & hoc ait esse bonum proprium. Quæ solutio impugnata manet ex supra dictis contra Vazquez, & ex dictis contra solutionem præcedentem. Et miror prædictum auctorem oblitum fuisse doctrinæ ab ipso traditæ in præsentis articulo, vbi postquam statuit primam conclusionem, asserendo impossibile esse eundem hominem posse pro eodem tempore efficaciter appetere duos vltimos fines totales, & adæquatos, subdit secundam conclusionem, asserendo posse pro eodem

tempore habere duos ultimos fines simpliciter, vnum efficaciter, & alium ineffaciter, quod & probat argumento obiecto in hunc modum: homo existens in peccato mortali, subindeque conversus ad bonum commutabile, tanquam in vltimum finem, potest operari aliquod opus moraliter bonum, v. g. dare eleemosynam ex motivo misericordie; sed in illa actione non habet pro fine vltimo bonum commutabile, sed Deum, ineffaciter tamen volitum: ergo potest homo habere duplicem finem vltimum, vnum efficaciter, & alium ineffaciter volitum. Minorem suadet: tum quia si peccator haberet in illo actu bonum commutabile pro fine vltimo, in eo peccaret mortaliter, & averteretur à Deo, quod admitti non potest. Tum etiam quia cum eleemosyna ritè facta, & quodlibet bonum morale derivetur à Deo vt naturæ, & boni honesti auctore, ex natura sua tendit, & facit tendere hominem in Deum vt in finem vltimum naturalem, ineffaciter tamen, cum sit ab homine existente in peccato mortali. Hæc iste auctor: vbi expressè contradicit doctrinæ antea relatæ: namque ibi habet, quod sic operans bonum morale constituit vltimum finem in bono proprio, consequenter in bono commutabili, quin tale opus excludat gratiam, & charitatem; in præsentî verò asserit, quod si in bono commutabili vltimum finem constitueret, peccaret mortaliter, id est excluderet gratiam, & charitatem: ac tandem ex professò probat non posse prædictum opus vt in finem vltimum tendere in bonum proprium, sed in Deum auctorem boni honesti, licet ineffaciter voliti.

95 Fatemur ergò, quod omnis actio humana, & deliberata debet esse propter finem vltimum simpliciter; id est nedùm operis, sed etiam operantis, talem que finem habere existentem in peccato mortali, cum aliquod bonum opus morale efficit, talem que finem non esse pravam, sed bonum, & verum, nimirum Deum: quod ex eo patet, quod illud opus ex se, & ex natura sua tendit in Deum vt auctorem naturalem; seu vt auctorem totius bonitatis & honestatis naturalis, qui propterea dicitur finis vltimus operis formalitèr; àt hoc ipso est finis vltimus operantis ad minus implicitè, virtualitèr, & interpretativè, si operans prædictum opus bonum in finem vltimum pravam non ordinet: eo enim ipso interpretatur eum velle prædictam opus propter finem vltimum, ad quem ex natura sua ordinatur: ergò. Quod nedùm verificatur de peccatore fideli, verùm etiam infideli, qui licèt non cognoscat Deum in se, eum cognoscit in sua lege, quæ est vivere secundum rationem, & in illo opère intendit secundum rationem vivere, hoc ipso, quod illud in finem pravam non ordinet, sed ad illud movetur ex honestate ipsius, seu ex motivo misericordiæ. Quod expressè docet D. Thomas 2. 2. quæst. 10. art. 4. ad 2. quod procedebat ad probandum omnes actiones infidelium esse peccata, sic: fides intentionem dirigit; sed nullam opus bonum potest esse; quod non est ex intentione rectæ ergò in infidelibus nulla actio potest esse bona. Et respondet: *Quod fides dirigit intentionem respectu finis vltimi supernaturalis; sed lumen etiam naturalis rationis potest dirigere intentionem respectu alicuius boni communi*

iura

avult. At tamen dicimus: prædictum finem esse volitum solum inefficaciter, quia in eum non sic tendit, quod omniam eum ordinet, ita ut avertatur ab ultimo fine pravo, in quem antea erat conversus, & sic nihil contra nos, ut patet ex dictis in secunda solutione ad argumentum præcedens.

96 Dices: causa efficiens non influat, nisi ut mota à fine ultimo, ut nos fatemur: ergò nec potest influere inefficaciter, nisi sicut mota à fine ultimo efficaciter: at peccator efficaciter exequitur bonum opus morale: ergò ut efficaciter motus à fine ultimo bono, nempè à Deo. Sed respondetur: quod finis ultimus bonus, nempè Deus efficaciter movet peccatorem ad opus bonum secundum id, in quo compatitur cum peccato; compatitur autem cum peccato quantum ad sui existentiam, seu executionem; secus tamen quantum ad sui tendentiam, & ordinationem efficacem in eum propter rationem allegatam, & sic licet efficaciter moveat, non tamen efficaciter terminat.

97 Obijcies quòd; peccator contritus simul habet unum finem habitualiter, & alium actualiter: ergò. Probatür antecedens: namque in primis per contritionem habet Deum ultimum finem actualiter; aliud adè, quia in peccato habet bonum commutabile ultimum finem habitualiter: ergò. Nec valet, quod per contritionem desinit esse habitualiter conversus in bonum commutabile: namque per contritionem non desinit esse in peccato, quia remissio peccati fit solum per gratiam; cum tamen contritio præintelligatur ad gratiam, sicut dispositio ad formam,

aliàs per contritionem iustificaretur, cuius oppositum defendunt Thomistæ.

98 Ad hoc argumentum duplici via potest responderi, primò: quod cum in eodem instanti temporis, in quo est contritio, sit gratia, sicut per gratiam homo desinit esse in peccato, peccatum, & contritio coexistere nequeunt, & consequenter, nec conversio actualis in Deum, & habitualis in bonum commutabile. Nec valet: quod licet in eodem instanti temporis non possint coexistere peccatum, & contritio; coexistunt tamen pro priori naturali, quo contritio intelligitur præcedere gratiam: namque, ut nos fatemur, non per contritionem, sed per gratiam homo desinit esse in peccato: ergò dum gratia non intelligitur, licet intelligatur contritio, intelligitur in peccato, & consequenter simul actualiter conversus in Deum, & habitualiter in finem pravum. Non, inquam, valet: nam in primis nos solum defendimus hominem non posse simul similitate temporis habere duos ultimos fines, etiam unum actualiter, & alium habitualiter. Deinde: licet pro priori ad gratiam intelligatur peccatum, intelligitur solum in expelli, & destitui per ipsam gratiam: namque pro illo priori intelligitur homo in via, & ut tendens ab esse peccati ad esse gratiæ, & sic peccatum in iustificatione est terminus à quo; nimirum derelictus, & gratia est terminus ad quem, nimirum introductus.

99 Sed contra hanc solutionem stat casus, quod homo haberet actum charitatis per auxilium realiter à gratia distinctum, sine infusione gratiæ.

Casus, qui admittitur etiam à Thomistis, dum agitur,

an per solum actum charitatis possit remitti peccatum habituale. In hoc enim casu homo per actum charitatis convertitur in Deum, ut in ultimum finem, & cum hac conversione stat simul conversio habitualis in bonum commutabile ratione peccati: utpotè hoc solum potest remitti per gratiam, cuius privatio est: ergò. Sed circa hoc videantur, quæ dicimus de iustificatione, dub. 2. resolut. 3. In summa sentio iuxta dicta, quod in eo casu per actum charitatis homo solum convertitur in Deum ut in ultimum finem inefficaciter, & affectivè, non verò effectivè, & efficaciter: utpotè non ita convertitur in Deum, ut à creatura tollat rationem ultimi finis. Vellet enim, quantum est ex se, non peccasse, non tamen potest peccatum efficaciter propria voluntate excludere ab anima, quia hoc solum est in potestate Dei, cuius duntaxat est infundere gratiam habitualem, quæ sola est remissiva peccati. Hinc licet per actum charitatis efficaciter convertatur in Deum ut in ultimum finem; non tamen ut in ultimum finem efficaciter: quippè reverà, & efficaciter ponitur in eo talis conversio, sed non ut in ultimum finem efficaciter: quippè non ita convertitur, ut per eum tollatur aversio habitualis à Deo ut à ultimo fine: nec pariter conversio ad creaturam ut ad ultimum finem, quod & fatetur argumentum. Huius ponitur exemplum in iusto peccante venialiter, & in peccatore dante eleemosynam ex fine misericordiz, iuxta dicta ad præcedentia.

argumenta.

RESOLVTIO IV.

NEC POTEST VNVS, ET
idem homo simul, & pro eo-
dem tempore habere duos fines
totales, & adequatos, ita vt eos
intendat disiunctivè, hoc
est istum, vel
illum.

100

EST contra Patrem Salas, solet que
etiam pro ea citari Sotus, &
Medina; est tamè aliorum Theo-
logorum communis, & funda-
tur etiam ratione supra allegata D. Thomæ: nam
etiam si duo illi fines ultimi disiunctim appetantur,
extra, vel ultra quemlibet illorum alius restat appe-
tendus, nec vnus ordinatur ad alium: ergò neuter
illorum est plenè faciatiuus, in quo appetitus quiesce-
re possit, & consequenter se invicem excludunt à ra-
tione

tione ultimi finis. Confirmatur: cum aliquis appetit
 duos fines ultimos sub disunctione, vel appetit sub
 ea disunctione quemlibet illorum, quatenus in boni-
 tate formaliter distinctum, vel ut conveniunt in bo-
 nitate appetita, seu intenta? Si primum: instat argu-
 mentum factum: namque eo ipso nullus illorum
 etiam sub disunctione appeti potest ut bonum per-
 fectè satiativum: nam de ratione huius est, quod
 ultra, vel extra illud non restet aliud bonum ap-
 petendum, & omnia appetibilia ordinentur in ipsum.
 Si secundum: eo ipso appetit non duos ultimos fi-
 nes formaliter etiam sub disunctione, sed solum
 materialiter, vel eos appetit ut fines intermedios.
 Quod planè demonstratur exemplo oppositæ sen-
 tentiæ: namque potest quis intendere Regiam dig-
 nitatem, vel Pontificiam, ita ut qualibet sit con-
 tentus: vel potest appetere hunc, vel illum Archi-
 diaconatum, vel Canonicatum, ita ut quolibet ex
 his sit contentus. Tunc inquiri, vel contendit vnam
 ex his dignitatibus, quatenus in bonitate ab alia
 distinctam, vel quatenus utraque gaudet bonita-
 te ab ipso intenta? Si primum: quomodo stat quem-
 libet illorum etiam sub disunctione esse bonum per-
 fectè satiativum? Siquidem utraque sub disunctio-
 ne appetitui offert perfectionem, & bonitatem dis-
 tinctam, ita ut vna non contineatur in alia, nec
 in eam ordinetur. Si verò secundum: eo ipso eas
 sub disunctione non appetit ut duos fines ultimos
 formaliter, sed vel solum materialiter, vel ut fines
 intermedios, quatenus ex qualibet illarum operans
 consequitur eandem bonitatem, v. g. honorem, vel di-

divitias, seu proprium commodum, quo in causa quamlibet earum intendit ut ordinatam ad vnum formaliter finem.

101 Et ex his tandem fundatur nostra resolutio: namque vel intendit positivam dignitatem, requiem, Canonicatū, Archidiaconatū, divitias, honores, voluptates, &c. disiunctivè, vel copulativè? quocumque modo eas intendit, quatenus utiles, & conducentes ad proprium commodum: ergo sive copulativè, sive disiunctivè eas intendat, eos intendit ut fines intermedios, & non ut fines ultimos. Nec dubitamus posse vnum, & eundem hominem plures fines intermedios disparatos sub disiunctione appetere, quatenus eos appetit cum ordine ad vnum, & eundem formaliter finem ultimum.

OBI; CIVNTVR ; ET solvuntur argu- menta.

102 **E**X dictis præcipuum, & fundamentale argumentum oppositæ sententiæ manet solutum. Deindè obijcies primò: dato, quod infidelis existimet esse duos Deos numero distinctos, vel specie, tunc quemlibet illorum poterit appetere ut finem ultimum simpliciter sub disiunctione, sicut & ut bonum perfectè faciatis vum.

vum. Sed ad hoc patet ex dictis resolutione prima: quod vel existimaret ex illis Dijs vnum esse supremum, & consequentè vltimum finem; vel illos vt Deos, & fines partiales penes diversa munera existimaret: vel tandem si eos indicaret Deos supremos, fines que vltimos totales, hoc foret speculativè propter ignorantiam; secus tamen practicè: namque in ipsomet exercitio si vnum indicaret vt summum bonum, & plenè satiativum, non posset iudicare alium extra, vel ultra illum appetendum.

103

Obijcies secundò: potest fidelis appetere videre Deum non hac visione determinatè, v. g. Sancti Dominici, vel Francisci, sed indeterminatè, & sub disiunctione, v. g. vna, vel altera; at in hoc casu appetit duos fines formales, sicut & duas beatitudines formales sub disiunctione: ergò. Confirmatur: nam quæ repugnantia est, quod quis appetat frui non tribus personis, nec ista, vel illa determinatè, sed indeterminatè vna, vel altera ipsarum? Siquidem quælibet illarum beatificare sufficit, iuxtà illud Ioannis 14. *Domine ostende nobis Patrem, & sufficit nobis*: sed in eo casu appeteret duos vltimos fines simpliciter sub disiunctione: nam quælibet ex Personis Summæ Trinitatis est bonum perfectè satiativum, sicut & summum bonum, vtpotè divinum: ergò.

104

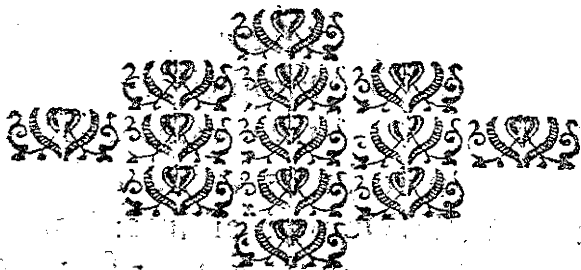
Ad argumentum responderetur: vel concedendo totum, quod potest fidelis appetere sub disiunctione diversos vltimos fines formales: namque isti dicuntur vltimi fines, quatenùs assecutiones sunt vltimi finis obiectivi, qui est Deus, cui subordinantur, & à quo specificantur, propterea que non sunt fi-

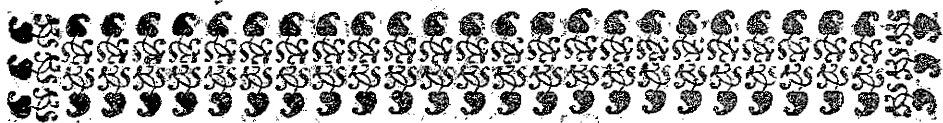
nes ultimi absolutè, & simpliciter, sed secundùm quid, vel ut quibus: indè tamen non licet inferre posse appetere duos diversos fines ultimos obiectivos sub dis-iunctione: siquidè per visiones magis, vel minus intè-
 las nō diversus, sed idem numero finis obiectivus attingitur, sicut & idè numero Deus apprehenditur, & consequenter nec fidelis hanc, vel illam visionem appetere potest, nisi ut fruatur vno, & eodem numero Deo, & consequenter vno, & eodem numero fine. Vel vno verbo dicatur: ex hoc ipso illos esse ultimos fines formales, sed non formalitèr, nec materialitèr diversos, utpotè quia finis obiectivus, à quo specificantur, est formalitèr idem.

105 Ad confirmationem responderetur concedendo maiorem, & negando minorem. Ad probationem distinguo: quælibet ex Personis Summæ Trinitatis est bonum perfectè faciativum, bonitate, si-
 ve specie distincta à bonitate alterius personæ, nego: eadem numero bonitate, concedo. Et sic sicut in bonitate non distinguuntur, nec distinguuntur in ratione finis, consequenter que vnam, vel alteram appetere sub dis-iunctione, non est appetere diversum finem ultimum etiam sub dis-iunctione, sed eundem numero: vndè dis-iunctio solùm tendit ad personam, non ad rationem finalizandi.

106 Dices: probabile est in qualibet personarum præter bonitatem absolutam communem omnibus dari bonitatem, & perfectionem relativam propriam vniuscuiuslibet, & realitèr distinctam à bonitate, & perfectione alterius personæ: ergò in hac sententia sicut personæ sunt distinctæ in bonitate, erunt etiam

etiam distinctæ in ratione finis. Sed negatur consequentia: namque dæis perfectionibus, & bonitatibus relativis in Divinis Personis, non sub eis, sed sub bonitate, & perfectione absoluta finalizant: sub eadem enim ratione, sub qua Deus est primum principium, est etiam ultimus finis, namque principium, & finis in Deo sibi correspondent; est autem principium sub bonitate absoluta, nam relativa operativa non est: sicut ergo ex quo in bonitate relativa realitèr distinguuntur, non sequitur distingui in ratione principij, nec sequitur distingui in ratione finis. Nec valet: quod Deus nedùm ut unus, sed etiam ut Trinus est obiectum beatificans: nam hoc idè est, ut dicant Thomistæ, quia Deus est obiectum beatificans ut summum bonum visum in se, & in se non potest videri ut summum bonum, quin videatur ut Unus, & Trinus; indè tamen non sequitur, quod ratio sub qua beatificandi sit bonitas Personarum relativa etiam partialis: namque illud salvatur per hoc præcisè, quod ratio sub qua sit bonitas absoluta visa in se; hoc enim ipso non potest videri Deus, non visis Personis, & earum perfectionibus relativis.





D E

BEATITVDINE,

DV BIA TRIA.

Dub. I.

AN BEATITVDO

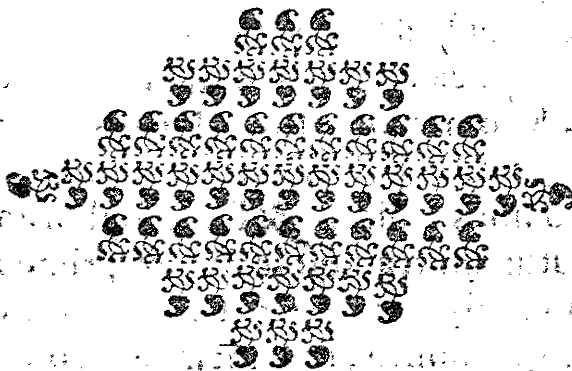
consistat in opera-
tione?

PPPONIMVS Iuxta fidem
beatitudinem obiectivam, id
est obiectum beatitudinis
formalis, in solo Deo con-
sistere, qui est absolute, &
simpliciter vltimus finis crea-
turæ rationalis: beatitudi-

nem que formalem in huius vltimi finis asseque-
tione constitui necesse esse. Dubium est inter Philosophos, &
Theologos: an talis assequeutio fiat per solam operatio-
nem;

nem : an per aliam operationem antecedens. Pro cuius intelligentia notanda est divisio beatitudinis formalis : alia namque est beatitudo naturalis, quæ nempe in hac vita haberi potest : puta, si Deus crearet hominem in statu puræ naturæ : alia supernaturalis, quæ duntaxat habetur in patria. Et hæc alia est puri hominis, quæ omnino est accidentalis : alia puri Dei, quæ non potest non esse substantialis : ut potè in Deo nullum potest esse accidens. Alij addunt beatitudinem etiam formalem Hominis Dei, scilicet Christi ut hominis, quam volunt, esse substantialem in vnione hypostatica humanitatis cum Divino Verbo consistentem. Quatuor ergò sunt difficultates in presenti : prima procedit de beatitudine formali naturali : secunda de beatitudine formali supernaturali puri hominis : tertia de beatitudine formali substantiali puri Dei : quarta denique de vnione hypostatica humanitatis cum Divino Verbo.

Sit ergò.



RE

RESOLVTIO I.

BEATITVDO FORMALIS naturalis in operatione consistit.

2 **E**ST contra aliquos Stoicos, qui docent, eam in habitu consistere, Eam tamen tenent Aristoteles lib. 1. Ethicorum, cap. 7. & 8. & lib. 10. & 8. Et pluribus alijs locis, & Albertus Magnus, necnon D. Thomas, & alij plures interpretes Philosophiæ circa loca citata. Et quidè relictis plurium Stoicorum, & Philosophorum auctoritatibus, inter quos Seneca, epist. 66. Epictetus, lib. 1. dissertatione 20. Clemens Alexandrinus Stoicorum sensum explanans lib. 2. Stromateon, Philo Iudeus lib. 2. & alij, quos lato calamo refert Eminentissimus Aguirre: ex eisdem rationibus ethicis, & Philosophorum rationibus, fundatur nostra resolutio, & primo: namque foelicitas hominis, seu beatitudo constitui non potest in eo, quo posito, hominem non constituit foelicem, seu beatum: vt potè forma non potest non tribuere suum effectum formalem subiecto, cui inhæret;

ret, àt posito habitu virtutis, & non posito actu illius, homo non constituitur beatus, & foelix: ergò. Maior patet ex terminis, quippè effectus formalis formæ est ipsa forma communicata. Minor autem probatur: namque habitu virtutis inhiærente homini, si tamen secundum illum non agat, sed potius otiosè se gerat, aut dormiat, aut in phrenesim, vel in perpetuam amentiam labatur, talis homo putari foelix, nequaquam potest: ergò. Explicatur: demus hominem post consecutum habitum virtutis in perpetuam amentiam, aut diuturnum stuporem cadere; tali que stupori, & amentix accedant plures aliæ erumnæ, aut dolores corporis, quis talem hominem existimabit foelicem, & beatum? Quinimò quis homo non dolebit de illius miseria, & contristabitur de illius erumnis? Quomodò ergò foelix, & beatus?

3 Secundo philosophicè fundatur nostra resolutio: namque idem est beatitudo formalis naturalis, ac vita beata naturalis; hæc autem non potest competere habitui virtutis, sed solæ operationi ex illa procedentis: ergò. Maior constat, & minor probatur. Namque homo per habitum non vivit, sed solùm per actum: consistit enim vita in motu à principio intrinsicè se movente, qui propriè solùm actui adaptatur.

4 Tertio fundatur nostra resolutio, & præcedens confirmatur: namque hæc beatitudo est summa foelicitas, quæ in hac vita haberi potest; summa autem foelicitas sine summa iucunditate haberi non potest: ergò in eo debet consisti beatitudo naturalis, quod ex se summam iucunditatem affert;

fert; àt hanc non affert habitus se ipso, nisi operationi coniungatur: ergò. Maior supponitur, minor etiam est nota, qua ratione Aristoteles lib. 10. Ethicorum, cap. 4. habet: quod quamvis foelicitas non consistat in voluptate, hæc tamen est illius comes inseparabilis. Consequentia etiam est nota. Minor ergò subsumpta probatur: tum ex terminis: namque gerens in animo virtutis habitum, dum operationem aliquam non elicit, nullam iacunditatem, seu delectationem percipit, è tamen contrà operatio ex virtute procedens suavitatem maximam, & iacunditatem importat: tum etiam ex dictis in primo fundamento, quia habitus virtutis secundum se, & purè per modum actus primi secum compatitur plures dolores, & erumnas, quibus voluptas, delectatio, & iacunditas adversatur.

5 Potissimum autem fundamentum, quo nedum philosophicè, sed etiam metaphisicè proceditur, est D. Thomæ hic art. 2. vbi ex professò inquit: vtrum beatitudo sit operatio, & in corpore sic respondet: *Dicendum, quod secundum quod beatitudo hominis est aliquid creatum in ipso existens, necessè est dicere, quod beatitudo hominis sit operatio. Est enim beatitudo ultima hominis perfectio; unumquodque autem in tantum perfectum est, in quantum est in actu, nam potentia sine actu imperfecta est: oportet ergò beatitudinem in ultimo actu hominis consistere; manifestum est autem, quod operatio est ultimus actus operantis; unde & actus secundus à Philosopho nominatur in 2. de Anima, nam habens formam, potest esse in potentia operans, sicut sciens est in potentia considerans. Et inde est, quod in alijs rebus unaquaque dici-*

ur esse propter suam operationem, ut dicitur in 2. de Cælo: necessè est ergò beatitudinem hominis operationem esse. Hæc D. Thomas, cuius ratio æquè procedit de beatitudine naturali, ac supernaturali, utpotè loquitur de beatitudine, secundùm quod est aliquid creatum in homine existens. Immo & ad quartum solum distinguit beatitudinem naturalem à supernaturali in eo, quod ista est perfecta beatitudo: utpotè operatio vnica, & sempiterna; illa verò est imperfecta, quia hæc operatio continua esse non potest.

6 Quæ ratio sic ad formam sillogisticam reducitur: beatitudo naturalis formalis hominis, est vltima perfectio hominis in præsentī vita: vnumquodque autem est perfectum, in quantum est in actu: oportet ergò beatitudinem naturalem hominis in vltimo actu hominis consistere. Maior supponitur: minor patet, quia potentia sine actu imperfecta est. Consequentia liquet, quia si perfectio consistit in actu, vltima perfectio erit vltimus actus. Tunc sic; sed operatio est vltimus actus: ergò necessè est beatitudinem naturalem in operatione consistere. Consequentia patet, & antecedens probatur: namque operatio est actus secundus, forma verò, vel potentia, seu habitus est actus primus; vndè habens formam, vel potentiam, vel habitum dicitur in potentia operans. Et patet etiam ex illo proloquio: *Vnumquodque est propter suam operationem.*

7 Tandem alij nostram resolutionem fundant: ex quo beatitudo formalis, quælibet illa sit, debet consistere in eo, quod præstantius, & perfectius est; operatio autem præstantior est habitu: ergò. M.

ior videtur nota: quippè beatitudo est ultimus finis formalis, seu ad quem cætera ordinantur. Minor verò ex professione probatur à D. Thoma de peccatis, quæst. 71. art. 1. Et nos paritèr de peccatis, dub. 1. hoc ipsum iuxta D. Thomam defendimus, saltem loquendo de bonitate morali: tum quia pro actu bono, & non pro habitu homo dignè remuneratur, sicut pro actu malo, & non pro habitu homo dignè punitur; cum tamèn meritum, & demeritum fundetur in bonitate, & malitia morali: tum quia habitus medium gradum tenet inter potentiam, & actum; vndè sicut actus præeminet potentiæ in bonitate: melius est enim agere, quam posse agere, ita in bonitate excedit habitum: tum quia illud est magis bonum, quod magis opponitur malo; magis autem opponitur malo actus bonus, quam habitus bonus: vtpotè actus bonus cum actu malo inconiungibilis est; secus autem habitus bonus: tum etiam quia habitus non dicitur bonus, nisi ex hoc, quod inclinatur in actum bonum, sicut nec dicitur malus, nisi ex hoc, quod inclinatur in actum malum, & sic habitus est bonus, vel malus propter bonitatem, vel malitiam actus: ergò actus bonus; vel malus excedit in bonitate, vel malitia ipsum habitum, *quia propter quod unumquodque tale, & illud magis.*

8 Nec valet, quod bonum habitus est diuturnius, bonum autem actus est transiens: namque respondet D. Thomas illud accidere ex parte subiecti, quod nempe vtrumque invenitur in tali natura, quæ non potest semper agere, ac proindè ille excessus est secundum quid, & per accidens, non per se, & simpliciter. Nec valet etiam, quod causa est perfectior

mor suo effectu, si sit æquivoca, vel æquè perfecta cum illo, si sit univoca: habitus autem est causa actus quantum ad bonitatem: non etiam valet, namque bonitas, vel malitia moralis præcipuè attenditur ex fine; licèt autem habitus sit causa efficiens actus, actus tamen est causa finalis habitus, quia habitus est propter actum; & sic iuxta axioma relatum: *propter quod unumquodque tale, &c.* semper salvatur actum in bonitate excedere habitum. Nec valet etiam ex nostra doctrina sequi gratiam supernaturalem excedi in bonitate ab actu supernaturali: namque gratia est principium radicale operationis, & se habet ut natura respectu illius; vnde pertinet formalitèr ad lineam essendi, non ad lineam operandi, & sic nec potest habere pro fine ipsum actum, quilibet illud sit. Hæc dicta sunt in brevi, de quibus latè dicimus dub. 1. citato de peccatis. Cui placuerit hæc ratio, eam videat. Pluribus tamen Theologis, qui nobiscum sentiunt, beatitudinem in operatione consistere, hæc ratio displicet, quia nempe sentiunt, habitum perfectiorem esse actu propter argumenta nuper allata. Nec D. Thomas in præsentia reducit rationem in maiorem perfectionem operationis, sed in eum, quod operatio est ultima perfectio: nam quidquid sit de maiori, vel minori perfectione operationis, absolutè, & simpliciter loquendo, semper est verum, quod beatitudo est ultima perfectio hominis, & quod actus est ultima hominis perfectio; vnde si semel operatio est ultima perfectio hominis, quamvis imperfectior sit habitu, immò & cæteris ad beatitudinem pertinentibus, in ea beatitudinem consistere, necesse est, ut concludit D. Thomas.

9 Melius ergò procedunt Theologi, qui probant beatitudinem consistere in ultimâ perfectione, quia ultima perfectio est consecutio ultimi finis; consecutio autem ultimi finis est operatio: namque consecutio ex terminis est influxus consequentis in consecutum, qui influxus propriè operatio est, vel phisica, vel moralis, ut hic ait Montesinos. Et rectè in hac parte Oviedo, puncto 5. sic habens, non enim consistit beatitudo, nisi in ultima perfectione ex his, per quas tendimus in finem ultimum; nam cum beatitudo sit consecutio ultimi finis, & hunc tantum consequamur, dum ad ultimam perfectionem, qua illi unimur, pervenimus, in hac potius, quam in excellentiori operatione, si quæ sit alia excellentior, beatitudo est ponenda. Nos autem consequi finem per ultimam perfectionem, qua illi coniungimur, probatur facilè: nam dum deest aliqua perfectio requisita ad finem consequendum, nondum intelligitur finis consecutus: ergò donec adveniat ultima perfectio, finis consecutus non est; omnes enim perfectiones, quæ ultimam præcedunt, sunt quasi viæ ad terminum media ultima perfectione acquirendum; terminus enim non acquiritur, donec ad ultimum viæ pervenitur, & iam nihil restat ad illum consequendum.

10 Ex quibus etiam constat, quod cum dicimus, ultimam perfectionem esse beatitudinem formalem, per ultimam perfectionem intelligimus eam, quæ vicinior, & proximior est ipsi fini ultimo consequendo, ita ut ea posita finis ultimus consequatur; quod idem est, atque esse ultimam perfectionem affectivè, & nedum enitivè. Cum enim beatitu-

do formalis sit ipsa affectio finis, quamvis eam consequatur altera perfectio, hæc iam supponit beatitudinem constitutam, & constitutiva illius esse non potest, sed ad eam purè se habet resuktanter, seu consequentèr, de quo purè dubio sequenti, loquendo de operatione voluntatis, quæ est amor, vel delectatio, seu fruitio Dei.

OBJECTIONES; ET SOLVUNTUR ARGUMENTA.

II **E**X dictis cessant ferè omnia argumenta, quæ contra nostram resolutionem urgere videntur: nempe ea, quæ intendunt operationem non esse præstantiorem habitu: cum tamen beatitudo debeat consistui in eo, quod perfectius, & præstantius est. Et respondetur iuxta dicta, vel negando, operationem non esse præstantiorem habitu: vel omittendo, & negando beatitudinem debere consistere in eo, quod est perfectius, seu præstantius; sed dicimus purè consistere in eo, quod est ultima perfectio, qualis non est habitus, & non in qualibet ultima perfectione, sed in ea, quæ est ultima in linea affectiva, seu per quam primo assequitur ultimus finis, qualis non est amor, vel fruitio, nec paritèr Dei essentia ut præveniunt operationem ab ea virtualitèr procedentem, nec tandem vno

hypostatica Christi. Sed quidem de Dei essentia dicimus ex professo hic resolutione 3. de Dei amore, vel fruitione dicemus dub. sequenti resolutione 1. & 2. de vatione tandem hypostatica dicemus hic resolut. 4.

12

Si autem replicetur, quod idè formalis conceptus beatitudinis in vltima perfectione consistit, quia beatitudo est maxima perfectio, respondetur: vel negando, quia conceptus formalis beatitudinis stat purè in eo, quod sit assecutio vltimi finis; vt sit autè assecutio vltimi finis, non requirit, quod sit perfectius, sed sufficit, quod sit vltima perfectio: namque dum non est vltima; sed restat alia, ex terminis non est assecutio. Quod si instes, in omnium sentètia beatitudinem formalem esse summum bonum creatum, sicut & vltimū finem formale, seu quo: respondeo esse summū bonum creatū secundū quid: id est, in linea assecutiva, vtpotè eam cōsequitur summum bonū simpliciter tale; non tamen quia præstantior sit cæteris bonis eam antecedentibus, vel consequentibus. Vel dicatur, beatitudinem formalem esse summum bonum, sumptam pro statu, qui est omnium bonorum aggregatione perfectus; secus vero sumpta metaphisicè, vt de ea in præfenti agimus: namque vt sic duntaxat est bonum formalis consecutionis finis vltimi, cætera que, vel antecedentè, vel consequentè se habent, quæ omnia simul sumpta perfectiora sunt quolibet seorsim sumpto, vt de se patet.

13

Deindè obijcies: namque beatitudo debet esse stabilis, atque adè eius conditionis, vt homo ea præditus non subeat quotidie varias vices, de foelice in miserum, aut non foelicem, neque instar cha-

chamaleonis, variet colores, aut vicissitudines, sed æqualis ubique permaneat; at ita se haberet, si foelicitas in operatione virtutis sita esset, potius quam in habitu, nam cum operatio diuturna esse non possit, sed interrumpi necessariò debeat varijs humanæ vitæ curis, & lassitudinibus, & somnis, si in ea sita esset beatitudo, quotidie homo transiret de foelice in miserum, aut non foelicem, cum passim transeat ab agendo ad non agendum. Hoc autem non habet verum in virtutis habitu, qui semel animo infixus permanet immobilis, nec per lassitudinem, aut humanæ vitæ curas, vel somnum expellitur, aut dissolvitur: foelicitas ergò, seu beatitudo non in operatione, sed in virtutis habitu constituenda est.

14 His eisdem terminis objicit hoc argumentum Eminentissimus Aguirre de foelicitate hominis, disp. 3. quæst. 9. Et respondet, sermonem in præsentia non procedere de foelicitate vitæ futuræ, quæ est perpetua, & nullo somno, aut otio interponenda, sed in sempiterna actione consistens. Loquimur itaque de foelicitate propria huius vitæ, ac proinde obnoxia interruptioni per somnum, vel lassitudinem corporis, & multiplices curas. Hæc igitur foelicitas stabilis quidem, & consistens est solum quantum refert humana conditio, ut nimirum vir foelix instructus habitibus præcellentissimarum virtutum, quandiu adest facultas, & oportunitas, in actionibus pulcherrimis, & honestissimis se exerceat. Quando autem impeditur ab eis exercendis propter humanæ vitæ necessitates, ea ipsa impediencia re-erat, & ordinetur ad agendum vividè, ac robustè oportuno tempore.

Ita

15 Ità prædictus auctor, & confortè
 mitèr ad doctrinam D. Thomæ hic ad 4. 5. & 6.
 Quartum quidè argumentum erat huiusmodi: *Bea-
 titudo permanet in beato; operatio autem non permanet
 ergò beatitudo non est operatio.* Quintum argumentum
 procedebat sic: *vnus hominis est vna beatitudo; opera-
 tiones autem sunt multæ: ergò beatitudo non est operatio.*
 Sextum argumentum sic procedebat: *Beatitudo inest
 beato absque interruptione; sed operatio humana frequen-
 ter interruptitur, puta somno, vel aliqua alia occupatione,
 vel quiete: ergò beatitudo non est operatio.* Quibus ar-
 gumentis respondet D. Thomas vnica solutione dis-
 tingueno diuersas beatitudines: Nam in Deo est bea-
 titudo per essentiam, quia ipsum esse eius est operatio eius,
 quia non fruitor alio, sed se ipso. In Angelis autem bea-
 titudo est vltima perfectio secundum operationem, que
 coniungitur bono increato, & hæc operatio est vnica, &
 sempiterna. In hominibus autem secundum statum presen-
 tis vitæ est vltima perfectio secundum operationem, qua
 homo coniungitur Deo; sed hæc operatio non potest esse con-
 tinua, & per consequens, nec vnica, quia operatio inter-
 scissione multiplicatur. Et propter hoc in statu presen-
 tis vitæ perfecta beatitudo ab homine haberi non potest. Vnde
 Philosophus in 1. Ethicorum ponens beatitudinem homini
 in hac vita, dicit eam esse imperfectam. Quantum ergo
 ad beatitudinem perfectam cessat obiectio, quia vera, &
 continua, & sempiterna operatione in illo beatitudinis sta-
 tu, mens hominis Deo coniungitur. Sed in presen-
 ti vita, quantum desicimus ab unitate, & continuitate talis opera-
 tionis, tanto desicimus à beatitudinis perfectione; est ta-
 men aliqua participatio beatitudinis, & quanto operatio
 potest

potest esse magis continua, & una, iâto plus habet rationē beatitudinis, & ided in activa vita, quę circa multa occupatur, est minus de ratione beatitudinis, quam in vita contemplativa, quę versatur circa unum: id est circa veritatis cōtemplationē. Et si aliquando homo actu nō operatur huiusmodi operationē, tamen quia in promptu habet eam, semper potest operari, & quia etiam ipsam cessationem ad operationem prædictam potest ordinare, quasi videtur operatio continua esse. Itā D. Thomas, quę sunt notatu digna, & ad solutionem argumenti propositi, & ad plura alia circa resolutionem præsentem.

16 Tertio obijcies: si beatitudo naturalis confisteret in operatione, eo esset, quia est ultima perfectio hominis; hoc est falsum: ergò. Probatúr minor: namque vel ista operatio est transiens, vel immanens? Sed nec una, vel altera est ultima perfectio hominis: ergò. Probatúr minor: namque si talis operatio sit transiens, eo ipso transit ad terminum, propter cuius perfectionē elicitur; si verò sit immanens, etiam producit terminū, sicut cognitio verbū, & amor impulsus: nulla ergò operatio est ultima perfectio hominis.

17 Propter hoc argumentum Agidio à Præsentatione displicet ratio D. Thomæ, quod ex parte est tertium argumentum D. Thomæ hic, quod sic procedit: beatitudo significat aliquid in homine existens, cum sit ultima perfectio hominis, sed operatio non significatur vt aliquid existens in operante, sed magis vt ab ipso procedens: ergò beatitudo non est operatio. Cui respondet: Quod sicut dicitur in 9. Metaph. duplex est actio, una, quę procedit ab operante in exteriorē materiam, sicut orere, & secare, & talis operatio

ratio non potest esse beatitudo, nam talis operatio non est actio, & perfectio agentis, sed magis patientis; ut ibidem dicitur. Alia est actio manens in ipso agente, ut sentire, & intelligere, & velle; & huiusmodi actio est perfectio, & actus agentis. Et talis operatio potest esse beatitudo. Ex quibus patet argumentum concludere beatitudinem non posse consistere in operatione transeunti, quippè, ut argumentum probat, talis actio non est perfectio agentis, sed patientis; cum tamen beatitudo debeat consistere in ultima perfectione hominis operantis, quæ propterea dicitur operatio immanens, id est ei intrinseca, & in ipso manens.

18 Nunc restat, quomodo hæc dicatur ultima perfectio hominis, cum sit productiva termini, qui etiam est perfectio intrinseca hominis, ut est verbum procedens ex cognitione, vel impulsus ex amore procedens; per utrumque enim perficitur intrinsicè homo, quæ perfectio est posterior cognitione, vel amore ipsius. Et in primis hoc argumentum non concludit de visione Dei, quæ verbum non producit in communiore sententia. Undè cum in præsentia eadem ratio procedat de beatitudine naturali, & supernaturali creata, ut patebit ex dicendis resolutione sequenti; videtur, non indè sequi beatitudinem naturalem non consistere in operatione immanenti. Et hoc quidem, quia producere terminum, vel non producere, per accidens se habet ad operationem immanentem: nempe ex indigentia obiecti; quando enim obiectum potest immediatè per se ipsum uniri ipsi intellectui per modum speciei expressæ, ut contingit in Deo, qui est suum intelligi, per illius cognitionem non producit verbum: immò

immò in sententia probabili, nec per cognitionem, qua Angelus se ipsum cognoscit. Quod ergò per cognitionem producatur verbum, est per accidens, cum scilicet obiectum, utpotè in potentia ad suum intelligi, non potest intellectui uniri per modum speciei expressæ. Per se ergò cognitio, seu intellectio est ultima perfectio hominis, nec per se expectat ulteriorem perfectionem, quidquid sit de obiecto. Cum ergò certum sit beatitudinem non debere constitui in aliquo per accidens se habente ad perfectionem hominis, sed solum per se, aliàs in via esset verbum, in patria verò visio, consequentèr semper manet beatitudinem in operatione immanenti consistere.

19

Deindè etiam facile potest responderi, quod in præsentì loquimur de ultima perfectione formali contrapositivè ad ultimam perfectionem obiectivam: namque supponimus beatitudinem aliam esse formalem, & aliam obiectivam, illamque in consecutione istius consistere. Cum ergò obiectum esse consecutum ab intellectu non sit aliud, quam verbum illius produci, nec obiectum, nec verbum in esse intentionali distinguantur, qua ratione dicitur, intellectum trahere res ad se per cognitionem, intellectumque fieri omnia, quæ intelligit, consequenter verbum productum per intellectum est ultima perfectio obiectiva, non formalis; sed hæc, sicut consistit in consecutione illius, paritèr consistit in actione illius productiva. Et idem proportionabiliter dicimus de amore, & impulsu per eum producto, si in amore beatitudo formalis constituatur, ut constituunt Scotistæ. Alia argumenta commodius obijciuntur contra sequentè resolutionem.

RESOLVTIO II.

ETIAM BEATITUDO
 supernaturalis puræ creaturæ
 consistit in opera-
 tione.

20

EST etiam omnium Theologorum; præter vnicum Henricum de Gãdavo, qui beatitudinem supernaturalem puræ creaturæ consti-

tuit in quoddam illapsu, quo divina essentia illabitur animæ beatæ, & cum ea vnitur vnione distincta ab ea, quæ fit per operationem. Nostra tamen resolutio fundatur ratione resolutionis-præcedentis: namque hæc beatitudo, cum sit affectio finis vltimi supernaturalis, non potest non esse vltima perfectio supernaturalis ex his, quæ pertinent vtrumque ad beatitudinem supernaturalem; hæc autem est operatio, quæ fini cōsequendo vicinior, & proximior est, nec consequenter supponit finem consequutum: in hac ergò beatitudo formalis supernaturalis consistit.

21

Deindè in prædicto illapsu non consistit.

ſiſtere, probatur ex diffinitione Benedicti XII. qui habet animas beatas eſſe verè beatas, ex hoc ipſo, quod vident divinam eſſentiam, & ipſa perfruuntur. Quod idem colligitur ex diffinitione Concilij Florentini in litteris vnionis. Ac tandèm conſiſtente formali beatitudine in illo illapſu, nec eſſet neceſſarium lumen gloriæ ad beandum, cuius oppoſitum damnatur in Clementina *ad noſtrum* de hereticis. Hinc Vazquez interpretatur Henricum dicendo, ipſum loqui de beatitudine obiectiva: vt potè aſſerit, beatitudinem noſtram conſiſtere in obiecto increato, quod eſt eſſe beatitudinem increatam, & per conſequens beatitudinem obiectivam. Quidquid tamen ſit de hoc, omnes Theologi eum deſerunt propter rationem D. Thomæ. Et deindè argumentantur: namque talis illapſus non po- teſt fieri, niſi per gratiam; in gratia autem beatitudo noſtra formalis conſiſtere non poteſt: ergò nec in tali illapſu. Maior patet: nàm talis illapſus Dei in animam non poteſt eſſe alius, quàm ille, per quem animam deificat; hic autem illapſus ſit à Deo per gratiam, quæ ſola eſt participatio divinæ nature. Minor verò probatur: namque gratia in via, & in patria, cum ſit eiſdem ſpeciei, habet eundem effectum formalem; ſed in via quamvis deificet animam, non eam formalitèr beati- ficat: ergò nec in patria. Deindè: nàm gratia in via, & in patria non diſtinguitur, niſi penes eſſe gratiam vialem, vel eſſe gratiam conſumatam, hæc autem ſic dicitur, quia eſt coniuncta beatitudini, ſeu vltimo fini, per quam gratia ipſa vltimo perficitur: cum ergò gratia per ſe ipſam, & immediatè non ſit coniuncta vltimo fini, ſed media operatione, quæ eſt af- ſecue

secutio illius , consequentèr hæc , & non gratia erit formalis beatitudo.

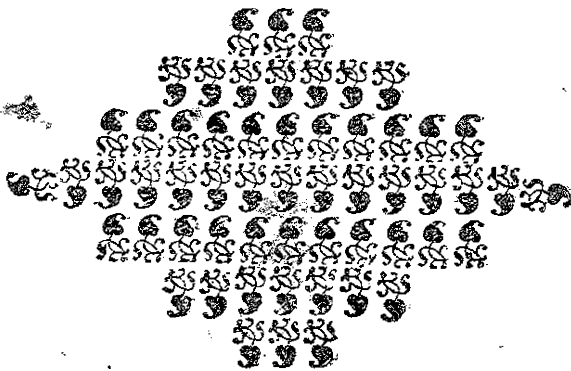
22

Quod si distinguas illum illapsum immediatum Dei in animam ab ipsa gratia , tunc sequitur inconveniens , quod per illum illapsum anima iustificetur : namque ideò per illum anima beatificatur , quia Deus sic illapsus est in se ipsa beatitudo ; at etiam Deus sic illapsus in se est ipsa iustitia ; ergò pariter. Quod autem hoc sit inconveniens , patet ex Concilio Tridentino , ubi definitur , *unicam esse causam formalem nostræ iustificationis , nempe iustitiam , non qua Deus iustus est , sed qua nos iustos facit*. Sed dices : quod inconveniens est visionem Dei , v. g. disponere ad illapsum illum tanquam ad formam formalitèr beatificantem ? Eo ferè modo , quo dilectio Dei disponit ad gratiã tanquam ad formam formalitèr iustificantem. Respondeo inconveniens esse , quod illapsus ille , hoc ipso , quo d consequentèr se habeat ad visionem Dei , iam supponit Deum formalitèr consecutum , & sic illapsus ille non potest esse consecutio ultimi finis , in qua consistit beatitudo formalis. Ex quo autem gratia supponat dilectionem Dei , non sequitur , supponere id , in quo formalitèr consistit iustificatio , vt argumentum supponit , de quo latè dicimus dub. 2. & 3. de iustificatione cum communiori sententia.

23

Tandèm prædictus illapsus excluditur à ratione beatitudinis formalis supernaturalis ex dictis resolutione præcedenti : quod nempe talis beatitudo est vita æterna supernaturalis ; illapsus autem ille non potest esse vita supernaturalis , quippè
per

per illum non viveret supernaturalitèr anima , siquidè m vita illa non esset substantialis , sed accidentalis ; vita autem accidentalis in operatione consistit ; quippè definitur : quod sit à principio intrinseco se movente , quæ est propriè actus , seu operatio. Hinc D. Thomas cum hic art. 2. obiecisset , quod beatitudo est vita æterna ; vita autem non est operatio , sed ipsum esse viventis , respondet : *Quod vita dicitur duplicitèr : uno modo , ipsum esse viventis , & sic beatitudo non est vita. Otensum est enim qualecumque sit , non esse hominis beatitudinem ; solius enim Dei beatitudo est suum esse. Alio modo dicitur vita ipsa operatio viventis , secundum quam principium vita in actum reducitur , & sic nominamus vitam activam , vel contemplativam , vel voluptuosam : & hoc modo vita æterna dicitur ultimus finis : id est beatitudo formalis.*



OBI; CIVNTVR ; ET

solvuntur argu- menta.

24

STATIM se offert argumentum commune: quod tam gratia, quam lumen gloriæ excedunt in perfectione operationem supernaturalem, v. g. visionem beatificam, sicut & gratia, & charitas excedunt amorem supernaturalem Dei: ergò potius in gratia, vel lumine gloriæ, seu charitate constituenda est beatitudo formalis supernaturalis, cum hæc debeat constitui in eo, quod perfectius, vel præstantius est. Sed quidè ex dictis resolutione præcedenti fit satis huic argumento, omittendo prædicta principia perfectiora esse operationibus sibi correspondentibus. Nego tamen consequentiam, quia nullum illorum est ultima perfectio, seu assecutio ultimi finis, & in hac dūtaxat consistit conceptus formalis beatitudinis, quidquid sit de maiori perfectione inter ea, quæ ad beatitudinem concurrunt. Deindè respondeo, negando lumen gloriæ perfectius esse visione Dei, sicut & charitatem perfectiorem esse amore Dei: quippè utrumque hoc principium infunditur à Deo propter suam operationem tanquam propter finem, & propter quod unūquodque tale, & illud magis. Nec quod solum possint fieri

fieri à Deo, infert maiorem illorum perfectionem, namque corpora cœlestia solum possunt fieri à Deo, & non sunt perfectiora homine, qui ab alio homine fit. De gratia autem respondeo esse perfectiorem visione Dei inadæquatè sumpta; qua nempe parte visio procedit ab ipsa gratia vt à radicali principio, quia principium radicale, vt dixi, pertinet ad lineam essendi, & se habet vt natura, quæ perfectior est absolutè, & simpliciter suis omnibus actibus, nec ad illos ordinatur, vt ad vltimum finem, vt patet in anima rationali. Visio tamen Dei potest secundum alium inadæquatum conceptum considerari: videlicet vt procedit ab intellectu beati media divina essentia ei vnita per modum speciei, & vt sic non potest non gratiam habitualement excedere, vt de se patet: & solum in visione Dei secundum hunc inadæquatum conceptum constituimus beatitudinem formalem: namque vt sic præcisè comparatur ad divinam essentiam vt actus secundus, seu vt affectio actualis illius, quæ antea vnita intellectui erat solum affecta in actu primo, seu potens ab intellectu assequi per ipsam operationem, seu visionem.

25 Secundo obijcies: namque si beatitudo formalis supernaturalis in operatione consisteret, homo beatificaret se ipsum; hoc est falsum: ergò. Minor patet, alias etiam homo se ipsum præmiaret: vtpotè ipsa beatitudo formalis est præmium correspondens meritis, quod dici nequit, cum præmiare sit actus iustitiæ distributiue, quæ ex proprio formali conceptu est in ordine ad alterum. Maior autem principalis probatur: namque ex terminis beatificare se, non est aliud, quam producere id ipsum, in quo formaliter

consistit ipsa beatitudo, hinc si homo esset causa principalis gratiæ, homo iustificaret se, quia in gratia formaliter consistit iustificatio; si ergo beatitudo formalis consistit in operatione, quæ elicitivè procedit ab homine ut à causa principali, homo beatificat se. Confirmatur: iuxta Psalmum 83. ita est proprius effectus Dei gratia, sicut gloria; sed gratia ita est effectus Dei, ut à solo Deo ut à causa principali possit produci: ergo pariter gloria, quæ idem est, ac beatitudo formalis. Antecedens constat ex illis verbis: *gratiam, & gloriam dabit Dominus*. Quibus Theologi in materia de gratia probant gratiam ita esse effectum Dei, ut à creatura produci non possit tanquam à causa principali.

26

Ad argumentum respondet Mag. Ferre, quod cum ad beatitudinem concurrant duo, & beatitudo formalis, & obiectiva, ad hoc, ut homo beatificaret se, non sufficeret, quod esset causa efficiens suæ beatitudinis formalis, sed requireretur; quod esset ipsummet obiectum suæ beatitudinis formalis: cum que hoc secundum non habeat homo, hæc propositio est falsa: *homo beatificat se*. Sed contra est: quod licet homo non sit obiectum suæ beatitudinis formalis, sed solum Deus; Deus tamen quatenus obiectum beatitudinis formalis, etiam est ab homine, hoc ipso, quod ab ipso sit beatitudo formalis: namque si homo per operationem assequitur Deum ut ultimum finem, etiam Deus ut ultimus finis per operationem est affectus ab homine; Deus autem ut sic affectus est beatitudo obiectiva formaliter.

27

Melius ergo respondet Montefinos; hanc propositionem, *homo beatificat se*, habere posse

posse verum sensum, non quod homo sit sua beatitudo obiectiva, nec rursus, quod homo proprijs viribus eliciat operationem, quæ est formalis beatitudo; sed in alio sensu: nimirum quod homo effectivè concurrat ad illam operationem, quæ est beatitudo formalis virtute divina: id est ut elevatus gratia, & lumine gloriæ. Nunc autem instat probatio in contra: quod nempe tunc homo præmiaret se ipsum. Sed respondet, nec repugnare præmio, quod fiat ab eo, qui præmiatur; sed potius hoc pertinet ad maiorem perfectionem illius. Potest enim Rex præmiare militi dando illi privilegium, & facultatem ad utendum aliqua re. Sed in nostro proposito talis nature est præmium beatitudinis formalis, ut non solum non repugnet fieri à beato, sed quod repugnet aliter fieri. Ita prædictus Auctor.

28

Nos tamen distinguimus de præmio reduplicativè ut præmio, & specificativè pro eo, quod est præmium. Beatitudinem formalem esse præmium, indubitabile est, dicimus tamen, non esse præmium ut beatitudo est. Itaque beatitudo secundum se, & metaphisicè considerata solum est visio Dei prout in se, omni alio secluso respectu. Est tamen præmium quatenus ex iustitia Dei distributiva procedens in remunerationem meritorum. Fatemur ergo, quod id idem, quod est præmium, videlicet ipsa beatitudo formalis procedit elicitive ab ipso homine beato, non tamen ut præmium est, quia ut sic addit respectum ad iustitiam Dei. Undè potest dici, quod beatus præmiat se ipsum in sensu materiali, seu subtractivo: id est, efficit id ipsum, quo præmiatur; secus verò in

sentu formali: id est, illud efficit formalitèr vt præmium est; aliàs illud efficeret ex iustitia in ipso residenti; cum tamen iustitia semper sit respectu alterius. Et quidem exemplum statim se offert in ipsa poena peccati, quæ procedit etiam ex iustitia vindicativa Dei, quæ secundum D. Thomam est privatio gratiæ: hanc enim etiam ordinat Deus in vindictam peccati; & nihilominus hæc privatio procedit ab homine; peccando enim homo se privat gratia: ergò homo punit se ipsum. Distinguendum est: materialitèr, concedo: formalitèr, nego. Id est homo efficit id ipsum, quod est sui poena, sed non formalitèr vt est poena. Hinc ad confirmationem respondetur, quod Psalmus loquitur de gloria vt præmium formalitèr est; vt sic enim est proprius effectus Dei, sicut gratia.

29

Tertio obijcies: sententia communis est, etiam inter Thomistas, beatitudinem essentialitèr sumptam, & nedum quoad statum esse incompatibilem cum peccato actuali; & habituali ad minus connaturalitèr: immò & de potentia Dei absoluta, vt nos dicemus dub. 3. sequenti: ergò impossibile est, beatitudinem formalem in operatione consistere. Probatur consequentia: hoc ipso, quod beatitudo sit incompatibilis cum peccato, causans efficientèr beatitudinem, causat efficientèr formam incompatibilem cum peccato; ergò & expulsionem ipsius peccati, qui est effectus saltem secundarius illius, vt patet in producente formam quamlibet expulsivam formæ contrariæ: namque causa effectiva formæ caloris eo ipso secundario effectivè causat expulsionem frigiditatis: si ergò beatitudo est incompatibilis cum peccato, cau-

sans

fans effectivè beatitudinem, causat effectivè saltè in secundario ipsam expulsionem peccati. Tunc sic; sed si beatitudo essentialitè in operatione consistit, beatus ipse effectivè causat ipsam beatitudinem, scilicet visionem, vel amorem Dei: ergò & efficientèr causat saltè in secundario ipsam expulsionem peccati, cum quo incompatibilis est ipsa beatitudo. At hoc dici non potest: ergò. Probatum minor: namque eo ipso beatus effectivè saltè in secundario destrueret, sive expelleret à se ipso peccatum, quod est contra illud Marci, cap. 2. *Quis potest remittere peccata, nisi solus Deus?* Et illud Iob 14. *Quis potest facere mundum de immundo conceptum semine, nonne tu, qui solus es?* Et illud Isaïæ 43. *Ego, ipse sum, qui deleo iniquitates vestras propter me.*

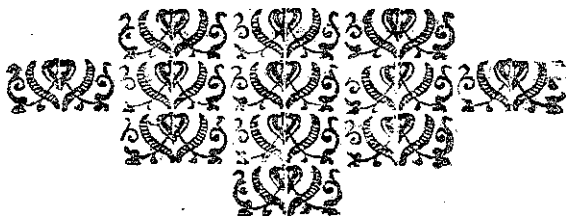
30.

Respondetur concedendo assumptum, & negando minorem principalem subsumptam. Ad probationem concedo beatum à se effectivè expellere peccatum, ipsum que destruere; hoc tamen non est contra auctoritates relatas: longè enim distat à se expellere peccatum, à se sibi remittere peccatum. Ad primum enim sufficit prædicta incompatibilitas, ut argumentum factum convincit: quippè beatitudo est summa fœlicitas. Ad secundum, necessè est ultrà, ut talis expulsio procedat ab ipso offenso peccato per dilectionem, quæ in Deo habet pro termino ipsam gratiam habitualement; proindè que remissio peccati fit per solam gratiam habitualement formalitèr, & à solo Deo effectivè. De quo latè agimus cum D. Thoma de iustificatione, dub. 2. quæ doctrina tenet ad minus de facto, seu de potentia ordinaria. Patet que ab exemplo iniuriæ illatæ vni homini ab altero homine, quæ
non

non remittitur, nisi ab homine iniuriato, quamvis ex parte iniuriantis stet condigna satisfactio, quæ sola sufficit, expellere iniuriam, seu offensam. Paret etiam exemplum in sententia satis communi de actu contritionis, vel charitatis, qui cum habeat Deum pro ultimo fine efficaciter dilecto, incompatibilis est cum peccato mortali, quod habet pro ultimo fine efficaciter dilecto ipsam creaturam; non tamen propterea dicitur forma remissiva peccati in sententia probabiliori, propter eandem rationem argumenti facti, quia nempe iam homo sibi remitteret peccatum. Quod etiam exemplificari solet in vnione hypostatica naturæ humanæ cum persona Divini Verbi, quæ etiam in probabiliori sententia est incomparibilis cum peccato, adhuc secundum conceptum relativum; non tamen est forma remissiva illius, sicut nec sanctitas formalis, nisi ratione naturæ in ea inclusæ. Ac tandem potest apponi aliquale exemplum in peccato prodigalitatæ, quod incompatible est secundum malitiam ad minus, quidquid sit de ratione offensæ cum peccato avaritiæ, ita ut vno posito, aliud expelli necessè sit; cum tamen

adhuc ut sic vnum non fit forma remissiva alterius.

* * *



RESOLVTIO III.

ETIAM BEATITVDO
 substantialis formalis puri Dei
 consistit in opera-
 tione.

31

EST contra Ripaldam, & alios, quos
 supresso nomine citat Oviedo,
 qui habent, Deum per suam es-
 sentiam, & vt præuenit omnem
 suam operationem esse beatum formalitèr. Eam tamen
 tenent communitèr Theologi, tam antiqui, quàm mo-
 derni, tam intrà, quàm extra scholam D. Thomæ. Et
 in primis est expressa D. Thomæ 1. p. quæst. 26. vbi
 specialitèr, & ex professo agit de beatitudine Dei, &
 art. 1. vbi inquit: an beatitudo Deo cõpetat, affirma-
 tivè procedit in corpore sic: *Nihil enim aliud sub nomine
 beatitudinis intelligitur, nisi bonum perfectum intellectu-
 alis naturæ, cuius est suam sufficientiam cognoscere in bono,
 quod habet: utrumque autem istorum excellentissime Deo
 convenit, scilicet perfectum esse, & intelligentem: unde
 beatitudo maxime Deo convenit. Cuius legitimus sensus
 est:*

est : quod beatitudo alia est obiectiva , alia formalis : illa est bonum perfectum , quod beatus possidet , nempe ipse Deus : ista est ipsa cognitio , qua tale bonum cognoscitur . Deus autem utrumque excellentissime habet : & esse perfectum bonum , & illius sufficientiam , seu quod perfectum sit cognoscere ; & sic Deo maxime convenit beatitudo . Unde a ratione fundatur primo nostra resolutio : est enim apud omnes indubitatum , quod beatitudo obiectiva est terminus beatitudinis formalis , sicut & formalis est attingentia beatitudinis obiectivæ ; boni autem perfecti , quod est beatitudo obiectiva , non est alia attingentia præter sufficientiam illius cognoscere : talis ergo cognitio est in Deo beatitudo formalis . Quod si ponatur in Deo beatitudo formalis ante prædictam cognitionem , est dicere , Deum ipsum ex hoc ipso , quod perfectissimum bonum , etiam ut prævenit cognitionem , habere suam beatitudinem , nedum obiectivam , verum & formalem ; quo in casu confunditur beatitudo obiectiva cum formali , nec est discernere inter vnam , & aliam ; unde nec datur locus quæstioni , cum omnes supponant , Deum ipsum prout in se perfectum bonum esse beatitudinem obiectivam .

32

Nec valet , quod D. Thomas ibi proponit secundum argumentum sic : beatitudo , seu foelicitas est præmium virtutis secundum Philosophum in 1. Ethicorum ; sed Deo non convenit præmium , sicut nec meritum : ergo nec beatitudo . Cui respondet : *Quod esse præmium virtutis accidit beatitudini , in quantum aliquis beatitudinem acquirat , sicut esse terminum generationis , accidit enti , in quantum exit de potentia*

ad actum: sicut igitur Deus habet esse, quamvis non generetur, ita habet beatitudinem, quamvis non mereatur: ergo secundum D. Thomam beatitudo in Deo non consistit in acquisitione sui ipsius, qui est ultimus finis, sicut beatitudo hominis, vel Angeli. Cū ergo iuxta nos eatenus beatitudo formalis in operatione consistit quatenus consistit in acquisitione ultimi finis, videretur secundum D. Thomam, nec beatitudinem formalem Dei consistere in operatione aliqua. Sed negatur consequentia: namque sicut beatitudini formali secundum D. Thomam accedit, quod sit acquisitio beatitudinis obiectivę; sic & operationi accedit, quod sit acquisitio illius. Vndè licet in acquisitione beatitudinis obiectivę beatitudo formalis divina consistere non possit: quippè in ea Deus non exit de potentia ad actum, sicut nec mereatur ut creatura; consistit tamen in operatione, qua nempe Deus attingit, seu cognoscit se ipsum prout in se. Nec enim in Deo constituenda est beatitudo formalis cum ea imperfectione, qua invenitur in creatura, sed ea seclusa; vndè sicut ipse ponit in Deo beatitudinem formalem sine acquisitione, quamvis in creatura acquisitiva sit; sic & nos eam ponimus in operatione sine acquisitione, quamvis in creaturis in operatione acquisitiva consistat. Vel dicendum, quod D. Thomas loquitur de acquisitione formali: hæc enim sola est propria exeuntis de potentia ad actum; secus vero virtuali, in sensu quo ipse Ripalda eam vocat adeptionem, seu possessionem.

33

Expressius autem nostra resolutio liquet ex art. 2. sequenti, ubi ex professo inquitur hoc ipsum, quod nos in præsentī: *Vtrum Deus dicatur*

beatus secundum intellectum, & in corpore articuli sic habet: Respondeo dicendum, quod beatitudo, sicut dictum est, significat bonum perfectum intellectualis naturæ: id autem, quod est perfectissimum in qualibet intellectuali naturæ, est intellectualis operatio; secundum quam capit quodam modo omnia: unde cuiuslibet intellectualis naturæ creatæ beatitudo consistit in intelligendo; in Deo autem non est aliud esse, & intelligere secundum rem, sed tantum secundum intelligentiæ rationem: attribuenda ergo est Deo beatitudo secundum intellectum, sicut & alijs beatis, quæ per assimilationem ad beatitudinem ipsius, beati dicuntur.

En D. Thomas pariter loquitur de constitutivo beatitudinis formalis divinæ, & creatæ: quod nempe vtraque consistit in intelligere, sola distinctione penes intelligere identificatum cum esse, vel ab illo realitèr distinctum. Distinguit tamen intelligere Dei ab illius esse secundum intelligentiæ rationem, quo modo rationem beatitudinis formalis sortitur. Divina autem essentia ut prævenit intellectionem, est idem, ac divinum esse: beatitudo ergo formalis secundum D. Thomam non consistit in divina essentia ut prævenit operationem.

34

Et hinc deducitur fundamentum à priori nostræ resolutionis conformitèr ad dicta in duabus præcedentibus resolutionibus; namque beatitudo formalis secundum proprium, & formalem conceptum ut abstrahit à creatæ, & increatæ, vel est bonum intellectualis naturæ, vel est ultima illius perfectio; sed in Deo operatio, v. g. intelligere est perfectissimum bonum, vel ad minus est ultima illius perfectio: ergo. **Maiores** supponitur: nec enim ex alio capite, seu principio

pio prædictus auctor fundat, quod beatitudo formalis creata in operatione consistit. Minor verò etiam constat: namque divina essentia ut prævenit operationem, licet sit perfectissimum bonum in linea naturæ, & radice, non tamen simpliciter, & in omni linea.

35

Quod & explanatur ex solutione ad primum: quod erat huiusmodi: beatitudo est summum bonum; sed bonum dicitur in Deo secundum essentiam: ergo & beatitudo. Quod est ipsissimum argumentum Patris Ripaldæ. Cui responderet D. Thom. *Quod ex illa ratione probatur, quod Deus sit beatus secundum suam essentiam, non autem quod beatitudo conveniat ei secundum rationem essentia, sed magis secundum rationem intellectus.* Unde constat evidenter allucinatorio prædicti auctoris, qui non distinguit inter essentiam, & rationem essentia. Omnia enim, quæ sunt in Deo, sunt de eius essentia physice, seu identice, quatenus cum ea identificantur: ut potè actus purus infinitus, & omnino simplex. Inter ea tamen est virtualis distinctio, seu rationis cum fundamento in re, quatenus metaphysice distinguimus in Deo essentiam, & attributa: & quidem essentiam metaphysice constituimus in eo, quod primo intelligitur tanquam radix cæterorum, quodlibet illud sit, cætera autem in ea ut sic radicata vocamus attributa; v. g. intellectum, voluntatem, & illas operationes, inter quas ultima perfectio est operatio. Fatemur ergo, quod Deus est summum bonum secundum essentiam; non tamen secundum rationem essentia: id est, secundum essentiam identice, quo modo potius est beatitudo obiecti-

va, secus tamen secundum rationem essentiae, & prout ab attributis condistincta, quo modo consideratur metaphisicè: namquè sic potius est bonum radicale, & primum, non verò perfectissimum, & vltimum.

36 Tandem D. Thomas art. 3. sequenti inquit: vtrum Deus sit beatitudo cuiuslibet intellectus beati. Et in corpore habet: *Quod beatitudo intellectualis naturae consistit in actu intellectus, in quo possunt duo considerari, scilicet obiectum actus, & ipse actus, qui est intelligere. Si igitur beatitudo consideretur ex parte obiecti, sic solus Deus est beatitudo: quia ex hoc solo est aliquis beatus, quod Deum intelligit. Sed ex parte actus intelligentis beatitudo est quid creatum in creaturis beatis; in Deo autem est etiam secundum hoc aliquid increatum.* Distinguit ergò D. Thomas etiam in Deo obiectum beatitudinis ab ipsa beatitudine; illud que constituit duntaxat in Deo; hanc verò in actu, qui licet in creaturis sit creatus, in Deo est increatus. Undè tandem supponit tanquam principium, quod ex hoc solo est beatus aliquis: id est vel Deus, vel creatura, quod Deum intelligit. Distinguit ergò inter Deum intelligere se ipsum, & creaturam intelligere Deum; in eo enim, quod est creaturam intelligere Deum, importatur Deus purè vt obiectum beatitudinis; in eo autem, quod dicitur Deum intelligere se ipsum, importatur Deus vt obiectum beatitudinis, qua parte est intellectus, & beatus formalitèr, qua parte est intelligens; est autem intellectus secundum suam essentiam, est verò intelligens secundum suam operationem: prout sic ergò, & non alitèr est beatus formalitèr, & secundum essentiam duntaxat obiectivè.

37 Deindè alijs ex capitibus fundatur nostra resolutio, & primò conformitèr ad resolutiones præcedentes: namque beatitudo formalis diffinitur, quod sit acquisitio vltimi finis, hic est enim proprius illius formalis conceptus, prout abstrahit à creatura, & increata. Vt enim modò suppono, conceptus formalis cuiuslibet perfectionis divinæ non debet attendi penès id, quod ei competit secundum modum, quem habet in Deo, quia vt sic, quidquid convenit vni, convenit ceteris; sed debet attendi penès id, quod habet in sui abstractione formali ab omni subiecto: nempè à Deo, & creaturis, vt latè ostendimus de scientia Dei, dub. 2. proprius autem conceptus formalis beatitudinis prout sic, est, quod sit acquisitio vltimi finis; vndè talis conceptus non potest non cuilibet beatitudini formali convenire; at acquisitio vltimi finis ex proprio, & formali conceptu non convenit Deo priori ad operationem: ergò nec beatitudo formalis. Minor patet ex dictis in præcedentibus resolutionibus, quia acquisitio ex proprio, & formali conceptu dicit influxum in rem acquisitam, quod ità notum est, vt non indigeat, nisi explicatione terminorum; qui influxus proprius est operationis; propterea que dicitur vltima perfectio, id est vicinior, & proximior fini affecuto. Fatemur tamen, quod hæc acquisitio in Deo est solùm per virtualem influxum, sicut & ipsa operatio in Deo solùm est per virtualem egressionem ab ipso. E tamen contrà in creatis.

38 Item fundatur nostra resolutio, ex quo beatitudo formalis creata est formalis participatio beatitudinis formalis divinæ, sicut & gratia est participatio

icipatio formalis divinæ naturæ, & charitas creata divinæ charitatis; hæc enim omnia in præfenti debent supponi; ergò si beatitudo formalis creata consistit in operatione, pariter & beatitudo formalis increata. Patet consequentia à priori, quia participatio formalis propterea sic dicitur, quia partem relinquit, & partem capit; capit quidem conceptum formalem, & relinquit modum, quem habet in Deo; hinc gratia capit conceptum formalem divinæ naturæ, qui est esse radicem videndi, & amandi Deum; relinquit verò modum, qui est esse radicem per omnimodam identitatem cum prædictis actibus; seu cum sola distinctione virtuali ab illis, quia nempe est in Deo per modum actus puri infiniti, & omninò simplicis; & idem est de charitate: si ergò beatitudo formalis creata in operatione consistit, pariter & beatitudo formalis divina, aliter si hæc in natura divina salvatur pro priori ad operationem, illius participatio formalis esse non potest: utpotè pro priori ad operationem non salvatur conceptus formalis operationis.

39

Tandem nostra resolutio fundatur: ex quo si in divina natura Deo unita pro priori ad operationem salvaretur ipsius formalis beatitudo, hæc etiam salvaretur in homine beato pro priori ad operationem; huius oppositum prædictus auctor defendit: ergò. Probatur maior: etiam in homine beato pro priori ad operationem intentionaliter unitur ei, nimirum ipsius intellectui, natura divina: utpotè hæc, & non alia est species impressa illius, saltèm de facto: ergò in eo salvaretur beatitudo formalis, saltèm intentiona-

tionalis, qualis est creata, pro priori ad operationem. Explicatur: secundum prædictum auctorem propterea beatitudo formalis substantialis in Deo salvatur pro priori ad operationem, quia pro priori ad operationem est unio substantialis, seu identitatis naturæ divinæ cum ipso Deo, quæ unio non potest non esse possessio summi boni perfectior, & altior, quam qualibet alia possessio, quæ est unio non identitatis, sed intentionalis; at pro priori ad operationem datur in homine beato unio divinæ naturæ cum ipso Deo, licet non substantialis sit, seu identitatis formalis, sed solum intentionalis, scilicet per modum speciei impressæ: ergo & pro priori ad operationem datur in eo possessio intentionalis summi boni, & consequenter beatitudo intentionalis minor, & imperfectior possessione, & beatitudine divina. Immò propterea hæc unio intentionalis divinæ naturæ cum homine beato non eum constituit beatum formaliter, quia per eam solum homo constituitur proximè potens intelligere Deum prout in se; at pariter per illam unionem divinæ naturæ cum Deo pro priori ad operationem duntaxat intelligitur Deus potens radicaliter, vel proximè intelligere se ipsam prout in se: ergo.

40

Quibus addé Philosophum ab ipso Ripaldâ citatum num. 97. qui pluribus in locis expressè docet, Deum non fore semper beatum, si non semper cognosceret. Sed respondet, quod loquitur de beatitudine, nedum essentialiter, sed etiam integraliter sumpta. Sed contra evidenter: namque si semper esset beatus beatitudine essentialiter sumpta, etiam si non semper cognosceret: ergo etiam si non semper cog-

cognosceret, esset absolute beatus: utpotè habens essentiam, absolute ab ea denominatur, quamvis ei desit perfectio aliqua integralis, ut patet in homine, cui deest manus, vel pes; à Philosophus docet absolute, & sine addito Deum beatum semper non fore, si semper non cognosceret: ergò. Evidentius nostra resolutio fundatur respondendo ad fundamenta oppositæ sententiæ: vnde.

OBI; CIVNTVR ; ET solvuntur argu- menta.

41

ET quidem P. Ripalda primo obijcit: formalis beatitudo substantiæ intellectivæ est possessio, & adeptio summi boni; sed unio identitatis formalis cum natura divina præcedens in Deo actualem intellectionem, & amorem Dei, est perfectissima possessio, & adeptio summi boni: ergò talis unio identitatis cum natura divina erit in Deo formalis beatitudo seorsim à visione, & amore ipsius. Discursus limitationem non patitur, nam summum bonum habetur, & possidetur per unionem cum illo, & quo altior est unio, altior est possessio.

42

Sed interrogo, quem sensum

con-

contineat illa maior propositio argumenti : *beatitudo substantialis est possessio , & adeptio summi boni*? Nec enim potest negari in prædicta propositione importari possessionem , vel adeptionem , vt formalitèr constituentem beatitudinem formalem , quatenus ab obiectiva distinguitur , vel realitèr , cum est creata , vel virtualitèr , quando est divina : videlicet per rationem cum fundamento in re ; illa enim significatur vt quo , id est vt ratio constituens formalitèr beatum : hæc verò vt quod , id est vt obiectum possessum , vel adeptum. Hæc enim distinctio est de vtriusque formali conceptu , sola differentia , quod talis distinctio in Deo est virtualis , in creaturis verò est realis. Nunc verò procedo , quid intelligat in minori nomine vniõis identitatis formalis cum natura divina præcedens actualem intellectionem , vel amorem Dei? Vel enim intelligit identitatem formalem , omni seclusa distinctione virtuali , vel hac inclusa? Si primum? Hæc non erit possessio summi boni , quia de huius ratione est virtualis distinctio ab ipso summo bono : quippè illa est formalis beatitudo ; hæc verò est beatitudo obiectiva. Si secundum? ergò talis possessio non præcedit intellectionem , vel amorem Dei : namque præcisa intellectione , vel amore Dei , non est imaginabile in Deo fundamentum , vt intellectus distinguat prædictam possessionem summi boni ab ipso summo bono : vtpotè solum intelligitur essentia vt constitutiva Dei , in qua nulla significatur distinctio possessionis à bono ipso possesso. Undè neganda est minor : quod nempe vniõ identitatis formalis cum natura divina antecedens intellectionem , vel amorem Dei , sit possessio summi boni. Immo ex

hoc perpende, ineptè dici: *vnio identitatis formalis cum Deo*, si identitas illa formalis significetur sine distinctione virtuali, namque tunc non est dicenda vnio, sed dumtaxat identitas; vnio enim ex proprio, & formali conceptu est inter extrema vnita, namque vnum extremum respectu sui non vocatur vnio, sed ipsummet: aliter etiam identitas naturæ divinæ cum relationibus posset dici vnio, seu adeptio: namque hæc sic dicitur, quia per eam quis sibi vnit, vel habet vnium aliquid, nempe rem possessam. Undè negatur suppositum vnionis identitatis formalis, per implicationem terminorum.

43 Quod & clarius fit perspicuum: namque cum dicitur: *vnio identitatis formalis naturæ divinæ cum Deo est possessio summæ boni*, per summum bonum, vel intelligitur ipsa eadem identitas formalis naturæ divinæ cum Deo; vel aliquid aliud? Si primum? Ergò confunditur in Deo beatitudo formalis cum obiectiva, siquidem per summum bonum designatur obiectum beatitudinis. Si secundum? Ergò illud non assignatur vt idem cum Deo saltem virtualiter, & consequenter beatitudo formalis, quæ consistit in vnione summæ boni vt obiecti cum Deo, non est vnio identitatis, seclussa omni distinctione virtuali.

44 Si dicas ita esse, quod in Deo beatitudo formalis, & obiectiva nec virtualiter distinguuntur, & sic illa vnio identitatis formalis naturæ divinæ cum Deo, est in Deo beatitudo formalis, & beatitudo obiectiva, nedum per identitatem realem, sed etiam virtualem, hoc est dicere, omnia divina prædicata

in Deo, nec virtualitèr distingui, à quo non pender præfens difficultas, sed omnes tenemur oppositum supponere: immo & ipse supponit prædictam identitatem naturæ præcedere virtualitèr ipsam operationem, aliàs nec ratione cum fundamento in re ab ea posset distingui. Vndè chimericè omnino ponitur Deus beatus formalitèr pro signo præcedenti suam operationem. Et quidè virtualis distinctio inter divina attributa purè sita est in conceptibus formalibus eorum iuxta eorum diversas definitiones; distinctas autem definitiones habet beatitudo formalis, ac beatitudo obiectiva, vt de se patet: ergò.

45

Si tandem his omnibus convictus respondeat, beatitudinem formalem consistere in vnione identitatis formalis naturæ divinæ per modum naturæ; beatitudinem verò obiectivam consistere in vnione identitatis formalis divinæ naturæ absolute sumptæ cum omnibus attributis, & relationibus, quia Deus non est obiectum beatificum, nisi prout in se; in se autem est omnia, quæ sunt in illo, quæ est sententia apud Theologos communior, & probabilior: tunc sic argumentor: primo ex terminis: quod identitas formalis divinæ naturæ cum Deo per eam constituto, & cum cæteris prædicatis divinis, est vna, & indivisibilis: namque sic dicitur, quia caret omni distinctione formali, quæ caret respectu omnium, quæ sunt in Deo; vndè si semel est beatitudo formalis, quatenus vnio identitatis formalis naturæ divinæ cum Deo, etiam est beatitudo formalis quatenus vnio identitatis formalis cum cæteris attributis. Et sic si semel vnio illa identitatis formalis constituit beatitudinem obiectivam,

non potest constituere beatitudinem formalem, vel hæc ab illa virtualiter non distinguitur.

46 Deinde in hoc, quod dicitur unio identitatis formalis naturæ divinæ cum Deo, unio designatur ut beatitudo formalis; identitatis verò formalis significatur ut obiectum: unde Deus dicitur beatus ratione unionis cum natura divina sibi formaliter identificata: si ergo illa unio est unio identitatis formalis naturæ divinæ per modum naturæ præscindendo ab attributis, iam non erit beatitudo obiectiva secundum omnia, quæ cum illa formaliter identificantur, & consequenter nec prout in se.

47 Ac tandem si illa identitas constitutiva beatitudinis formalis Dei, est identitas formalis naturæ divinæ cum Deo præscindendo ab identitate formali, quam habet cum cæteris attributis: ergo Deus sic unitus per identitatem formalem cum sua natura, nondum intelligitur unitus actualiter suis attributis, sed ad summum radicaliter, & sic talis unio non erit possessio actualis summi, & perfectissimi boni, sed veluti in potentia, seu in actu primo: namque divinam naturam ut radicem attributorum non significatur ut actu continens attributa, & licet illa ut prævenit attributa sit summum, & infinitum bonum secundum quid, seu in propria linea naturæ; non tamen absolute, & simpliciter, seu in omni linea, ut supra dictum est.

48 Deinde argumento potest responderi, quod possessio summi boni, in qua beatitudo formalis consistit, non est unio qualibet cum Deo, sed unio ultima, sicut & ultima perfectio, quæ fit per operationem

rationem, quæ licet secundum se sit minor unione identitatis, absolute tamen potest dici maior, & perfectior, quia supponit alteram, & illius est completa. Cuius pone exemplum in unione divinæ naturæ per modum speciei impressæ, ut supra explicavimus. Vel dicatur, quod beatitudo formalis non est possessio quælibet summi boni, sed possessio intellectualis: id est per intellectum, vel voluntatem, quæ non est alia præter intellectionem, vel amorem, quam, ut argumentum supponit, prævenit illa unio identitatis; propterea que hæc dicitur possessio in esse entis, & materialiter, non formaliter, seu intelligibilitèr.

49 Secundò obijcit, & est prima confirmatio argumenti præcedentis: visio creata Dei est possessio summi boni, quia est intentionalis quædam unio cum illo, ratione cuius Deus metaphoricè, & per imaginationem dicitur esse in videte ipsum; at maior, & perfectior est unio idéntitatis, qua substantia intellectualis verè, & essentialitèr constituitur Deus, quæ sola intèrionalis, & metaphorica: ergò si illa unione, & possessione deitatis redditur substantia intellectualis formalitèr beata, perfectius, & verius redditur beata unione deitatis per identitatem formalem. Sed respondetur iuxta dicta ad præcedens argumentum: primò, quod in eo, quod dicitur unio intentionalis, importatur unio inter extrema distincta, & consequentèr possessio distincta ab obiecto possesso, quæ proindè sortitur rationem beatitudinis formalis. E tamèn contra in unione prædicta identitatis, quæ impropriè appellatur unio, seu nexus, sed magis idéntitas omni præcissa diversitate. Vel dicatur, quod unio intentionalis cum Deo, licet sit

fit imperfectior vnione identitatis; est tamèn vltima, & hæc est, quæ constituit beatitudinem formalem: immò licèt sit imperfectior secundùm se, & seorsim ab alia, secùs tamèn vt completiva illius. Tandèm falsum est, Deum in visione creata nobis vniri purè metaphoricè, seu per imaginem, siquidem non alia specie expressa vnitur, sicut nec impressa, nisi propria illius essentia gerente per se ipsam munus speciei.

50. Tertio obijcit, & est ordine secunda confirmatio præcedentis argumenti: demus Deo esse liberam sui visionem, & amorem, & cohibere vtrumque actum pro libito. Conferamus nunc Deum se non videntem, nec amantem, cum creatura rationali vidente, & amante Deum: quis potius, & verius habet, seu possidet deitatem: àn creatura, quæ solùm metaphoricè, & intentionalitèr habet illam, àn Deus, qui omni veritate, & identitate illam habet? Ergò si creatura videns Deum est formalitèr beata, quia Deum habet solùm intentionalitèr, & improprie, potius, àc verius erit formalitèr beatus Deus se non viciens, quia illam habet cum omni proprietate, & identitate. Sed respondetur ex dictis: quod aliud est, Deum esse Deum, & aliud Deum esse formalitèr beatum: verius quidem esset in eo casu Deus: vtpote per identitatem, & nedùm per vnionem intentionalem; non tamèn verius esset formalitèr beatus, quia beatitudo formalis non in identitate cum summo bono consistit, sed in acquisitione, seu possessione illius, quæ ex proprio, & formali conceptu est operatio, sicut & vltima perfectio: nempe vicinior, & proximior ipsi fini vltimo assecuto, vel assequendo: nec est idem habere

bere deitatem, & illam habere acquisitam, seu possessam: namque etiam creatura rationalis, pro priori ad operationem habet deitatem intentionaliter, immò sibi propriè vnitam per modum speciei impressæ; non tamè propterea est formaliter beata beatitudine etiam intentionali, quia adhuc illa vnio non est habita: id est acquisita per propriam operationem, cum eam antecedit. Immo supponitur etiam casus, quod Deum non videret, sicut potuit, Deo subtrahente auxilium ad prædictam visionem, sicut & ad amorem. Actandem memorentur verba relata Aristotelis ab ipso Ripalda citati, qui docet, Deum non semper fore beatum, si semper non se videret, ac si dato; quod si per impossibile se non videret, non esset in illo casu beatus, cuius oppositum aperte intendit argumentum.

51

Quarto obijcit, & est ordine tertia confirmatio: quis foelicior? Angelus videns actu Deum, àn Deus se non videns, complectens tamen omnis perfectionis, & bonitatis abyssum cum iure, & facultate se non videndi, & amandi, cum sibi libuerit: ergò non possum non apprehendere potioem, & altiorem foelicitatem Dei possessione reali, & identica sui, quam Angeli foelicitatem cum sola intentionali. Sed quomodo Deus esset foelix, si non cognosceret se esse foelicem? Quomodo verò cognoscere potest se esse foelicem, si se esse abyssum omnis perfectionis, & bonitatis non cognoscat? Quis enim dicat, hominem, vel Angelum, quantumvis innumerabilia bona haberet, foelicem esse, si se ea, & illa habere non cognoscit? Hinc D. Thomas foelicitatem, seu beatitudi-

nem

nem constituit in bono perfecto naturæ intellectualis; quia eius proprium est cognoscere sufficientiam, quæ de tali bono habetur, ac si in hac cognitione felicitas constitui debeat. Et sic cesset admiratio. Et concedimus Angelum in eo casu esse formaliter felicem; secus verò Deum; nisi ad summum radicaliter, seu in actu primo, eo ferè modò, quo Angelus, vel homo per divinam essentiam ei unitam, simul cum lumine gloriæ esset beatus, si Deum non videret.

52

Quintò obijcit, & est ordine secundum argumentum: Deus obiectivè beat creaturam, quia unitur illi obiective: ergò Deum beat formaliter, quia unitur illi formaliter, quemadmodum deitas sanctificat Deum formaliter, quia gratia nos sanctificat participatione deitatis. Item si homo esset beatus visione naturæ Angelicæ, non posset natura Angelica seorsim à sui visione non esse formaliter beata, aut saltem in eo genere felicitatis, quæ homini contingit ex visione naturæ Angelicæ, non potest non esse altior felicitas Angeli habentis formaliter eam naturam. Sed argumentum potius est in favorem nostræ resolutionis: namque Deus non beat creaturam obiective, nisi quatenus terminat ipsa creatura visionem Dei prout in se: ergò nec est beatus formaliter, nisi prout se ipsum videt. Patet consequentia, namque bene valet: Deus non beat creaturam obiective, nisi in quantum terminat visionem illius prout in se: ergò nec creatura est beata formaliter, nisi in quantum videt Deum prout in se: si ergò creatura non videns Deum prout in se, nec esset beata formaliter, nec Deus esset illius beatitudo obiectiva, pariter in nostro casu.

Un-

Vndè potius hinc sumitur confirmatio nostræ resolutionis : siquidem beatitudo formalis, & obiectiva se habent quasi correlativè, utpotè hæc est obiectum illius : sicut ergò creatura non videns Deum, nec esset formalitèr beata, nec similiter Deus esset beatitudo illius obiectiva, paritèr in nostro casu. Vndè in forma distinguitur antecedens : Deus beat obiectivè creaturam, quia vnitur illi obiectivè, id est tanquam obiectum visionis, concedo : utcumque, nego. Et eisdem terminis distinguo consequens : ergò Deum beat formalitèr, quia illi vnitur formalitèr, ut videns, concedo : utcumque nego. Exemplum de sanctificatione etiam est pro nobis, ut patet ex dictis : namque gratia propterea nos sanctificat formalitèr participativè, quia est participatio deitatis, quæ Deum sanctificat formalitèr per essentiam : ergò paritèr visio creata creaturam beat formalitèr participativè, quia est participatio divinæ visionis, quæ Deum beat formalitèr per essentiam. Idem que dicimus, si homo esset beatus visione naturæ Angelicæ, tunc enim propter eandem rationem nec Angelus esset beatus seorsim à sui visione.

53 Deum obijcit: deitas se ipsa formalitèr seorsim à visione, & amore repugnat omni miseriæ, & malo, tam phisico, quam morali, aliundè annectitur formalitèr omni bono, tam phisico, quam morali, tam honesto, quam delectabili : ergò se ipsa reddit Deum formalitèr beatum : nam perfectio, cui annectitur necessariò cumulus omnium bonorum, repugnat que cumulus omnium malorum, non potest non esse beatitudo, etenim constituit Deum

De

essens

essentialitèr diversum ab omni substantia intellectiva non beata, & radix est omnis status beatifici, qui cumulo omnium bonorum, & defectu omnium malorum constituitur. Explicatur hoc ipsum: id, quod continet de re controversia de beatitudine formali, & essentiali substantiæ intellectivæ, solum est ea peculiaris coniunctio cum Deo, quæ solum substantijs intellectivis beatis, & in termino constitutis, conveniat, radix que sit, cui ex natura rei annectantur omnia bona, quæ communiter admittuntur status beatifici propria; at id competit deitati ante actualem intellectiõnem, & amorem: ei ergo competit in re conceptus formalis beatitudinis formalis.

54

Ad hoc argumentum respondeatur, quod ut repugnet deitas se ipsa formaliter, seorsim à visione, & amore, omni miseriæ, & malo, sufficit, quod sit radicalitèr, seu in actu primo ipsa beatitudo formalis. Et paritèr, quod hoc modo annectatur omni bono. Et sic ex prædicta repugnantia, vel annexu non inferitur per se ipsam reddere Deum formaliter beatum. Huius mihi principium est, quia secundum D. Thomam, & communiter Theologos, tota repugnantia beatitudinis formalis cum peccato, & secundario cum malo phisico, procedit, quia est visio summæ bonitatis prout in se, cum qua non compatitur error, vel ignorantia aliqua, sive inconsideratio, ratione cuius voluntas se possit avertere à summo bono, vel ab illo divertere; hæc autem ratio non solum convincit de beatitudine formaliter, sed etiam in actu primo, vel radicaliter inspecta. Ut

patet in intellectu hominis beati, qui pro priori ad visionem ex hoc solum, quod habet essentiam divinam unitam per modum speciei, & pariter est elevatus lumine glorię, sit impotens errare, vel ignorare, seu defectum aliquem inconsiderationis erga Deum habere, quia nēpē vt sic est beatus radicalitē, & in actu primo, licet non actualitē, & formalitē. Hinc negatur illa propositio: *perfectio, cui annectitur necessarid cumulus omnium bonorum, repugnat que cumulus omnium malorum, non potest non esse beatitudo formalis*, quia illa connexio, vel repugnantia communis est, & beatitudini formali, & radicali: primæ quidem immediate, & formalitē, sicut visio Dei immediate, & formalitē excludit omnem defectum ex parte intellectus; secundæ verò mediata, & radicalitē, seu in actu primo, sicut unio deitatis cum intellectu elevato lumine glorię, radicalitē, mediata, & in actu primo excludit prædictum defectum: nempe impotentiam ad errandum, ignorandum, vel inconsiderandum. Hinc etiam patet, quod per illam repugnantiam non constituitur Deus essentialitē diversus ab omni substantia intellectiva non beata: vt pote non distinguit Deum à substantia intellectiva creata, cuius intellectui divina essentia est unita per modum speciei, & pariter lumen glorię, quæ prout procedit visionem, vel amorem Dei, non est formalitē beata, vt ipse fatetur.

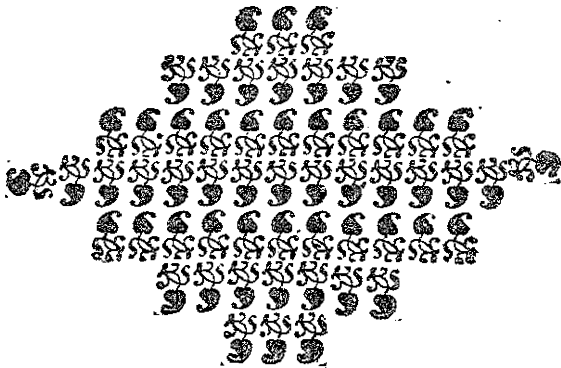
55

Nec valet, quod beatitudo formalis est radix omnis status beatifici, qui in cumulo omnium bonorum, & defectu omnium malorum consistit: namque radix status beatifici alia est

De Beatitudine,

mediata, seu remota, alia proxima, & immediata: illa est deitas ipsa vnita per modum speciei, simul cum lumine diuinæ gloriæ, hæc verò est ipsa beatitudo formalis, ad modum quo in Philosophia distinguitur radix remota motus sensibilis, & proxima, illa que est substantia ipsa, quæ est radix accidentis; hæc verò est essentia ipsius accidentis, quæ etiam dicitur radix suarum proprietatum: nempe diuisibilitatis, vt est quantitas, vel intensibilitatis,

vt qualitas. Et ex his patet ad
explicationem.



RESOLVTIO IV.

NEC VNIONI HYPOSTATICÆ humanitatis cum persona verbi competit verus conceptus beatitudinis formalis.

56

EST contra eundem Ripaldam, quã probabilem reputat Mag. Ioannes Prudentius in Universitate Complutensi Vespertinæ Cathedralis Moderator, Ordinis Beatæ Mariæ de Mercede, Redemptionis captivorum, tom. 1. tract. 3. disp. 1. de vnione hypostatica. Quam, & publicè in eadem Academia, me præsentem, defensavit Illustrissimus Torre, satis notus eiusdem Ordinis. Est tamen ita inter Theologos communis, sicut & præcedens, mihi que sufficit pro fundamento Divum Thomam huius beatitudinis formalis mentionem non egisse, cum de beatitudine puri hominis, Angeli, & Dei fuisset exactissimus indaga. or.

Nos.

57 Nostram resolutionem fundant Patres Salmanticenses, quia unio hypostatica potest fieri ad creaturas irracionales, sicut de facto in triduo mortis Christi permansit in eius Sacrosancto Cadavere: ergo unio hæc nequit esse formalis beatitudo. Probat consequentia: nam creaturæ irracionales capaces non sunt beatitudinis: ergo nec unionis, in qua consistit beatitudo. Hoc fundamentum non esse efficax, probat Oviedo: tum quia unio hypostatica creaturæ non rationalis diversa esset in specie ab unione hypostatica rationalis creaturæ: tum quia Verbum hypostaticè unitum naturæ rationali diversum effectum formalem illi tribuit, ac naturæ non rationali, constituit enim sanctam naturam humanam, & talem non constitueret naturam aliam non rationalem, & naturæ humanæ dat ius ad visionem, illam que elevat ad actus supernaturales: quod non præstaret respectu creaturæ non rationalis. Sic in ordine ad beatitudinem de unione hypostatica posset quis dicere, illam unionem hypostaticam beatam reddere naturam subsistentia divina terminatâ, quæ eandem naturam constituit sanctam cum iure ad visionem, & elevatam ad actus supernaturales.

58 Hinc Mag. Prudentius instat argumentum in simili forma: subsistentia divina potest uniri cum irrationabili: ergo subsistentia hæc non est formalis sanctitas. Probo consequentiam: nam irrationabilia incapacia sunt sanctitatis: ergo nec terminando subsistentiam, in qua sanctitas consistit. Quid respondeant Patres isti? Scio: scilicet, quod subsistentia divina præstaret solum effectum terminandi, cuius esset

esset irrationale capax, non tamen sanctificationis, cuius est incapax. Ità respondeo eorum argumento, quod in tali hypotesi vnio præstaret irrationali effectum vnici; non tamen beatificati, quia illius, & non istius effectus esset capax irrationalis creatura. Ità prædictus Mag.

59

Alij etiam nostram resolutionem fundant, ex quo vnio hypostatica immediatè tantum terminatur ad subsistentiam Verbi, & non ad naturam divinam; & sic non esse possessionem immediatam naturæ divinæ, quod est de ratione beatitudinis, sed tantum divinæ subsistentiæ. Hæc etiam ratio displicet: nam sicut natura divina, etiam si non vnietur immediatè naturæ humanæ Christi, sed tantum media subsistentia Verbi, reddit formalitè sanctam naturam humanam Christi; sic etiam si aliud non obstaret; redderet illam beatam. Immo licèt subsistentia Verbi primario vnietur naturæ humanæ Christi phisicè loquendo, moralitè tamen, seu in ratione sanctificandi primario ei vnietur natura divina, vt dicitur in tractatu de Incarnatione. Supponimus namque iuxta probabiliorem sententiam subsistentiam Verbi per se ipsam, & secundum conceptum relativum non sanctificare naturam humanam, sed hoc habet ratione naturæ divinæ in ea inclusæ. Pariter ergò in nostro casu ei vniretur natura divina primario immediatè in ratione beatificandi.

60

Fundatur ergò nostra resolutio eisdem fundamentis, quibus præcedentem fundavimus; quia licèt sit disparitas ex parte subiecti beati, quippè humanitas Christi realiter distinguitur à natura divina,

à qua Deus beatus non distinguitur adhuc virtualitèr, attamen ex parte naturę divinæ nulla est disparitas: ipsa enim natura divina absque aliqua distinctione sui, naturæ humanę vnita: nempè prout in se, esset beatitudo obiectiva, & beatitudo formalis illius. Quod si dicas beatitudinem formalem in Christo esse ipsam vnionem hypostaticam; obiectivam verò esse naturam divinam vnitam; & sic iam importatur distinctio inter vtramque beatitudinem, contra est: quod in sententia contraria vnio duntaxat se habet vt conditio, & per modum applicationis, ipsa verò natura divina iam vnita, se ipsa solum formaliter beatificat, sicut & sanctificat. Immo si beatitudo formalis Christi in sola vnione consisteret, quatenus ab extremis distincta, cum in sententia probabiliori hæc non distinguatur realitèr ab extremis vnitis, iam humanitas Christi se ipsa realitèr esset beata formaliter, sicut & natura divina se ipsa realitèr est beatitudo obiectiva, quod est absurdum: siquidè loquimur in præsentia de beatitudine supernaturali, quæ cum humanitate Christi identificari non potest, sicut nec naturale cum supernaturali, v. g. cum gratia, lumine gloriæ, charitate, vel eorum actibus.

61

Quod si vnio prædicta in modo realitèr ab extremis distincto constituitur, quis dicat in ea prout sic consistere posse beatitudinem formalem Christi? Cum talis modus imperfectionem maximam involvat, vtpote minimæ entitatis: nec in hoc sensu verificari potest vnionem hypostaticam esse omnium maximam, de quo in sequentibus. Est ergò supponendum, quod in sententia contraria per vnionem

hye

hypostaticam non intelligitur ipsa vnio quasi activè sumpta, sed passivè: id est pro extremis vnitis, ità vt sensus sit, naturam humanà beatà formaliter cōstitui per ipsam naturam divinam ei vnitam tanquàm formam, qua deificatur, seu efficitur Deus. Quo in calu ipsa natura divina, quæ est obiectum beatitudinis, est paritèr forma eam formaliter beatam constituens absque distinctione aliqua; quòd etsi difficile posset admitti in natura divina respectu ipsius Dei; non tamen respectu creaturæ, qualis est humanitas Christi, vt de se patet.

62 Deindè in favorem nostræ resolutionis à fortiori vrget ratio desumpta ex D. Thoma: quod videlicet beatitudo formalis secūdum proprium, & formalem conceptum, vt abstrahit à creata, & increata est vltima perfectio naturæ intellectualis, quæ non est alia præter intelligere; vndè quamvis vnio hypostatica perfectior sit vnione intellectuali habita per intellectionem, qua Deus videtur prout in se, non indè infertur, in ea consistere beatitudinem formalem. Immò licèt vnio hypostatica perfectior sit visione Dei secundum se, & seorsim sumpta, non tamen absolutè; cum hæc sit alterius completiva; vndè perfectius intelligitur Christus vt homo, quatenus videns Deum in se, quam ante prædictam visionem, cum intellectus ipse ante visionem intelligatur in potentia ad illam, & per eam actuabilis, & perfectibilis: non ergò intelligitur perfectus beatitudine formali, cum hæc debeat esse, vel perfectissimum bonum in linea intellectuali, vel ad minus absolutè vltima perfectio.

63

Deindè paritèr vrget fundamen-

Et

tium

tum primum à ratione resolutionis præcedentis: nempe quod conceptus formalis beatitudinis formalis ut sic est, quod sit acquisitio ultimi finis, quæ eo ipso est influxus in rem acquisitam, qui influxus ad minus in creatura verè, & propriè operatio est: id est nedùm per egressionem virtualement à principio, sed etiam realem. Item etiam procedit in favorem nostræ resolutionis, quod beatitudo formalis creaturæ, qualis est Christi humanitas non potest non esse eiusdem rationis formalis in omnibus creaturis, namque non potest creatura assurgere, ut sit formalitèr beata beatitudine formali eiusdem rationis cum beatitudine formali Dei, sed potius, ut ait D. Thomas loco supra citato, est beatitudo ad similitudinem illius: si ergò beatitudo formalis cæterarum creaturarum est operatio, ut contrarij fatentur, paritèr & beatitudo formalis humanitatis Christi, quamvis hypostaticè vnitæ divino supposito, debet in operatione consistere. Immodò beatitudo formalis creaturæ est participatio formalis beatitudinis Dei: non ergò creatura potest constitui beata formalitèr per eandem beatitudinem formalem Dei, alitèr enim esset beatitudo formalis per essentiam, & per participationem. Quamvis ergò Deus per suam essentiam, & naturam sit formalitèr beatus, non indè licet colligere humanitatem Christi constitui formalitèr beatam per eandem naturam, & essentiam sibi hypostaticè, seu media subsistentia vnitam.

64 Tandem procedit vltimum fundamentum præcedentis resolutionis: quod nempe sicut in humanitate Christi pro priori ad operationem, seu visionem Dei in se salvatur vnio hypostatica divinæ

naturæ, ità in puro homine pro priori ad visionem Dei in se salvatur vnio intentionalis eiusdem divinæ naturæ, seu essentiæ, videlicet per modum speciei; & tamen hæc vnio intentionalis non sufficit purum hominem constituere beatum formaliter, etiam beatitudine intentionali: ergò nec illa sufficit Christum vt hominem constituere beatum formaliter etiam beatitudine substantiali. Patet consequentia: namque huius non potest assignari alia ratio, nisi quod natura divina pro priori ad operationem solùm est vnita puro homini per modum actus primi, non verò per modum operationis; àt etiam humanitati Christi pro priori ad operationem solùm vnitur per modum actus primi, seu radicis intelligendi, vel operandi, & non per modum actualis operationis: ergò. Quod si dicatur ei vniri per modum operationis, cessat quæstio, quia nos in præsentì solùm intendimus beatitudinem formalem omnem in operatione consistere, sive talis operatio increata sit, vel creata, præscindimus namque ab eo, quod Christus vt homo intelligat per intellectionem creatam, vel increatam.

85 Deindè specialitèr fundatur nostra resolutio: namque si humanitas Christi ex vi vnionis hypostaticæ esset formaliter beata, hac supposita, non esset vltèrius ordinabilis in aliquem vltèriorem finem; àt ea supposita est ordinabilis in alium vltèriorem finem: ergò. Maior est nota: nam si ex vi vnionis esset formaliter beata, ea supposita, iam esset in vltimo fine, sive obiectivo, & qui, vt est Deus, qui est beatitudo obiectiva, sive formali, & quo, qui est beatitudo formalis; post vltimum autem finem assecutum,

seu possessum, non restat ordinatio in ulteriorem finem, aliter esset ultimus finis, & non esset ultimus finis. Minor verò etiam patet: namque etiam supposita vnione hypostatica, humanitas Christi est ulterius ordinabilis in visionem Dei, tanquam in finem: ergò. Consequentia patet, & antecedens est notum: tùm ex illo principio: *Vnumquodque agens est propter suam operationem*, quod ad minus procedit de agente creato, qualis est humanitas Christi adhuc supposita vnione hypostatica, & *ly propter* denotat causam finalem: tùm quia dato, quod Deus pro priori ad operationem sit beatus formalitèr, hoc idè est, quia Deus vt sic non ordinatur in suam operationem, vt in finem, quia quidquid est in Deo, est finis, & non medium ordinatum in finem: quippè de ratione mediij est subordinari fini, quæ subordinatio imperfectionem involvit, à qua secluditur Deus propter identitatem cum propria ipsius operatione, quæ ratio non currit in humanitate Christi adhuc supposita illius vnione hypostatica cum divina Persona: vt potè adhuc vt sic non identificatur cum visione Dei, sed potius est in vera, reali, & phisica potentia ad illam, sicut & quilibet alter homo: immò potuit Christus vt homo ea carere de potentia Dei absoluta, sicut & eam potuit mereri, quod in præsentì supponere necessum est.

66

Nec valet, quod in sententia Thomistica visio Dei est beatitudo formalis; cum tamen ulterius sit ordinabilis in amorem Dei. Ad hoc enim ex professo responderetur dubio sequenti; nunc autem licèt ponamus exemplum in visione Dei, per idem intelligimus visionem, ac operationem, siue hæc sit sola visio

visio Dei, sive amor, sive una, vel altera divisivè, vel collectivè, ut sentit Ripalda, loquendo de beatitudine creata. Undè non instatur argumentum: nam in eius sententia saltèm amor Dei, vel amor cum visione, vel fruitio, seu delectatio quælibet illarum sit beatitudo formalis, non est ulterius ordinabilis in alium finem.

67

Et hinc detegitur alia prædicti auctoris solutio satis confusa, & implicata: quod hic homo non ponitur formaliter beatus per hoc, quod sit hic homo, sed per hoc, quod sit Deus; undè posset intelligi beatus per hoc, quod esset Deus, & ordinari ad visionem tanquam ad ultimum finem per hoc, quod esset homo. Contra tamen est manifestè: nam indè sequitur, quod hic homo Christus, ex quo est Deus, non sit ordinabilis in ultimum finem, & prout sic sit beatus formaliter; secus tamen ex quo est hic homo: utpotè ex quo est hic homo, est ulterius ordinabilis in ultimum finem, & sic nondùm intelligitur in ultimo fine, & consequentè nec beatus. Explicatur: namque est compertum, quod Christus, nedùm ut Deus est beatus formaliter, verum etiam ut homo: vel ergo beatitudo Christi ut Deus est eadem beatitudo cum beatitudine illius ut homo, vel diversa? Si est diversa? Ergò ex quo sit Deus per unionem hypostaticam, non sequitur, quod per unionem hypostaticam sit beatus ut homo, sed solùm ut Deus. Si autem est eadem? Ergò sicut Christus beatus ut Deus non est ulterius ordinabilis in ultimum finem, nec erit in eum ordinabilis ut homo beatus, namque beatitudo omnem ulteriorem finem ultimum excludit, et erit non

non vltimus, & sic nec beatitudo.

68

Item specialiter fundatur nostra resolutio: namque beatitudo formalis non est componibilis cum fide, & spe theologica; àt esset componibilis, si in vnione hypostatica cōsisteret: ergò. Maior supponitur, & minor probatur: cū vnione hypostatica cōponitur carētia visionis ipsius Dei vt in se saltē de potētia absoluta: ergò & componitur fides, & theologica spes. Probatur consequentia: quia repugnantia fidei cum beatitudine est, quia fides est de non visis, & paritèr spes, nam *quod videt quis, quid sperat?* Vt ait Apostolus; àt in eo casu non esset huiusmodi repugnantia, cum ponatur vnio hypostatica sine visione Dei: ergò. Confirmatur: fides, & spes sunt propriæ status viatoris: in illo ergò casu anima Christi esset in statu viatoris: ergò non in statu beatitudinis: namque Christum esse viatorem, & comprehensorem, seu beatum, solum potest competere secundum diuersa, vt de facto contingit: nempe viatorem secundum corpus, & beatum secundum animam; namque secundum idem huiusmodi status involvunt contradictionem.

69

Immò ex hoc sumitur alia valida confirmatio nostræ resolutionis: namque Christus in terra vitam degens non erat beatus secundum corpus: ergò quia vnio hypostatica cum diuina persona non est formaliter beatitudo. Patet consequentia: nam si esset formaliter beatitudo, nedum Anima Christi, verum & eius Corpus esset adhuc in vita, & ante mortem formaliter beatus: quippe nedum animæ Christi, sed etiam ipsius corpori fuit in vita ante mortem vnita diuina Persona. Nec valet recurrere ad dispensationem.

sationem ; nè gloria animæ redundaret in corpus propter redemptionem generis humani : namque hæc est implicatio , quod videlicet unio hypostatica sit formaliter beatitudo corporis, & nulla facta dispensatione ergà unionem hypostaticam cum corpore, desierit pro tunc esse formaliter beatum : utpotè effectus formalis formæ est ipsa forma communicata. Quod & vrget, ex quo iuxta hunc auctorem , propterea unio hypostatica est verè , & propriè beatitudo formalis , quia incompatibilis est cum omni malo , tam phisico , quàm morali. Quod esse proprium beatitudinis formalis, supponit ipse tanquàm principium : ergò à posteriori, si animæ Christi sic unitæ coniungi posset aliquod malum phisicum, vel morale , per talem unionem non posset beatificari formaliter ; nec tunc haberet locum recursus ad dispensationem aliquam ob causam redemptionis : ergò paritèr si cum unione hypostatica eiusdem Divinæ Personæ cum corpore Christi compatible fuerunt tot mala phisica usque ad mortem, à posteriori fit evidens prædictam unionem non esse ipsius corporis Christi formalem beatitudinem. Quod si esset, nec posset fieri recursus ad dispensationem aliquam, ut coniungi posset cum aliquo malo phisico.

70 Ac tandem nostra resolutio fundatur , destruendo fundamentum oppositæ sententiæ : namque totum situm est in eo , quod hic homo, nempe Christus per unionem hypostaticam fit Deus : ergò prædicta unio est possessio summi boni : est ergò formalis beatitudo. Hanc consequentiam esse malam , ostenditur , ex quo in Deo respectu humanitas

tis

eis sibi hypostaticè unitæ est duplex munus: alterum formæ, & alterum obiecti, vel dicatur munus formæ intrinsicæ, & munus formæ extrinsicæ, seu obiectivæ; munus formæ intrinsicæ exercet erga humanitatem, in quantum eam intrinsicè sanctificat; munus verò obiecti, seu formæ extrinsicæ exercet circa eam, in quantum illius cognitionem, vel amorem terminat. Vel ergò cum dicitur, quod hic homo Christus per unionem hypostaticam fit Deus, procedit sermo de Deo secundùm munus formæ intrinsicæ sanctificantis, vel secundùm munus formæ extrinsicæ, seu obiectivæ terminantis? Si hoc secundo modo? Erit Deus in sensu, in quo homo purus fit Deus per eius visionem, vel amorem; vndè non sequitur per Deum ipsum antecederet ad operationem fieri beatum formaliter, sed potius fieri beatum formaliter per ipsam visionem, vel amorem. Si primo modo? Quod sequitur, est per prædictam unionem: id est per naturam ipsam divinam intrinsicè unitam sanctificari formaliter, non verò formaliter beatificari, nisi confundatur formalis beatitudo cū formali sanctitate. Pro cuius expositione notetur doctrina cōmunis apud omnes: quod per gratiam homo fit sanctus formaliter participativè, quia per eam participatur deitas, quæ est sanctitas per essentiam; vndè non sequitur per gratiam fieri beatum formaliter participativè, quia munus sanctitatis formalis est formaliter distinctum à munere beatitudinis formalis. Et hoc ideo quia sanctitas formalis, sive per essentiam, sive per participationem, est potius radix beatitudinis formalis; vndè beatitudo formalis est proprietas sanctitatis formalis, qua ratione sic in homine

mine puro beatitudo formalis est proprietas gratiæ, sicut & visio, vel amor Dei. Ex quo ergò per vnionem hypostaticam Christus vt homo fiat Deus deitate se habente per modum sanctitatis formalis, non sequitur ipsum fieri Deum deitate se habente per modum beatitudinis formalis, sed ad summum per modum beatitudinis radicalis.

71

Quod & adhuc explanatur, ex quo sanctitati formali non repugnat esse principium meriti, vt de facto contingit in gratia viatoris: immò Christus de facto sanctus sanctitate increata ei communicata per vnionem hypostaticam, dum viator erat; & ipsam adhuc visionem mereretur, si ab instanti Conceptionis Deum non vidisset; at est etiam communis doctrina, quod beatitudini formali repugnat meritum: ergò dubitandum non est, beatitudinem formalem à sanctitate formali distingui, ita vt per idem munus deitatis communicatæ per modum sanctificantis non possit hic homo Christus vt homo constitui formaliter beatus. Dicant nunc ergò Auctores citati pro contraria sententia, in quo fundant, quod ex quo per vnionem hypostaticam hic homo Christus fiat Deus, fiat formaliter beatus? Cum hoc ipsum, quod est fieri formaliter Deum, ei competat per deitatem communicatam secundum munus sanctificandi formaliter, quod formaliter est distinctum à munere beatificandi. Nec potest in alio vtrumque munus ex parte Dei formaliter distingui respectu Christi, nisi quia illud est munus Dei vt formæ intrinsicæ, aliud verò vt formæ extrinsicæ, seu obiectivè talis. Vndè tandem sequitur hunc hominem Christum vt hominem fieri beatum

per Deum obiectivè sumptum , non verò sumptum
intrinsecè formaliter.

OBI;CIVNTVR , ET solvuntur argu- menta.

72

POSTQVAM Pater Ripalda probat
Deum per se ipsum , seu secun-
dum essentiam seorsim à visione,
& amore Dei, esse beatum forma-

liter, gradum promoveret ad probandum humanita-
tem Christi esse formalitèr beatam per vnionem hy-
postaticam cum Deo. Quod & probat primo sic : per
vnionem hypostaticam verè possidetur divinitas, &
perfectius, quam per vnionem intentionalem, cum
per illam homo verè, & propriè sit Deus; per istam
verò solùm metaphoricè, & improprè. Confirma-
tur : quia si componatur homo Deus non videns,
nec amans Deum, cum puro homine vidente, &
amante ipsum, potius, & verius dicitur ille habere
deitatem, quam iste, item longè foelicior erit illa pos-
sessio, quam ista : ergò.

73

Huic argumento possunt tot solu-
tiones adaptari, quot fuerunt adhibitæ primo argu-
mento contra resolutionem præcedentem. Deindè
iuxta

Iuxta fundamenta specialia huius resolutionis: quid-
 quid sit de Deo puro, potest responderi primo iuxta
 primum fundamentum, distinguendo antecedens: per
 vnionem hypostaticam verè possidetur divinitas cum
 ordinatione in vltiorem finem ex parte humanitatis,
 scilicet visionem, & amorem Dei, concedo: sine tali
 ordinatione, nego. Undè evidenter inferitur talem
 vnionem non esse formaliter beatitudinem ipsius hu-
 manitatis, aliter esset iam in vltimo fine, & sic in vl-
 teriorem finem ordinari non posset. Nec dicimus,
 vnionem ipsam hypostaticam ordinari in visionem,
 vel amorem Dei, sed humanitatem duntaxat, quæ ad-
 huc supposita illius vnione cum Deo ex se, & ab in-
 trinseco manet in potentia ad Deum videndum, vel
 amandum. Undè pater bene componi per vnionem
 hypostaticam perfectius possideri deitatem, quam
 per intentionalem, & eam non esse humanitatis Chris-
 ti beatitudinem formalem, quia, vt pluries dictum est,
 hæc consistit in possessione summi boni, quæ vltima
 perfectio est, quæ proinde non relinquit subiectum
 beatum vltius in finem ordinabile. Nec valet im-
 plicationem manifestam esse, humanitatem posside-
 re summum bonum, & vltius posse ordinari in aliū
 finem; nam licet hoc ita sit, hoc tamen sequitur ex
 opposita sententia, cum ipse Ripalda palam fateatur,
 hunc hominem Christum, ex quo est Deus, possidere
 summum bonum, & ex quo est homo, esse vltius or-
 dinabilem in vltimum finem.

74 Deindè potest etiam iuxta aliud
 fundamentum responderi distinguendo idem antece-
 dens: per vnionem hypostaticam verè possidetur di-

divinitas possessione compatible cum fide, & spe theologica, concedo: cum eis incompatible nego, & negatur consequentia. Quia beatitudo formalis compatible non est cum fide, & spe theologica, quæ sunt propriæ status viatoris, & sic si semel prædicta possessio est compatible cum prædictis virtutibus, non potest obtinere conceptum proprium, & verum beatitudinis formalis, esse autem compatiblem, patet ex secundo speciali fundamento.

75

Sed quia utraque ista solutio procedit potius ex implicatione terminorum: quippè omittimus prædictam unionem esse possessionem summi boni, & aliundè negamus esse beatitudinem formalem, quia cum prædicta possessione componitur, & ordinatio in ulteriorem finem, & fides, pariter que spes Theologica, ut radicatus solvatur argumentum, respondetur tertio iuxta tertium, & ultimum speciale fundamentum, distinguendo idem antecedens: per unionem hypostaticam verè possidetur divinitas secundum munus formæ intrinsicæ sanctificantis, concedo: aliter, nego: & ex hoc ipso negatur consequentia. Quia munus formæ intrinsicæ sanctificantis non est munus formæ intrinsicæ formaliter beatificantis, sed potius illud est radix istius, ut patet in gratia, per quam etiam possidetur participativè deitas, & non propterea formaliter participativè beatificat, quia illa participatio est deitatis, ut sanctificantis, quæ formaliter distincta est à participatione formæ beatificantis, cum hæc radicetur in illa, sicut & in ea radicatur visio Dei prout in se. Et ex his patet ad confirmationem argumenti: concedo namque, quod homo Deus

non videns, nec amans Deum, verius haberet deitatem, quam homo purus videns, & amans Deum, quia deitatem haberet per modum formæ sanctificantis, sicut homo purus in gratia verius haberet deitatem, quam reverà phisicè per gratiam participaret, quam homo, qui sine gratia Deum videret, vel amaret; vndè non inferitur, hominem purum cum gratia, & sine visione Dei, esse formaliter beatum.

76 Secundo obiicit: quia per vnionem hypostaticam constituitur homo in statu foelicitatis, in quo ei debentur omnia bona status beatifici propria, & removentur omnia mala tali conditioni contraria; debentur enim ei visio beata, amor, & gaudium de Deo, corporis gloria, & omnis tristitiæ, atque doloris immunitas; at reverà beatitudo essentialis est illa coniunctio cum Deo, quæ sibi annectat omnia bona status beatifici propria, removet que omnia mala ei contraria: igitur Christus quatenus homo privatus visione, & amore Dei, adhuc esset essentialiter beatus.

77 Ad hoc argumentum patet ex dictis ad ultimum argumentum contra resolutionem præcedentem. Et addo iuxta dicta pro præsentis resolutione, quod, ut vnio hypostatica habeat annexa omnia prædicta bona, removeat que omnia mala, sufficit per eam vniri naturam divinam secundum munus sanctificantis; immò ei ut sic debetur adhuc beatitudo formalis: sicut enim gratia in homine puro est radix beatitudinis formalis, paritèr, & potiori iure est illius radix sanctitas per essentialitatem. Vndè bona propria status beatifici debentur radicalitèr proximè ipsi beatitudi-

230 De Beatitudine,

ni formali, radicalitèr verò remotè ipsi formali sanctitati, & non amplius conuincit argumentum.

78 Tertio obijcies ex Mag. Ioanne Prudentio, qui post argumentum commune Ripaldæ, vt solutioni ex nostris fundamentis desumptæ occurrat, sic habet loco supra citato num. 21. distingue beatitudinem in communi in duplicem, quarum vna sit intentionalis, accidentalis, & diminuta, & alia substantialis, & ineffabilis; illa ad lineam operandi, hæc ad lineam quasi essendi spectans. Inter has hæc est differentia, quod prima essentialiter sit operatio; secunda autem id non petit. Ratio autem huius differentia colligi potest ex natura vtriusque, nam quod attinet solum ad lineam essendi, ad sui constitutionem operationem non desiderat; vnio hypostatica solum eo tendit, vt naturam personet, illam in suo esse perficiendo. Secus autem contingit in his, quæ essentialitèr redduntur ad lineam operandi: immò essentialitèr sunt ipsa operatio: ista enim sine operatione nequeunt concipi. Undè beatitudo formalis vt sic, analogicè quasi abstracta à substantiali, & accidentali, abstrahit essentialitèr ab illarum modis, atque adeò nec erit secundum se operatio, nec illam positivè excludet, sed indifferentèr ad vtrumque se geret.

79 Quod & confirmat num. 22. duplici instantia à cunctis auctoribus admissa, qui in primis dicunt geminam esse coniunctionem Dei summi boni cum creaturis: vnam substantialem, vt contingit in Christo, cuius humanitas substantialitèr est vnita Deo vltimo fini, & summo bono: aliam accidentalem, qualis

qualis evenit in creaturis per visionem beatam. Cum ergò beatitudo formalis sit coniunctio formalis cum summo bono, duplex erit beatitudo formalis, substantialis, scilicet, & accidentalis, atque adeò sicut datur coniunctio cum summo bono, quæ operatio non est, & alia, quæ essentialitèr est operatio, ità danda est beatitudo, quæ operatio non sit, & alia, quæ sit operatio essentialitèr.

80 Secunda instantia, quam rem hanc illustrare dicit, est sententia valdè communis asserens in Christo duplicem dari sanctitatem formalem: vnam substantialem, & per se stantem, & aliam accidentalem, & inherentem: ergò similes voces possunt transferri ad beatitudinem, ità vt vnam appellemus substantialem minimè in operatione consistentem, & aliam accidentalem, seu intentionalem essentialitèr in operatione consistentem: illa enim vnio hypostatica, & hæc beata visio, quia vtraque est cum summo bono copulatio. Hæc iste Magister. Faterur tamen numero 29. hæc dixisse, non animo inducendi in scholas doctrinam novam, nec eam defendendi, sed vt discursus in se ab auctoribus parum perfricata, aliqua probabilitate acueretur. Sed melius diceret, vt omni falsitate acueretur.

81 Concedimus ergò beatitudinem in communi aliam esse accidentalem, & aliam esse substantialem. Negamus tamen aliam pertinere ad lineam effendi, & aliam ad lineam operandi, sed dicimus vtramque ad lineam operandi pertinere. Nec enim sequitur, est beatitudo substantialis: ergò pertinet ad lineam effendi: sicut non sequitur, est intellectio,

tio, vel amor substantialis: ergò pertinet ad lineam essendi: utpotè in Deo admittimus intellectio- nem, & amorem substantialem; in Deo enim nullum est accidens; & tamen non admittimus formalitèr pertinere ad lineam essendi, sed potius ad lineam operandi, licet ità sit identicè. Nec enim negari potest, in Deo inveniri formalitèr operationem, licet non per egressionem formalem, sed per virtua- lem, proptèr identitatem realem cum principio; formalitèr enim Deus est intelligens, amans, & creans, sicut formalitèr in Deo est intellectus, voluntas, & po- tentia executiva: immò D. Thomas probat in Deo esse potentiam formalitèr, quia in eo est operatio for- malitèr, cum de ratione potentiz sit esse principium operationis. Ex terminis ergò non rectè infertur bea- tudinem formalem aliquam pertinere ad lineam es- sendi, quia beatitudo substantialis est. Hanc namque admittimus in Deo, & negamus non pertinere ad li- neam operandi. De vnione autem hypostatica fate- mur esse substantialem, & ad lineam essendi pertine- re; negamus tamen eam esse beatitudinem forma- lem, nec hoc convincitur ex hoc, quod vnio substan- tialis est.

82

Hinc ad primam instantiam con- cedimus etiam duplicem esse coniunctionem Dei sum- mi boni cum creaturis: aliam substantialem, vt in Christo, aliam accidentalem, vt in puro homine. Un- dè non sequitur, esse duplicem beatitudinem forma- lem: scilicet substantialem in Christo, & accidenta- lem in puro homine, alitèr hæc esset bona consequen- tia: est in Christo coniunctio substantialis: ergò est
bea:

beatitudo substantialis formalis ; cum tamen sit coniunctio substantialis in Christo, quæ non est beatitudo formalis : nempe coniunctio per modum sanctitatis formalis, quæ à beatitudine formali formaliter distinguitur.

83 Ad secundam instantiam pariter concedimus duplicem esse in Christo sanctitatem formalem : aliam substantialem, & aliam accidentalem : si ergò similes voces possumus ad beatitudinem transferre, sequitur in Christo duplicem esse beatitudinem formalem : aliam substantialem : nempe unionem hypostaticam, & aliam accidentalem, scilicet visionem Dei, quarum secundam nos admittunt in Christo, sed solum in puro homine ; cum tamen in Christo utramque sanctitatem admittant. Deinde utraque illa sanctitas pertinet ad eandem lineam, videlicet essendi ; cum tamen inde non liceat inferre duplicem beatitudinem ad eandem lineam pertinentem, sed substantialem in Christo, dicunt pertinere ad lineam essendi, & accidentalem in puro homine ad lineam operandi. Denique : propterea ponitur duplex sanctitas formalis, ut est natura divina, & gratia, quia hæc est illius participatio formalis : ergò si ponatur duplex beatitudo formalis, una debet esse participatio formalis alterius ; at beatitudo accidentalis in visione consistens solum est participatio formalis divinæ visionis : ergò ex paritate duntaxat inferitur, dari duplicem beatitudinem formalem ; quarum una sit substantialis, ut est visio divina, & alia accidentalis, ut est visio creata ; non verò quod una sit natura divina, & alia visio : utpotè hæc illius participatio formalis non est : quippè non conveniunt in concep-

tu formali, sicut natura divina, & gratia, quarum utraque secundum proprium, & formalem conceptum est radix videndi, & amandi Deum.

84

Tandem in favorem Ripaldæ argumentatur noster Magister Ferre ex proprijs sic: terminus ultimus prædestinationis est beatitudo prædestinati; sed hic homo Christus prædestinatus est, ut sit in natura humana Filius Dei, quæ filiatio huius prædestinationis est eius ultimus terminus: ergo hic homo Christus per hoc, quod in natura humana sit Filius Dei, erit beatus, ad minus beatitudine de linea essendi, licet non de linea operandi. Consequentia videtur bona, & minor etiam est certa, Paulo attestante: *Qui prædestinatus est Filius Dei in virtute*: id est, ut sit Filius Dei in natura humana. Maior autem probatur primo: nam terminus ultimus prædestinationis operativæ est beatitudo operativa: ergo terminus ultimus prædestinationis de linea essendi erit beatitudo de linea essendi. Secundo: nam terminus ultimus de linea essendi constituit prædestinatum in termino supernaturali de linea essendi, sic quod non relinquat prædestinatum in via ad ulteriorem terminum: ergo ponit illum extra viam simpliciter in linea essendi. Confirmatur: tunc res est in ultimo termino simpliciter, quando circa talem terminum, nec potest habere augmentum, nec detrimentum; sed hic homo Christus circa filiationem Dei naturalem nequit habere augmentum, nec detrimentum: ergo sic est per illam in termino supernaturali de linea essendi, quod in hac linea fuerit omnino extra viam, & per consequens beatus beatitudine de linea essendi.

Dubium I.

235

85 Ad hoc argumentum ipse satisfacit distinguendo maiorem : est beatitudo formalis, vel obiectiva, concedo: semper formalis, nego. Et concessa minori, distinguit consequens : erit beatus de linea essendi beatitudine obiectiva, concedo : formali, nego. Itaque sicut Filius Dei naturalis, eo quod Filius non est beatus beatitudine formali, quam non habet, eo, quo Filius, sed eo, quo totam Trinitatem perfectissimè cognoscit; est tamen beatus beatitudine obiectiva : ità hic homo Christus, ex quo est prædestinatus, ut sit Filius Dei naturalis in natura humana, non habet beatitudinem formalem, sed tantùm obiectivam. Undè & dicit Ioannes : *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te, & quem misisti, Iesum-Christum* : quasi insinuans, quod ex quo Christus Filius Dei naturalis est, beat creaturas rationales beatitudine obiectiva. Ad aliam probationem distinguit consequens : beatitudo de linea essendi, quæ sit beatitudo formalis, nego : quæ sit tantùm obiectiva, concedo. Ad confirmationem distinguit consequens; quod sit extra viam quantum ad beatitudinem obiectivam: id est quantum ad hoc, quod sit obiectum beatitudinis formalis, concedo : respectivè ad beatitudinem formalem, quæ consistit in eo, quod hic homo ratione naturæ humanæ Deum perfectè videat, nego. Ità prædictus Magister suo proprio argumento satisfacit.

86 Sed hanc solutionem non esse legitimam, ipse fatetur, eam que impugnat, quia sic non salvatur prædestinationem Christi esse exemplar nostræ prædestinationis : nam nostræ prædestinationis terminus ultimus est beatitudo formalis: ergò prædes-

inatio Christi ad esse Filium Dei naturalem habebit pro ultimo termino beatitudinem formalem, & non solum obiectivam, quia exemplar, & exemplatum quantum ad hoc debent habere convenientiam. Quibus addo intentum oppositæ sententiæ esse naturam humanam ex vi unionis hypostaticæ, etiam ut prævenit visionem Dei, seu etiam si Christus ut homo non videret Deum prout in se, esse beatam formaliter; nos que pro illo priori, seu signo dicimus beatam non esse, quia non est alia beatitudo formalis præter visionem Dei in se. Nunc ergo argumentor: pro priori, pro quo non intelligitur beatitudo formalis, non potest intelligi beatitudo obiectiva ut talis, quia istæ beatitudines quasi correlativè se habent, nec enim Deus est beatitudo obiectiva, nisi quatenus videtur prout in se, nec videtur prout in se, nisi pro signo visionis, seu dum exercetur visio. Hac ergo præcisa, sicut nec est beatitudo formalis, paritèr nec erit beatitudo obiectiva. Unde etiam constat beatitudinem, tam obiectivam, quam formalem pertinere ad lineam operativam, formalis in recto, obiectiva in obliquo, seu illa ut *quo*, altera ut *quod*, seu ut terminus illius. Item dicere Filium Dei naturalem eo, quod Filius non esse beatum beatitudine formali, sed quo totam Trinitatem perfectissimè cognoscit, esse tamen beatum beatitudine obiectiva, est petitio principij, & verba Ioannis possunt interpretari de vita æterna, quæ est beatitudo formalis puri hominis, non ipsius Christi.

87

Hinc aliter respondet argumento concedendo præmissas, & negando consequentiam. Etenim Filius Dei naturalis cum sit suum esse, & suum intel-

ligere, est sua beatitudo obiectiva, & formalis: dùm ergò Christus prædestinatur vt in natura humana sit Filius Dei naturalis, vtique prædestinatur, vt sit in natura humana sua beatitudo formalis, & obiectiva, & sic in termino vltimo prædestinationis habetur beatitudo increata Christi, ea vtique, quæ conuenit Filio Dei naturali; vndè ex illo capite ponitur per suam prædestinationem omnino extra viam, & prædestinatio Christi est exemplar prædestinationis nostræ; sed licet hæc habeat Christus in natura humana, non tamen ea habet ratione naturæ humanæ; ratione enim naturæ humanæ adhuc restat beatificabilis, & primo beatificabilis per visionem creatam. Refert que D. Thomam 3. p. q. 9. art. 2. ad primum, & præcipuè ad secundum ibi: *Dicendum, quod ex ipsa vnione homo ille est beatus beatitudine increata, sicut ex vnione est Deus; sed præter beatitudinem increatam, oportuit in natura humana Christi esse quandam beatitudinem creatam, per quam omnia eius in vltimo fine humano naturæ constitueret.* Sed in his nihil in favorè Ripaldæ, nam ipse præten- dit Christum non solum in natura humana per gratiam vnionis habere, quod sit beatus beatitudine increata, sed etiam præten- dit, quod ipsa natura humana Christi ex sola cõiunctione ad Deum sit formalitèr beata, sicut & formalitèr sancta.

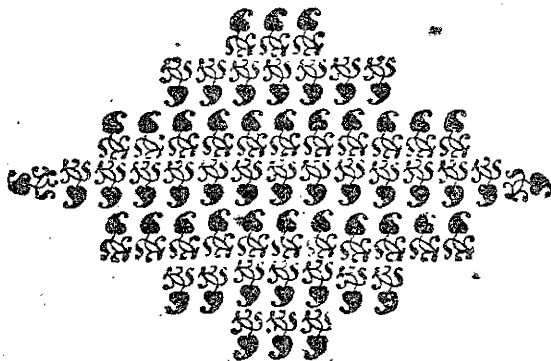
88 Sed hæc solutio non minus perplexa est, quam præcedens. Ex quo enim Filius Dei naturalis sit suum esse, & intelligere, quod sequitur, est, quod in natura humana sit sua beatitudo formalis, & obiectiva identicè, & materialitèr, non verò formalitèr, si semel hæc non est terminus prædestinationis
Christi

Christi ut in natura humana subsistentis; tunc enim per idem est Christum esse prædestinatum, ut in natura humana sit Filius Dei naturalis, ac esse prædestinatum, ut in natura humana sit id, quod est sua beatitudo formalis, & obiectiva, non verò ut sit ipsa obiectiva, & formalis beatitudo; aliter iam sicut de Christo ut subsistenti in natura humana verificatur, quod est Filius Dei naturalis formaliter: id est eadem filiatione, qua est Filius Dei naturalis ut subsistens in natura divina, etiam verificaretur de illo ut subsistenti in natura humana, quod esset beatus eadem beatitudine, qua est beatus ut subsistens in natura divina, cuius oppositum ipse, & nos in præsentibus docemus. Nec valet, quod licet beatitudinem increatam habeat in natura humana, non eam habet ratione naturæ humanæ; namque etiam filiationem non habet ratione naturæ humanæ, sed divinæ; & tamen adhuc in natura humana est formaliter Filius Dei naturalis: unde sicut semel prædestinatus ut sit formaliter Filius Dei naturalis in natura humana, non restat locus, ut ratione naturæ humanæ sit ulterius filius alia filiatione, nempe adoptiva; sic semel prædestinatus, ut sit beatus in natura humana beatitudine increata, nec restaret locus, ut esset beatus alia beatitudine, ut est beatitudo creata. Hinc D. Thomas non docet Christum esse prædestinatum, ut in natura humana sit beatus beatitudine increata, sed solum habet, quod ex ipsa unione est beatus beatitudine increata, sicut ex unione est Deus: quod est idem, ac in natura humana esse beatum beatitudine increata identicè, & materialiter, non formaliter, ita ut hæc sit terminus prædestinationis illius.

89

Aliter ergò ad argumentum respondeo concedendo maiorem, & negando minorem: Christus enim non solum fuit prædestinatus, ut in natura humana sit Filius Dei naturalis, sed etiã ut in natura humana eliciat actus supernaturales videndi, & amandi Deum, quæ ratione etiã gratia habitualis est terminus prædictæ prædestinationis, quia aliter anima Christi non posset connaturaliter elicere prædictos actus. Inter hos autem terminos filiatio Dei naturalis est ultimus terminus dignitate, non verò ordine, dignitate, quia ei debentur cætera dona, ut gratia, lumen gloriæ, charitas, omnia que dona, & virtutes; vnde & omnium est radix, & origo, & sic in dignitate gratiam, & omnia dona præcellit. Ordine tamen cætera sunt illa posteriora, ut patet: ergò cum beatitudo ex formali conceptu sit vltima perfectio, vltimus que finis, post quem non restat alius assequendus, vel assequibilis, consequenter quamvis filiatio naturalis sit perfectissimus terminus prædestinationis Christi; non tamen propterea est Christi ut in natura humana beatitudo, sed hæc in visione, vel amore Dei consistere, necessè est. Hinc negamus suppositum: quod sit beatitudo de linea essendi, sed omnis beatitudo est de linea operandi, in cuius probationem hucusque dicta procedunt. Imò etiã est falsum prædictam filiationem esse vltimum terminum de linea essendi, cum gratia habitualis sit illa posterior, & ad lineam essendi pertineat. Hinc prædicta filiano relinquit humanitatem ordinabilem ad vltiorem finem, qualis est ipsa gratia habitualis, & ad alias virtutes, quas proximè gratia radicat, & pariter ad earum operationes, quæ

quæ solùm ponunt humanitatem Christi extrà viam. Ac tandèm licèt gratia habitualis, ceteræ que virtutes non pèrficiant, seu augmentum præbeant ipsi filiationi Dei adhuc vt in natura humana, ipsam tamen naturam humanam pèrficiunt, & augent; vndè pèrfectius subsistit cum prædictis donis, quàm sola filiatione naturali. Nec valet, quod filiatio Dei naturalis eminentèr continet gratiam, & cetera bona: namque ea continet eminentèr virtualitèr, seu radicalitèr, non formalitèr; vndè sicut Deus homo addit pèrfectionem saltèm extensivam ad Deum solùm, paritèr in præsentì.



DVBIVM II.

IN QVO ACTV CONSIS-
tat essentialitèr beatitudo
formalis?

NOTANTER inquirimus, in quo actu essentialitèr consistat beatitudo formalis: namquè communitèr distinguitur beatitudo quoad statum, & quoad essentiam, & primo modo omnes Theologi supponunt includere visionem, amorem, & delectationem; immò & omnia ea, quæ ad naturam subiecti, & reliquas potentias perficiendum conducunt. Supponimus que prædictam operationem pertinere debere ad partem intellectivam, cum consistat in coniunctione ad bonum increatum, cui homo coniungi non potest per operationem sensus. Dubium ergò duntaxat est: an consistat in actu intellectus, vel voluntatis, vel vtriusque. Communitèr que in voluntate distinguntur tres actus, scilicèt desiderium, gaudium, seu delectatio, & amor, quæ vterius dividitur in amorem amicitia, & concupiscentiæ. Et quidè de desiderio haud dubium in eo essentialitèr non consistere, sicut & quod non sit

consecutio ultimi finis, sed potius inclinatio, & motus ad illum consequendum. Dubium ergo solum procedit de alijs duobus actibus, & de actu intellectus, qui est visio beatifica. Triplex igitur in presenti dubio est difficultas, prima procedit de gaudio, seu delectatione, secunda de amore, tertia de actu intellectus, qui est visio beatifica. Sit ergo.

RESOLVTIO I.

BEATITVDO FORMALIS essentialitèr non consistit in gaudio, seu delectatione.

EST contra Eudoxium Philosophum relatum ab Aristotele 10. Ethicorum cap. 2. qui beatitudinem, quam Gentiles cognoscebant, in delectatione collocabat, referri que solet inter Theologos Aureolus. Eam tamèn tenent communiter Theologi que fundatur primò ratione generali, quæ probat de omni actu voluntatis, siuè sit gaudium, siuè amor, & desumitur ex D. Thom. hic ad 2. & 3. contra Gentes cap.

cap. 26. primum obiectum voluntatis non est, nec potest esse actus eius; sed beatitudo pertinet ad voluntatem tanquam primum eius obiectum: ergo non potest esse actus voluntatis. Minor patet: namque beatitudo est ultimus finis, propter quem non potest homo non velle, quidquid vult; maior verò probatur à D. Thoma hic ab exemplo visus, cuius primum obiectum non potest esse visio, sed visibile. Loco autem ex contra Gentes eam probat: namque in omnibus potentijs, quæ moventur à suis obiectis, obiecta sunt naturalitèr priora actibus illarum potentiarum; sed talis est potentia voluntatis: obiectum igitur voluntatis est prius naturalitèr, quàm actus eius. Maior est nota, sicut & quod motor naturalitèr est prius, quàm movere ipsius mobilis: minor etiam constat, sicut & quod appetibile movet appetitum. Tunc sic: ergo primum obiectum voluntatis præcedit omnem actum illius: non ergo potest actus voluntatis esse primum volitum ipsius, & consequentèr nec beatitudo.

3 Quæ ratio confirmatur, & explicatur ratione sequenti D. Thomæ loco citato ex contra Gentes: namque ut potentia reflectatur supra suum actum, oportet, quod prius actus ille feratur in obiectum aliquod, sicut ut intellectus intelligat se intelligere, prius oportet ponere, quod intelligat rem aliquam, & consequentèr, quod intelligat se intelligere, nam ipsam intelligere, quod intellectus intelligit, alicuius obiecti est: ergo oportet, quod vel procedatur in infinitum, vel si est devenire ad primum intellectum, hoc non fit, nec possit esse ipsum intelligere, sed alia res intelligibilis. A simili ergo primum obiectum voluntatis non

potest esse ipsum velle, vtpotècum velle, quod voluntas vult, alicuius obiecti sit, iam illud obiectum esset primum, & non ipsum velle.

4 Sed dices : primum obiectum voluntatis non esse beatitudinem formalem, sed Deum, qui solùm est beatitudo obiectiva, & vltimus finis. Sed ad hoc patet ex D. Thoma hic art. 1. ad 2. & 3. & art. 8. ad 2. & infra quæst. 11. art. 3. ad 3. & quæst. 34. art. 3. & passim docetur ab ipso : nempè, quod finis formalis, qui est adeptio rei, & finis obiectivus, qui est res ipsa desiderata, non sunt duo fines, sed ex utroque vnus finis integratur, sicut pecunia; & adeptio pecuniæ non sunt duo fines, sed vnus respectu avari: & similiter respectu mēdici sanitas, & adeptio sanitatis. Sic ergò respectu voluntatis Deus, qui est beatitudo obiectiva, & beatitudo formalis, quæ est consecutio illius, sunt vnus finis integer vltimus, & consequenter obiectum primum, primum que appetibile.

5 Secundo fundatur nostra resolutio specialitèr probando non posse consistere in gaudio, seu delectatione. Et fundatur duplici ratione, prima ex loco citato ex contra Gentes, num. 6. 7. & 8. quæ procedit in hunc modum : namque beatitudo formalis est vltimus finis; sed delectatio nequit esse vltimus finis: ergò. Probatur minor : delectatio non appetitur propter se, sed propter operationem, ad quam consequitur : ergò nequit esse vltimus finis. Consequentia patet, quippè eo ipso finis vltimus est operatio, ad quam consequitur, & non delectatio ipsa : antecedens autem probatur primò : nam delectatio propter illud appetitur, ratione cuius est bona, sicut & propter illud requiritur.

puitur, ratione cuius est mala; sed delectatio est bona, vel mala ex operatione, ad quam consequitur, utpotè quæ consequitur operationem bonam, est bona, & propterea appetenda; quæ verò consequitur operationem malam, est mala, & sic fugienda: ergò delectatio non appetitur propter se, sed propter operationem, ad quam consequitur.

6 Secundò probatur antecedens: nam rectus ordo rerum convenit cum ordine naturæ, cum hic sit ergà finem absque errore; sed in naturalibus delectatio est propter operationem, & non è conversò: ergò. Probatur minor: nam natura propterea apposuit delectationem aliquibus operationibus, v. g. vsui ciborum, & venereorum, quia prædictæ operationes ad fines necessarios ordiuntur, scilicet ad conservationem vitæ, & speciei, & si non adesset delectatio, animalia à prædictis vsibus abstinere: delectatio ergò est à natura insita propter ipsas operationes.

7 Tertiò probatur antecedens: nam delectatio nihil aliud est, quàm quietatio voluntatis in bono aliquo convenienti, sicut desiderium est inclinatio voluntatis in aliquod bonum consequendum; sicut autem homo per voluntatem inclinatur in bonum convenientem, & quietatur in illo, consequenter ità corpora naturalia per inclinationem naturalem inclinantur in bonum proprium, & quietantur ipso consequito; sed ridiculum est dicere, quod finis inclinationis naturalis sit quietatio ipsius inclinationis, & non ipsum bonum convenientem, sicut ridiculum esset dicere, quod finis inclinationis naturalis gravis non est esse in loco proprio, sed quietatio inclinationis, qua in hoc re-
debat

debet : ergò. Et ratio à priori huius est : nàm natura non dat prædictam inclinationem, nisi vt per eam graue in locum proprium tendat, quo consecuto quasi fine, sequitur inclinationis quietatio, & sic quietatio talis non est finis, sed concomitans finem. Quibus adde illud Aristotelis 10. Ethicorum, cap. 4. quod delectatio perficit operationem, sicut decor iuventutem; patet autem, quod decor est propter eum, cui inest iuventus; & non è conversò : non ergò operatio est propter delectationem, sed delectatio propter operationem.

8 Secunda ratio, quæ etiam peculiaritèr procedit de delectatione, est D. Thomæ hic art. 4. in corpore : namque beatitudo formalis essentialitèr consistit in consecutione summi boni, seu vltimi finis; sed huiusmodi non est delectatio : ergò. Maior supponitur, & minor probatur : namque delectatio advenit voluntati ex hoc, quod finis est præsens, & possessus, non verò è conversò ex hoc finis est præsens, & possessus, quia voluntas delectatur in ipso: delectatio ergò ex proprio, & formali conceptu supponit finem vltimum præsentem, & possessum, & consequentèr nequit esse consecutio illius. Quod & exemplificatur in delectatione de fine sensibili, v. g. de prædio, vel pecunia, hæc enim ex proprio, & formali conceptu supponit prædium possessum, & pecuniam consecutam.

6 Sed dices : quod & si delectatio supponat vltimum finem possessum, & consecutum per visionem, consequitur tamen illum consecutione alterius rationis : namque non inconvenit bonum iam

consecutum, & possessum, per supervenientem actionem iterum possideri, & consequi. Sed contra est: nam, ut hic ait Caietanus, consecutionem duplicem esse, nisi æquivocatio concedatur, fictio est: quoniam nominibus utendo ut plures, consecutio non vocatur rei consecutæ amor, vel delectatio. Undè arguens quia illam propositionem: *Beatitudo est consecutio ultimi finis*, evitare non potuit, æquivocavit consecutionis vocabulum, ut sua prosequeretur opinione. Et sanè, ut ait Montesinos contra Valentiam, sic respondens, pro eodem sumit consecutionem, ac actionem, seu tendentiam in Deum proximè, & immediatè, cum tamen amor sit via immediatè, & proximè circa Deum, & non sit consecutio.

10 Tandem dato, & non concesso, quod gaudium, seu delectatio affectio sit ultimi finis, quartò fundatur nostra resolutio ratione generali, quæ procedit de omni actu voluntatis, & desumitur ex D. Thoma loco citato ex contra Gentes, num. 9. ubi sic habet: *Si alicuius rei sit aliqua res exterior finis, illa eius operatio dicitur finis ultimus, per quam primò consequitur rem illam; sicut his, quibus pecunia est finis, dicitur ipsorum finis, hoc ipsum, quod est possidere pecuniam; non autem amare, & concupiscere.* Finis autem ultimus substantiæ intellectualis est Deus: illa igitur operatio hominis est substantialitèr eius beatitudo, vel felicitas, per quam primò attingit ad Deum. Hoc autem est intelligere, nam velle non possumus, quod non intelligimus: est igitur ultima perfectio hominis in cognoscendo Deum per intellectum substantialitèr, & non in actu voluntatis.

Quæ

II

Quæ ratio sic ad formam potest reduci: namque dato, & non concesso, quod actus voluntatis affectio sit ultimi finis; non tamen in ea consistere potest essentialiter beatitudo formalis, sed solum in actu intellectus: ergò. Probatur antecedens: beatitudo formalis essentialiter solum consistere potest in ea operatione, per quam primò assequitur ultimus finis; at hinc assequi non potest primò per actum voluntatis, sed solum per actum intellectus: ergò. Minor patet, utpotè velle non possumus, quod non intelligimus, sicut ergò velle supponit intelligere, ita affectio voluntatis supponit affectionem intellectus. Maior verò probatur à D. Thoma exemplo: nam respectu illius, cuius finis est pecunia, illa operatio dicitur finis, per quam primò assequitur pecunia; unde quia nec per concupiscere, amare, gaudere, vel delectari, primò non consequitur pecunia, nullus horum actuum est finis illius. Deindè hoc fit manifestum: nam supposito, quod constitutum rei est illud, quod primò in ea intelligitur tanquam radix cæterorum, beatitudo essentialiter consistens in operatione affectiva ultimi finis debet consistere in ea, quæ primò intelligitur tanquam radix cæterorum, quæ ad beatitudinem requirantur: cum ergò operatio, quæ est affectio intellectus, sit prima, & aliundè sit radix omnium proprietatum, quæ ad beatitudinem requiruntur, videlicet amoris necessarij, summæ delectationis, omnimodæ impeccabilitatis, perfectionum quæ aliarum potentiarum, consequenter in ea beatitudinem formalem essentialiter consistere, necessè est.

12

Sed dices: licet in negotio prædefina-

tina-

inationis plures actus concurrant, & inter ipsos pri-
 mus, & radix aliorum sit electio efficax prædestinato-
 rum ad gloriam, quæ est actus voluntatis, non tamen
 in hac consistit essentialitèr prædestinatio, sed in actu
 intellectus, qui prædictam electionem subsequitur: er-
 gò ex quo operatio affecutiva intellectus primò intel-
 ligatur inter actus requisitos ad beatitudinem tanquam
 illorum radix, eam que subsequatur operatio affecuti-
 va voluntatis, non inde sequitur in illa, & non in ista es-
 sentialitèr consistere beatitudinem. Sed respondetur,
 quod quando dicitur, quod constitutivum rei est illud,
 quod primò in ea intelligitur tanquam radix cætero-
 rum, debet intelligi, quando ratio significata per no-
 men invenitur in illo prædicato cætera radicante; se-
 cus verò quando ratio significata per nomen non con-
 venit radici, sed radicato. Hinc beatitudo secundum
 nos nõ consistit in gratia, vel lumine gloriæ, licet ex ipsis
 aliæ beatorum perfectiones deriventur, quia beatitu-
 do formalis significat vitalem, seu formalem affec-
 tionem ultimi finis, quæ ratio non convenit principio
 proximo, vel radicali, sed præcisè actuali operationi,
 & primò operationi intellectus. Cum ergò ratio præ-
 destinationis non cõveniat efficaci electioni prædestina-
 torum ad gloriam, quippè consistit in efficaci ordinatione
 mediorum conducentium ad consecutionem beatitu-
 dinis, quæ est actus intellectus, idè nec in prædicta
 electione essentialitèr consistere potest, quamvis cau-
 sa, & radix sit omnium aliorum actuum, qui
 in negotio prædestinationis
 interveniant.

OBI;CIVNTVR ; ET solvuntur argu- menta.

13

SED contra nostram resolutionem obijci primo possunt loca Sacre Scripturæ, in quibus beatitudo nostra gaudium appellatur, namque Matthæi 25. dicitur: *Intra in gaudium Domini tui.* Et Ioannis 25. *Ut gaudium vestrum sit plenum.* Et cap. 16. *Gaudium vestrum nemo tollet à vobis.* Sed planè hæc loca verificari possunt, etiamsi beatitudo formalis essentialitèr in gaudio non consistat, sed eam concomittetur. Vel dicatur, beatitudinem vocari gaudium causalitèr, & cõpletivè, causalitèr, utpotè beatitudo est causa gaudij; cõpletivè verò, quia per eum beatitudo ut per sui proprietatem completur, & perficitur.

14

Secundò obijcies loca D. Augustini, in quibus etiam beatitudinem gaudium, & fruitionem appellat: nam 10. Confessionum ait: *Quod beatitudo est gaudium de veritate.* Et 8. de Civitate Dei, cap. 9. inquit: *Nemo tamen beatus est, qui eo, quod amat, non fruatur, nam & ipsi, qui res non amandas, amant, non se beatos esse amando putant, sed fruendo.* Quisquis ergò fruatur eo, quod amat, verum que, & summum bonum amat, quis eum beatum, nisi miserimus negat. Sed ad
prie

primum locum respondet D. Thomas hic art. 4. in fine corporis: *Quod Augustinus dicit, quod beatitudo est gaudium de veritate, quia scilicet ipsum gaudium est conservatio beatitudinis.* Quod est dicere beatitudinem vocari gaudium consumativè, & completivè, non verò essentialitèr. Ad secundum locum respondetur, quod aliud est beatum non esse, qui non fruitor eo, quod amat, beatum que esse, qui amat, fruitor que summo bono, & aliud beatitudinem essentialitèr in prædicta fruitione consistere; primum affirmat Augustinus, non verò secundum, & sic nil contra nos.

15 Tertiò obijcies verba D. Thomæ infra quæst. 11. art. 3. ad 3. quod sic procedebat ad probandum delectationem non esse solùm ultimi finis: actus voluntatis supra se ipsos reflectuntur, volo enim me velle, & amo me amare; sed fruitor est actus voluntatis, voluntas enim est, per quam fruimur: ergò aliquis fruitor sua fruitione; sed fruitor non est ultimus finis hominis; sed solùm bonum increatum, quod est Deus: non ergò fruitor est solùm ultimi finis. Et respondet: *Quod sicut supra dictum est, finis dicitur duplicitèr: uno modo ipsa res: alio modo adeptio rei, quæ quidem non sunt duo fines, sed unus finis in se consideratus, & alteri applicatus.* Deus igitur est ultimus finis, sicut res, quæ ultimo queritur fruitor autem sicut adeptio huius ultimi finis. Sicut igitur nõ est alius finis Deus, & fruitor Dei; ita eadè ratio fruitoris est, qua fruimur Deo, & qua fruimur divina fruitione, & eadè ratio est de beatitudine creata, quæ in fruitione consistit. Hæc D. Thomas, ubi expressè tenet, & fruitoriem esse adeptionem ultimi finis, & beatitudinem creatam in fruitione consistere.

16 Et quæst. 34. art. 3. ubi inquiritur
 utrùm aliqua delectatio sit optimum, sic habet in fine
 corporis: *Finis autem, ut supra dictum est, dupliciter dicitur, scilicet ipsa res, & usus rei, sicut finis avari est, vel pecunia, vel possessio pecunie, & secundum hoc ultimus finis hominis dici potest, vel ipse Deus, qui est summum bonum simpliciter, vel fructio ipsius, quæ importat delectationem quandam in ultimo fine. Et per hunc modum aliqua delectatio hominis potest dici optimum inter bona humana.*
 Ex quibus habetur fructionem esse ultimum finem, & summum bonum, licet non simpliciter, sed solum inter bona humana; at talis est beatitudo formalis: ergo.

17 Sed ad primum locum respondet Vazquez dupliciter, primò: quod fructio dicitur adeptio ultimi finis, eo quod immediatè versatur circà Deum ut ultimum finem. Sed hæc solutio impugnata manet ex dictis, aliter etiam amor viæ diceretur adeptio ultimi finis, cum immediatè versetur circà Deum secundum se. Secundò respondet: quod fructio dicitur adeptio ultimi finis, non utcumque, sed ut visio, quia per visionem assequimur Deum secundum se; per fructionem autem assequimur Deum visum. Hæc etiam solutio in præsentia admitti non potest, quia est admittere e duplicem consecutionem ultimi finis, aliã per intellectum, & aliã per voluntatem. Immo eadem ratione amor in patria posset dici consecutio ultimi finis, quod ipse negat.

18 Doctor Montefinos respondet: quod quamvis fructio ultimi finis absolutè non sit adeptio illius, tamen respectu actus reflexi, quo quis gaudet,

det, & fruitur sua fruitione, potest dici adeptio ultimi finis. Haec etiam interpretationem non capio; quia per actum reflexum non attingitur fruitio, nisi quatenus fruitio est ultimi finis; de hoc enim reflexè gaudet, quod fruitur Deo: si ergò quatenus fruitio est ultimi finis, adeptio illius non est, nec erit adeptio ultimi finis respectu actus reflexi.

19 Mihi tamen verior interpretatio desumitur ex ultimis verbis relatis, quibus habetur beatitudinem creatam in fruitione consistere: ergò in eodem sensu, in quo D. Thomas docet fruitionem ultimi finis esse beatitudinem, docet etiam esse adeptionem ultimi finis; sed fruitio secundum D. Thomam solum est beatitudo, quia est consumatio beatitudinis: tum quia hic art. 4. expressè excludit fruitionem à ratione beatitudinis, & pariter loco citato ex contrariis Gentes: tum quia sic interpretatur Augustinum appellantem beatitudinem gaudium de veritate, ut diximus ad secundum argumentum: ergò secundum D. Thomam beatitudo solum est adeptio ultimi finis completivè, seu consumativè. Et hoc sufficiebat ad intentum, ut fruitio illa reflexa sit ultimi finis, quia in eodem sensu, in quo fruitio dicitur beatitudo, dicitur etiam ultimus finis, nimirum consumativè, & completivè.

20 Ad secundum locum respondet Vazquez: quod fruitio Dei comparata ad alios actus beatificos non est summum bonum, maius enim bonum est visio Dei, & amor amicitiae ergà Deum ex charitate; sed comparata fruitio Dei ad fruitionem aliorum bonorum, hæc est summum bonum: quoniam aliæ sunt fruitions bonorum particularium, & hæc

hæc est fruitio summi boni. Quam solutionem appro-
bant alij, sed non videtur genuina ad litteram textus:
tùm quia D. Thomas absolute asserit esse summum
bonum inter bona humana, & non inter ista, vel illa:
tùm quia D. Thomas eam solum vocat summum bo-
num secundum quid relatè ad Deum, qui est summum
bonum simpliciter. Deindè: quia idè esset maius bo-
num visio Dei, quia esset ultimus finis; sed D. Thom.
planè habet, non quod visio Dei sit ultimus finis, sed
fruitio ipsius: ergò.

21

Legitima ergò interpretatio est Ca-
rierani super hunc articulum, qui distinguit duplicem
bonitatem, videlicet naturæ, & moris; & dicit, quod
visio Dei est nobilior delectatione bonitate naturæ,
cum sit finis etiam ipsius delectationis; bonitate tamen
morali delectatio in ultimo fine est summum bonum
inter bona humana, non quia maius bonum sit, quam
visio etiam bonitate morali, sed quia delectatio, &
operatio, ad quam consequitur, eadem numero boni-
tate morali bonæ sunt, sicut eadem consonantia, vel
dissonantia consonant, vel dissonant rationi, eatenus
enim delectatio est bona, & consona rationi, quate-
nùs sequitur operationem bonam, & consonant ratio-
ni, sicuti eatenus est mala, & dissona rationi, quatenùs
sequitur operationem malam, & dissonam rationi. Illa
ergò delectatio, quæ sequitur operationem optimam,
& maximè consonam rationi, vt est visio Dei optima,
& maximè consona rationi erit. Divus autem Thomas
loquitur de summo bono morali, non naturæ, quod
patet, ex quo tractatus est de bonitate, & malitia mo-
rali. Hinc cum delectationem in ultimo fine vocat vl-
timum

timum finem debet intelligi quantum ad bonitatem moralem, licet in genere naturæ non sit ultimus, cum potius, ut diximus, visio Dei sit ultimus finis ipsius delectationis, sicut & delectatio est propter operationem, ad quam consequitur, ut patet ex secundo fundamento.

22 Deinde potest à ratione obijci cõtra nostram resolutionem: quod delectatio in summo bono supponat illius præsentiam, non impedit, quod consecutio sit summi boni: ergò hæc ratione non rectè excluditur delectatio à ratione beatitudinis. Probatur antecedens: namque etiam visio beatifica supponit summum bonum præsens intellectui beati, sicut & lumen gloriæ, & essentiam divinam ei unitam per modum speciei impressæ; & tamen hæc præsentia non impedit, quod visio beatifica sit affectio illius: ergò paritèr.

23 Sed respõdetur distinguendo maiorem: supponit summum bonum intellectui beati præsens in actu primo, seu ut visibile, concedo: in actu secundo, & ut visum, nego, & concedo minorem, & nego consequentiam. Namque visio supponit summi boni præsentiam duntaxat ut in actu primo visibilis: hæc autem præsentia non fit per operationem intellectus beati, sed per infusionem luminis, & unionem divinæ essentiæ per modum speciei, & sic non est consecutio vitalis formalis summi boni, propterea que nõ interest hæc præsentia ut visio, quæ eam consequitur, sit summi boni vitalis, & formalis affectio. Delectatio tamen supponit præsentiam summi boni ut in actu secundo visi, proinde que supponit visionem, quæ illius

illius est actualis affectio, & sic affectio esse nō potest, sed tantū delectatio rei affectæ. Hinc præsentiam primo modo non sequitur, nec potest sequi immediate delectatio: sicut nec avarus frui potest pecunia per hoc, quod ei proponatur præfens, sed necesse est, quod mediet actio, per quam eam apprehendat.

24 Tandem potest obijci: quod beatitudo formalis est ultima hominis perfectio, ex hoc enim probat D. Thomas, quod beatitudo formalis est essentialitè operatio; at ultima hominis perfectio est fruitio, seu delectatio de Deo viso: ergo in hac essentialitè consistit beatitudo formalis. Minor patet: nam ultimior, seu posterior est fruitio, quæ sequitur visionem, quàm visio ipsa.

25 Ad hoc argumentum respondetur: quod licet fruitio sequatur visionem in genere causæ efficientis, vel quasi efficientis, utpotè ab illa dimanans tanquam proprietas ab essentia; visio tamen est ultimior, & posterior in genere causæ finalis, quia ad illam ordinatur fruitio ut ad finem, sicut ut ad finem ordinatur proprietas ad essentiam, de quo resolutione sequenti ad tertium argumentum. Beatitudo ergo formalis secundum D. Thomam est ultima hominis perfectio, non in genere causæ efficientis, sed in genere causæ finalis, quippè eatenus dicitur ultima hominis perfectio, in quantum est ultimus finis illius.

26 Sed dices: si hoc ita est, non videtur D. Thomam rectè probare beatitudinem consistere in operatione: siquidem hæc non est ultima hominis perfectio in genere causæ finalis, sed solum in genere causæ efficientis, cum potius hæc sit propter

ipsum agens tanquam propter finem, aliter operatio esset perfectior ipso agente. Sed respondeo: D. Thomam supponere beatitudinem non posse consistere in ipso agente, sed in alio ab ipso, quod nequit esse potentia, vel habitus, sed operatio, quia debet esse ultima hominis perfectio; patet autem, quod operatio ultimior est in genere causæ finalis ipsa potentia, vel habitu, cum tam potentia, quam habitus sint propter operationem tanquam propter finem.

RESOLVTIO II.

NEC CONSISTIT

essentialitèr in

amore.

27

EST contra Scotum, & omnes eius discipulos, quæ fundatur ab aliquibus, ex quo eum idem sit constitutivum, & distinctivum,

scilicet quod primò distinguit statum patriæ ab statu viæ beatitudinem formalem essentialitèr constituit; sed id, quod primò distinguit statum patriæ ab statu viæ, non est amor Dei: ergo. Probat minor: nam si per impossibile videns Deum eum non amaret, maneret extra

tra statum viatoris; è tamen contra si eum amaret, & non videret, adhuc intrà statum viatoris maneret, quamvis amor intensissimus esset, vt erat in Beata Virgine, antequàm è vita decederet: ergò.

28

Sed hoc fundamentum mihi levissimum est: namque hoc idem argumentum fit contra Thomistas ad probandum prædestinationem essentialiter consistere in actu voluntatis, qui est electio efficax prædestinatorum ad gloriam. Quod probant, quia ex vi talis electionis intelliguntur discreti, & segregati à reprobis, & idem est constitutivum, & distinctivum. Et respondent Thomistæ: quod per efficacem electionem ad gloriã intelliguntur homines prædestinati radicaliter, seu fundamentaliter, quia ex tali electione necessario procedit providentia, seu ordinatio medicorum efficaciter cõducentiã ad cõsecutione beatitudinis; nõ verò formaliter, quia nondũ intelliguntur provisus de prædictis medijs, & esse formaliter prædestinatos, esse esse formaliter provisos de eis, vtpotè prædestinatio cõ sit pars providentiæ in prædicta ordinatione consistit. Hoc autem ipsum possunt contrarij respondere in præsentia, nempe, quod si videns Deum eum non amaret, maneret extra statum viatoris radicaliter, & fundamentaliter, quia ex tali visione necessario procedit amor Dei, in quo essentialiter beatitudo consistit, non formaliter. Nec inde inferitur, quod si amaret, & non videret, maneret in statu patriæ; nam beatitudo in illa sententia non consistit in amore Dei, nisi præsupposita illius præsentia per visionem, & veluti hanc connotante, vnde ex defectu connotati adhuc maneret intrà statum viatoris.

29

Fundamentum ergo præcipuum est D. Thomæ 3. contra Gentes, cap. 26. ubi sic habet: *Amare etiam non potest esse ultimus finis, amatur enim bonum non solum quando habetur; sed etiam quando non habetur; ex amore enim est, quod non habitum a desiderio queratur.* Quod etiam docet 1. part. quæst. 20. art. 1. in corpore, ubi ait, quod amor respicit bonum in communi, sive sit habitum, sive non habitum, vnde amor naturalitèr est primus actus voluntatis quasi radix cæterorum, nullus enim desiderat aliquid, nisi quia illud amat, & quia illud amat, etiam de eo gaudet. Ex quibus sic fundatur nostra resolutio: amor specialitèr dictus, nempe ut distinctus à desiderio, & gaudio abstrahit à præsentia, & absentia obiecti, id est, indifferenter est de bono, sive habeatur, sive non habeatur, proinde que licèt amor sit de bono alias præsentia, aliter non gauderet de illo, quia illud amat, sed quia amavit, ut tenent negantes in Deo amorem strictè sumptum circa suam bonitatem, nihilominus qua parte est amor, non respicit illud ut formalitèr præsens, quia ut sic terminat actum gaudij, sed pure ut bonum in se, & secundùm se, vnde dicitur abstrahere a præsentia, & absentia obiecti, non positivè, quasi positivè petat obiectum non esse absens, vel præsens, sed negativè, quia essentialitèr non petit absentiam, vel præsentiam, licèt eam permittat. Tunc sic: sed beatitudo formalis cum essentialitèr consistat in assecutione ultimi finis, positivè petit præsentiam illius, eam que formalitèr respicit: ergo hæc in amore essentialitèr consistere non potest.

Confirmatur: namque iste amor

de quo loquitur Scotus, est amor amicitiae in patria; sed iste non petit ab intrinseco, & essentialiter, quod sit circa Deum praesentem; sed solum quod sit circa Deum secundum se abstrahendo ab eo, quod praesens sit, vel absens: ergo. Probat minor: nam amor amicitiae erga Deum in via, & in patria est eiusdem speciei: sicut ergo amor viae non petit ab intrinseco, & essentialiter, quod sit circa Deum praesentem, nec illud exigere potest amor in patria. Antecedens constat, quippe charitas in via, & in patria est eiusdem speciei, iuxta illud Apostoli 1. ad Corinthios 13. *Charitas nunquam excidit.*

31 Ad hoc fundamentum, quod palmarium est, varie respondent adversarij. Et quidem Scotus negat amorem viae, & patriae esse eiusdem speciei, unde licet amor in communi prout abstrahit ab amore viae, & patriae, positivè, & essentialiter non petat praesentiam obiecti, secus tamen amor patriae. Ad locum autem Apostoli dupliciter solet responderi: vel quod Apostolus loquitur de habitu charitatis, non de actu; vel quod nunquam excidit secundum rationem genericam, & communem.

32 Sed contra hanc responsionem fiat in primis nostrum fundamentum: namque si amor patriae positivè, & essentialiter petit praesentiam obiecti, non est, in quo distinguatur essentialiter, & specificè à gaudio, sed potius ipse amor patriae erit gaudium, quia usquedum nulla alia differentia inventa est apud Theologos inter gaudium, amorem, & desiderium, nisi quod desiderium tendit in bonum absens, & consequendum, gaudium in bonum praesens, & consecutum.

cutum, tandem que amor in bonum secundum se abstrahendo, ab eo, quod præsens, vel absens sit. Nec valet: quod tamen si amor attingat bonum præsens, & in hoc non differat à gaudio, differunt tamen ex diverso modo tendendi: contra enim est: nam iste diversus modus non in alio queit consistere, nisi penes id, quod amor attingit bonum præsens, sed non formaliter, è contra verò gaudium. Dices: consistere in eo, quod amor attingit bonum præsens vt consecutio illius, talitèr vt per eum fiat obiectum præsens, gaudium tamen sicut supponit illius consecutionem, etiam supponit præsentiam. Sed de hoc in fundamento sequenti, vbi ex professò probabimus amorem consecutionem non esse boni amati.

33 Secundò est contra prædictam evasionem confirmatio nostri fundamenti. Et vtramque interpretationem Apostoli esse voluntariam, & sine fundamento, sit clarum, & quidè si habitus charitatis in via, & in patria est eiusdem speciei, non potest non esse eiusdem speciei actus charitatis ab eo in via, & in patria procedens, quippè ab habitu eiusdem speciei non potest actus diversæ speciei provenire: si ergò charitas quantum ad habitum in patria non excidit, nec excidit quantum ad actum. Deindè sic inquit Apostolus, quod charitas nunquàm excidit, sicut & quod linguæ cessabunt, & prophetiæ evacuabuntur; àt linguæ cessabunt, & prophetiæ evacuabuntur, nedùm quantum ad habitum, sed etiam quantum ad actum: ergò charitas nunquàm excidit etiam quantum ad actum, immò eodem modo manet charitas, quo non manet fides; sed fides nec quoad habitum, nec quoad actum

manet: ergò charitas manet nedùm quoad habitum, sed etiam quantum ad actum. Et ex hoc ipso impugnatur secunda interpretatio: namque in patria licèt non maneat fides secundùm rationem specificam, videlicet cognitionis obscuræ, remanet tamen secundùm rationem genericam, scilicet cognitionis, vtpotè cognitio clara, & obscura in genere cognitionis conveniunt: ergò si hoc solùm secundo modo manet charitas, manebit vtiq̃ue sicut fides, quod alienum est à mente Apostoli.

34

Sed dices: amor viæ, & patriæ regulantur cognitionibus diversæ speciei, quales sunt cognitio fidei, & visio Dei: ergò & sunt diversæ speciei. Item: amor viæ est liber, sicut amor patriæ est necessarius; sed liberum, & necessarium differunt specie: ergò. Præterea: si amor viæ, & patriæ sint eiusdem speciei, sequitur amorem viæ posse ità crescere, vt nedùm adæquet, verùm & superet amorem patriæ. Ac tandem amor concupiscentiæ in via, & in patria sunt diversæ speciei, sicut diversæ speciei sunt actus spei, & fruitionis erga Deum: ergò & amor amicitiæ.

35

Sed ad primum respondet D. Thomas infra quæst. 67. art. 6. ad 1. *Quod charitas non habet pro obiecto ipsam cognitionem, sic enim non esset eadem in via, & in patria, sed habet pro obiecto ipsam rem cognitam, quæ est eadem, scilicet ipsum Deum. Hinc vt docetur in Phisica, cognitio, vel apprehensio non specificat actum voluntaris, sed solùm bonitas ipsa cognita, & apprehensa cognitione se tenente purè per modum conditionis. Cum ergò Deus eodem modo sit in se bonus, sive cognoscatur obscure per fidem, sive cl-*

clare per visionem, consequenter amor Dei in via, & in patria habent idem formalissimè obiectum. Et quis dicat per habitum fidei non proponi Deum ut bonum in se, & prout sic amandum? Sunt ergò eiusdem speciei.

36

Ad secundum respondetur: quod liberum, & necessarium differunt specie tanquam modi actus, non verò ut substantia actus: substantia namque actus sumitur ex obiecto, vnde cum possit esse idem obiectum respectu actus liberi, & necessarii, ut contingit in presenti, licet prædicti actus habeant modos accidentales specificè diversos, non tamen actus specificè diversi sunt; sicut licet homo albus, & niger habeant accidentia specificè diversa, idem tamen homo est quoad speciem, & essentiam.

37

Ad tertium aliqui respondent concedendo sequelam: namque amor viæ in Beatissima Virgine superavit amores omnium Beatorum. Sed contra videtur esse D. Thomas loco proximè citato, ubi ad 3. quod erat idem argumentum, quod in presenti fit, respondet: *Quod charitas viæ per augmentum non potest pervenire ad aequalitatem charitatis patrie propter differentiam, quæ est ex parte causa: visio enim est quedam causa amoris, ut dicitur in 9. Ethicorum, Deus autem quanto perfectius cognoscitur, tanto perfectius amatur.* Hinc Caietanus ibi tenet, quod maximus viator nunquam in hac vita habet charitatem æqualem minimo beatorum. Nihilominus uterque modus dicendi conciliari potest notando doctrinam ipsius Caietani ibi immediate adiunctam, nempe quod quantitas charitatis est duplex, scilicet ex parte subiecti, & ex parte obiecti,

&

& sunt alterius rationis adinvicem, & illa, quæ nascitur ex visione, ex parte subiecti se tenet, illa verò, quæ ex natura obiecti, ex parte ipsius obiecti se tenet. Et hinc provenit, quod quantumcumque crescat hic charitas, nunquam erit æqualis illi quantæ duabus quantitibus diversarum rationum, sicut quantumcumque crescat linea, nunquam erit æqualis superficiei. Ex quibus dico, quod licet amor viæ possit superare amorem omnium beatorum quoad substantiam, seu excessu se tenente ex parte obiecti; non tamen quantum ad modum, seu excessu se tenente ex parte subiecti: namque ex visione provenit, quod amor patriæ sit necessarius, sicut ex non visione procedit, quod amor viæ liber sit, huiusmodi autem necessitas ad perfectionem licet accidentalem amoris summi boni pertinet, & libertas ad illius imperfectionem, licet è contrà respectu bonorum particularium perfectius sit liberè amare, quam necessariò. In hac ergò perfectione nunquam amor viæ quamvis intensissimus potest æquare amorem patriæ. Et in hoc sensu loquitur D. Thomas.

38

Ad quartum respondetur concedendo antecedens, & negando consequentiam. Disparitas que stat ex dictis: namque amor amicitie tendit in Deum ut est bonus in se, & secundum se, & tam in via, quam in patria est eodem modo bonus in se, & secundum se. Amor tamen concupiscentie tendit in Deum ut est bonum nostrum, cum tamen in via, & in patria non eodem modo sit bonum nostrum, utpotè in via est bonum nostrum habendum, in patria verò habitum. Hinc primo modo terminat actum spei, secundo modo actum delectationis.

39 Hac ergò solutione relicta, alij respondent: quod quamvis amor viæ, & patriæ eiusdè sint speciei, amor tamen patriæ aliquam habet prærogativam, seu aliquod accidens, vel modum, ex quo visionem Dei consequitur, ratione cuius beatitudo formaliter est, vndè dicitur beatitudo non ex conceptu specifico, sed individuali. Sed contra hunc modum dicendi est primò, sequi in via esse actum, qui est essentialis beatitudo, quamvis ex defectu alicuius accidentis beatitudo non dicatur. Deindè in eo casu amor viæ, & patriæ distinguerentur, vt actus affecutivus, & non affecutivus ultimi finis; sed isti specie, & nedum accidentaliter distinguuntur, vt videre est in actu affecutivo, & non affecutivo intellectus: ergò. Præterea: desiderium attingens obiectum absens specie distinguitur à gaudio attingente obiectum præsens, quamvis per eum præsens non fiat: multo ergò melius distinguitur specificè amor viæ attingens obiectum absens ab amore patriæ attingente obiectum præsens, ità vt per eum præsens fiat. Immo in hac sententia voluntas affecutiva est: ergò debet dari actus illius, qui essentialiter, & nedum accidentaliter affecutivus sit, vt propter eandem rationem talis actus datur in intellectu. Immo quia voluntas ex conceptu specifico est potens attingere obiectum absens, & præsens, dabilis est actus, qui essentialiter attingat obiectum absens, vt est desiderium, & qui essentialiter attingat obiectum præsens, vt est gaudium: ergò à simili propter eandem rationem. Vndè cum talis actus sit amor, hic essentialiter, & nedum accidentaliter, seu ex conceptu individuali, erit beatitudo formalis.

41

Tandem inquirō, quodnam sit istud accidens, vel iste modus? Si dicas esse maiorem intensiōem, quā amor habet, ex quo visiōem Dei consequitur, contra est primō: nam ut nup̄ dicebamus, amor in via potest in intensiōe superare amorem beatificum. Deindē illud accidens deberet esse diversę speciei ab eo, quod est in via; sed maior, vel minor intensiō amoris est eiusdem speciei, sicut & amor ipse: ergō. Tandem: hæc maior intensiō in amore patrię provenit, ex quo consequitur visiōem Dei: ergō est intensior, quā est amor Dei visi: ergō quā est amor Dei habiti, namque per visiōem Deus habetur: ergō ratione huius maioris intensiōis non est beatitudo formalis, quippē hæc cum sit essentialit̄ consecutiō Dei, non est Dei habiti, sed potius habitio eius. Hinc D. Thomas loco citato ex contra Gentes post verba relata sic habet: *Et si amor iam habito perfectior sit, hoc causatur ex hoc, quod bonum habet amatum: aliud est igitur habere bonum, quod est finis, quā amare, quod ante habere, est imperfectum, post habere perfectum.* Si autē dicas tale accidens, vel modum esse perpetuitatem, & continuationem amoris, seu necessitatem illius, quam habet amor in patria, Contra est: namque hæc communis est cæteris actibus beatificis, ut potē nedūm convenit amori, sed etiam visiōi, & fruitioni. Immo Scotus tenet amorem in patria non esse ab intrinseco necessarium, sed tantūm ex ordinatione, & voluntate Dei; cum tamen amor non possit non esse beatitudo ratione alicuius, quod ei ab intrinseco conveniat.

42

Secundō fundatur nostra resolutio

non

non minus efficaciter ex discrimine, quod communi-
 ter assignatur inter intellectum, & voluntatem: nam-
 que voluntas præsertim actu amoris fertur ad res per
 modum ponderis, inclinationis, & impulsus, proin-
 de que trahitur ab obiecto amato, vndè potius res ama-
 ta tenet amantem, eum que sibi vnit, quam è contrà
 amans teneat rem amatam, eam que sibi vniat: è con-
 trà verò intellectus trahit res ad se, res que intelligibi-
 bilitèr apprehendit, & velati manu intellectuali tenet:
 amor ergò nec est, nec potest esse assecutivus vltimi
 finis, sed solus actus intellectus. Quod exemplifica-
 tur à D. Thoma hic art. 4. in assecutione finis sensibi-
 lis: *Si enim consequi pecuniam esset per actum voluntatis,*
statim à principio cupidus consecutus est pecuniam, quando
vult eam habere, sed à principio quidem est absens, con-
sequitur autem ipsam per hoc, quod manu ipsam appre-
hendit, vel aliquo huiusmodi: sic igitur contingit circa fi-
nem intelligibilem, nam à principio volumus consequi fi-
nem, consequimur autem ipsum per hoc, quod sit præsens
nobis per actum intellectus. Quod & potest adhuc ma-
gis exemplificari in rebus cognitione, vel intellec-
tione carentibus: namque videmus res cognitione
carentes per appetitum innatum tendere in bonum
sibi coueniens, & animalia per appetitum elicatum,
sicut & homines per voluntatem, consequuntur au-
tem illud non per actum ipsius potentie appetitive,
sed per actum alterius potentie: nam lapis per gra-
uitatem appetit, & inclinatur ad centrum, & per
quantitatem, & vbi ei vnitur, & oves non per appe-
titum; sed dentibus, & ore consequuntur pabulum, ac
tandem homines non per voluntatem, per quam ap-

petunt divitias, civos, flores, odores que ea asequuntur, sed manu apprehendunt pecunias, civos gustum, flores tactu, odores que odorantur: à simili ergo in postro casu non per actum ipsius voluntatis, per quam appetimus vltimum finem, sed per actum alterius potentie cum consequimur, qui cum non possit non esse operatio ad partem intellectivam pertinens, non potest non effectus intellectus, qui propterea dicitur apprehensus, vnde & ei dantur ad adaptari potest, quod sit manus intellectualis. Hinc Augustinus lib. 83. quaestionum, quaest. 35. ait: *Quid aliud est bene vivere, nisi aeternum aiquid cognoscendo habere.*

43. Procius adhuc maior intelligentia nota, quod affectio intentionalis, qualis est affectio vltimi finis, debet esse talis per analogiam, & proportionem ad affectionem sensibilem, & corpoream, v. g. pecuniarum, vel civorum; cum ergo haec non consistat in actu aliquo potentia appetitiva, sed in actu alterius potentiae, nempe manus, vel dentium, ita ut tunc solum dicatur affectui pecuniarum, vel civos, quando eos manu, vel dentibus apprehendimus, seu nobis praesentes facimus; cum hoc proprium sit intellectus, nimirum intentionaliter apprehendere bonum, eum que ad se trahere, sola operatio intellectus potest affectio intentionalis dici per analogiam, & proportionem ad affectionem sensibilem, & corpoream.

44. Hinc affectio vltimi finis consistere non potest in eo, quod est cum Deo prout in se per operationem coniungi, ut ait Valensius, nam ut

resoluzione præcedenti diximus, etiam amor amicitia in via est affectio ultimi finis, utpotè etiam iste terminatur ad Deum prout est in se, & consequenter amantem cum Deo, prout in se coniungit; immò sic etiam cum Deo prout in se coniungit beatum delectatio patriæ, quæ in sententia huius auctoris affectio ultimi finis non est.

45

Nec consistere potest in eo, quod est Deum iam præsentem possidere, quod inquirunt, fit per amorem, per quem amans transformatur in obiectum amatum, vnde ratione amoris bona amici sunt amanti communia, & consequenter ratione amoris possidentur ab illo; namque etiam sequitur amorem viæ esse affectionem ultimi finis; cum etiam per eum transformetur amans in Deum. Deinde hæc transformatio non consistit in eo, quod amans trahat ad se amicum amatum, sed potius in eo, quod trahatur ab illo: ergò nec per amorem potest dici possidere amicum, sed potius esse ab illo possessum.

46

Nec potest etiam consistere in terminando tendentiam desiderij, vnde quia voluntas potest desiderare ferri per amorem in Deum, potest Deum per amorem assequi: namque etiam sequitur per amorem viæ posse Deum assequi, utpotè etiam viator potest desiderare in via ferri per amorem in Deum, immò eam voluntas reflexè possit desiderare ipsum desiderium amandi Deum, etiam hoc desiderio expleto assequeretur Deum.

47

Nec tandem potest prædicta affectio consistere in terminatione actus voluntatis, quia vniuersim dicunt prædictam affectionem consistere

in eo, quod obiectum fiat obiectivè præsens, & obiectum fieri obiectivè præsens non est aliud, quàm terminare actu operationem, quod falsissimum est, utpote etiam sequitur Deum teneri à nobis in via per actum charitatis, immò fidei, & spei: quia Deus in ratione terminandi hos actus præsens est: ergò aliud præter prædictam præsentiam in ratione terminandi requiritur ad affecutionem.

OBI; CIVNTVR , ET solvuntur argu- menta.

48 **S**ED contra nostram resolutionem obijcies primò auctoritatem D. Thomæ quæst. 4. sequenti art. 3. ad 2. ubi habet: *Quod sicut ad voluntatem pertinet spes, & amor, quia eiusdem est amare aliquid, & tendere in illud non habitum, ita etiam ad voluntatem pertinet comprehensio, & delectatio, quia eiusdem est habere aliquid, & quiescere in illo.* Et loquitur de comprehensione requisita ad beatitudinem, ut patet ex titulo: ergò secundum D. Thomam comprehensio summi boni, seu affecutio illius ad voluntatem pertinet, & cum loquatur de ea ut distincta à delectatione, relinquitur, quod sit solus amor.

D. Thomam debere intelligi comprehensionem pertinere ad voluntatem non elicitive, sed obiective in quantum summum bonum comprehensum per intellectum est obiectum voluntatis, & ultimus finis, in quo voluntas quiescit. Sed contra est: nam sic ait D. Thomas comprehensionem pertinere ad voluntatem, sicut & delectationem; sed delectatio pertinet ad voluntatem non obiective, sed elicitive: ergo. Immo secundum D. Thomam sicut eiusdem est sperare, & amare; ita eiusdem est comprehendere, & delectari: quippe delectatio correspondet amori, & comprehensio spei; sed sperare, & amare, est voluntatis non obiective, sed elicitive: ergo & comprehendere, & delectari. Dices: quod D. Thomas ad 3. asserit, quod comprehensio non est aliqua operatio præter visionem. Sed contra: namque licet non sit aliqua operatio præter visionem; est tamen secundum D. Thomam quædam habitudo ad finem iam habitum. Immo prosequitur D. Thomas, quod etiam ipsa visio, vel res visa, quæ præsentialiter adest, obiectum comprehensionis est: non ergo visio est ipsa comprehensio. Ac tandem iuxta D. Thomam in corpore articuli, tribus motibus, quibus anima iusti movetur in Deum, nempe fidei, spei, & charitatis, correspondent tres dotes animæ beatæ, videlicet visio, comprehensio, & delectatio: visio namque correspondet fidei, comprehensio spei, & delectatio charitati; si autem comprehensio in præsentia est idem, quod visio, non erunt tres dotes animæ beatæ, sed duntaxat duo, scilicet visio, & delectatio, neutra quæ illarum responderet spei, sed utraque fidei.

50

Melius ergò dicitur, quod nomine comprehensionis non intelligit D. Thomas ipsam affectionem ultimi finis, sed habitudinem quandam resultantem ad finem ex ipsius affectione, quæ significatur his verbis: anima beata habet iam ultimum finem possessum. Et hæc habitudo pertinet ad voluntatem, sicut & ad ipsam pertinet spes. Et ponitur exemplum in avaro, qui primo assequitur pecunias manu, & ex hac affectione resultat in eius voluntate habitudo quædam ad finem suum desideratum iam habitum. Et quia in hac habitudine comprehensio consistit, propterea ait D. Thomas, quod non est aliqua operatio præter visionem. Inde tamen non sequitur, quod sit visio, sed quod non sit operatio, sed habitudo ex visione resultans. Ità communiter Thomistæ in Commentario huius articuli. Unde interpretatio præcedens verum dicit quantum ad hoc, quod comprehensio non pertinet elicitive ad voluntatem, siquidem non est operatio ab ea procedens; falsum tamen dicit quantum ad hoc, quod solum pertinet ad voluntatem objective: namque hæc habitudo non est obiectum voluntatis, sed potius habet pro termino ipsam visionem, in qua voluntas quiescit. Unde tandem sequitur prædictam visionem non esse amorem; immò est communis doctrina amorem in patria non esse dotem animæ, quia ad rationem dotis requiritur, quod nec quoad speciem, & substantiam fuerit in via; cum tamen amor patriæ eiusdem sit speciei cum amore viæ.

51

Secundò obijcies alium locum D. Thomæ quæst. 4. sequenti art. 8. ad 3. ubi sic habet:

Ad

Advertitum dicendum, quod perfectio charitatis est essentialis beatitudini quantum ad dilectionem Dei, non quantum ad dilectionem proximi: ergo secundum D. Thomam beatitudo est essentialiter dilectio Dei, licet non dilectio proximi, & consequenter in dilectione Dei essentialiter consistit. Sed respondetur: quod D. Thomas solum intendit reddere discrimen inter dilectionem Dei, & proximi quantum ad hoc, quod beatitudinem necessario sequitur dilectio Dei, non tamen proximi. Unde post verba relata subdit, quod si esset una anima sola fruens Deo, beata esset non habens proximum, quem diligeret; sed supposito proximo sequitur dilectio eius ex perfecta dilectione Dei: sic ergo cum ait dilectionem Dei esse beatitudinem essentialem, non sic intelligit, ac si dilectio Dei ingrediatur constitutivum, sed solum quod sequitur eius essentiam, ita ut beatitudo non sit, nec possit esse connaturaliter, quin sit dilectio Dei, bene tamen quin sit dilectio proximi, sicut quin sit creatio illius, licet facta suppositione proximi eius dilectio sequatur ex dilectione Dei.

52 Tertiò obijcies: per charitatem homo tendit in Deum merendo beatitudinem: ergo & per charitatem homo beatitudinem consequitur. Probatum consequentia: nam eiusdem mobilis est tendere in finem, & finem consequi. Confirmatur: eorum, qui in stadio sunt, solum currens accipit bravi-um, non verò non currens, licet illuminet currentem; sed per charitatem voluntas in stadio vitæ mortalis passibus meritorijs currit in beatitudinem, non verò intellectus, sed iste solum voluntatem illuminat: ergo.

53

Sed ad hoc argumentum patet ex fundamento secundo: namque per gravitatem lapis tendit in centrum, non tamen per gravitatem ipsum consequitur, sed per quantitatem, & ubi: & per appetitum elicitem animalia bonum conveniens quærunt, eum tamen consequuntur per actum alterius potentia; sicut homines non per voluntatem, per quam amant divitias, sed manu apprehendunt, & consequuntur illas: eiusdem ergò mobilis est tendere in finem, & illum consequi, non tamen eiusdem potentia;. Undè licet eadem anima, quæ in Deum ultimum finem tendit per charitatem, eum consequatur, sed non per charitatem, sed per actum intellectus. Hinc patet ad confirmationem, quod duntaxat currens, *ut quod accipit bravium*, non tamen currens *ut quo*, id est potentia, media qua currit: homo enim pedibus currit, sed sola manu bravium accipit: sic anima per charitatem currit, sed solo intellectu beatitudinem consequitur.

54

Quartò obijcies: beatitudo formalis est ultimus finis *quo*, & formalis; sed iste est amor, non visio: ergò. Probatur minor: visio ordinatur ad amorem *ut ad finem*: ergò amor, & non visio est ultimus finis *quo*, & formalis. Probatur antecedens ex Anselmo lib. 2. *cur Deus homo* cap. 1. ubi sic habet: *Per versus ordo est amare, ut intelligas, rectus ordo est intelligere, ut ames*: ergò intelligere, seu videre, ordinatur ad amare *ut ad finem*. Sed responderetur: Anselmum loqui de cognitione, & amore huius vitæ: namque in illo capite solum intendit ostendere finem creature rationalis, & ait non solum creatam esse, *ut intelligat, & discat*

discurret inter bonum, & malum, sed etiam ad hoc, ut cognoscendo, & discurrendo amet summum bonum, ut amando in hac vita; postea fruatur illo in futura. Ex quo non licet inferre visionem non esse ultimum finem, quin potius cognoscere, & amare Deum in hac vita ordinatur, sicut ad fruitionem, ita potiori iure ad visionem tanquam ad finem. Loquendo ergo de cognitione, & amore viæ verum est, quod cognitio ordinatur ut ad finem ad ipsum amorem; unde & amor viæ perfectior est cognitione viæ, sicut & charitas; è tamen contra loquendo de cognitione, & amore patriæ: nam ut ait D. Thomas 1. part. quæst. 77. art. 6. præsertim ad 2. essentia est causa suarum proprietatum, materialis, efficiens, & finalis: cum ergo visio sit ipsa essentia beatitudinis formalis, & amor proprietas consequens ipsam, visio est causa finalis amoris, & non è contrà. Quo argumento etiam probatur, quod visio sit finis fruitionis, quippè etiam fruitio dimanat à visione, sicut proprietas ab essentia.

55 Sed dices: finis cum consequatur per media, est in executione posterior ipsis medijs, licèt in intentione ea præcedat; sed amor in patria posterior est visione in executione: ergo visio non est finis amoris, sed potius amor est finis visionis. Sed hæc replica plures patitur instantias: namque creaturæ sunt posteriores in executione ipso Deo, cum Deus sit ab æterno, & creaturæ in tempore; & tamen non Deus ad creaturas, ut ad finem, sed potius creaturæ ad Deum ut ad finem ordinantur, similiter substantia est finis operationis ipsius, sicut & perfectior ipsa; & tamen operatio in executione est ipsa posterior. Item es-

sentia est finis suarum proprietatum, quibus in executione est prior. Ac tandem in sententia contraria amor est finis fruitionis, aliter non erit ultimus finis, & consequenter nec beatitudo; & tamen amor prior est, posterior que est in executione fruitio. Distingue ergò duplicem finem, alterum consequendum, seu efficiendum per media, qualiter sanitas est finis medicamentorum, & iste licet prior sit in intentione, seu in genere causæ finalis, posterior tamen est in executione, seu in genere causæ efficientis, cum media sint causæ efficientes illius. Alter est finis, qui potius est causa efficiens ipsorum mediorum, & solum est finis, in quantum participatur à medijs, vt Deus à creaturis, vel in quantum per media completur, & perficitur, vt essentia per proprietates, & amor per fruitionem, & substantia per operationem: vndè illud axioma: *Vnumquodque est propter suam operationem*, communiter explicatur, id est propter se ipsum in actu completo, & perfecto, seu vt per operationem cōpletum, & perfectum. Et iste finis non solum est prior in intentione, sed etiam in executione. Visio ergò Dei est finis amoris, sed non efficiendus, & exequendus per eum, sed potius efficiens, vel quasi efficiens eum, quia comparatur ad amorem, vt essentia ad proprietatem, & sic est solum finis complendus, & perficiendus: nō ergò obstat, vt sit finis, quod sit in executione prior, amor que posterior.

56

Sed dices: si amor ordinatur ad visionem vt ad finem, sit que propter illam, eo ipso non est amor amicitiae: namque amor amicitiae non terminatur ad bonum amantis, quale est visio respectu bea-

ti, sed solum ad bonum amici. Item amor amicitiae secundum nos, & veritatem tendit in Deum secundum se, & in se, non verò ut visum: ergò prædictus amor, nec ordinatur ad visionem, nec est propter illam ut finem: à c tandem amor est appetibilis propter se ut potè bonum honestum: non ergò appetitur propter visionem, & sic nec est propter illam.

57 Sed respondetur negando antecedens. Et ad primam probationem distinguo: amor amicitiae non terminatur ad bonum amantis obiectivè, seu ut ad bonum volitum, concedo: subiectivè, & ex natura rei, seu ut ad finem, nego. Fatemur enim per amorem amicitiae non amari Deum propter visionem; attamen hoc non tollit, quod amor ipse subiectivè, & ex natura sua ordinetur ad visionem ut ad finem, eo modo, quo proprietatis ut ad finem ordinatur ad essentiam.

58 Sed adhuc dices: amor non potest ordinatè esse volitus, nisi iuxta sui naturam: si ergò ex natura sua ordinatur ad visionem ut ad finem, non poterit esse volitus, nisi propter visionem ut finem. Sed respondetur argumentum convincere de amore reflexo, quo amatur amor ipse amicitiae: sicut enim amor amicitiae est ex natura sua propter visionem ut finem, sic si ordinatè, & iuxta suam naturam ametur, debet amari propter visionem ut finem. Iste tamen amor reflexus non est amor amicitiae, cum obiectivè terminetur ad amorem, qui bonum est ipsius amantis; secus tamen est de amore immediatè terminato ad ipsum Deum, qui est amor amicitiae; namque licet amor iste ex natura sua ordinetur ad visionem ut ad finem, non tamen
Deus

Deus amatus, quod erat necesse, ut amor Dei obiectivè, & ut ad bonum volitum terminaretur ad visionem, & esset propter illam. Et ex his patet ad secundam probationem. Ad tertiam probationem respondetur: quod amor est appetibilis propter se, sed non ut finis ultimus, sed ut finis intermedius, hic enim verè habet rationem finis in probabiliori sententia; undè & talitèr appetitur propter se, quod simul appetitur propter aliud, nimirum propter Deum, & propter illius visionem.

59 Tandem dices: si visio est finis cõplendus, & perficiendus per amorem: ergò amor est perfectior visione: nam id, quod est minus perfectum non potest perficere magis perfectum. Sed ad hoc patet instantia in proprietatibus, quæ perficiunt essentiam, & tamen essentia est illis perfectior, immò operatio perficit substantiam, & est perfectior illa; negatur ergò, quod minus perfectum non possit perficere magis perfectum, utpotè licèt sit minus perfectum, addit tamè perfectionem supra perfectionem magis perfecti. Undè magis perfecta intelligitur essentia cum proprietatibus, quàm sine illis, & perfectior est substantia simul cum operatione, quàm ipsa sola: à simili ergò.

60 Quintò obijcies: amori convenit ratio affecutionis: ergò ex hac parte non debet excludi à constitutivo beatitudinis. Probatur antecedens: eatenus actui intellectus convenit ratio affecutionis; quia per eum intelligens fit vnum cum obiecto intellecto; ac etiam per amorem amans fit vnum cum obiecto amato: ergò etiam ei convenit ratio affecutionis. Confir-

matur primò : sicut intellectus constituitur in actu per hoc , quod res intellecta est in intellectu , ita voluntas constituitur in actu per hoc , quod res amata est in voluntate : ergò æquè voluntas affectiva est, sicut intellectus. Probatür antecedens ex D. Thoma 1. parte, quæst. 27. art. 3. in corpore, ubi probat, quod in divinis est alia processio à processione Verbi: *Quia secundum actionem voluntatis invenitur in nobis quedam alia processio, scilicet processio amoris, secundum quam amatum est in amante, sicut & per conceptionem verbi res intellecta est in intellectu.* Secundò : nam cum voluntas etiam supra suos actus reflectatur, ut patet ex dictis, potest consequenter desiderare amorem Dei ; à hoc ipso amor Dei est affectio finis desiderati, non minus, ac est affectio finis desiderati comestio respectu voluntatis desiderantis comedere : ergò.

61 Ad hoc argumentum potest primò responderi iuxta dicta resolutione præcedenti fundamento ultimo : quod amor non excluditur à constitutivo beatitudinis, quia ei non convenit ratio affectionis, sed quia non est, nec potest esse primaria affectio ultimi finis, ut potè in hac sola essentia beatitudinis consistere valet. Stando tamen principali fundamento, Oxomensis, & Gonet respondent : quod actui intellectus convenit ratio affectionis, quia per eum intellectus fit vnum cum obiecto intellecto ratione similitudinis. Amans tamen per amorem fit vnum cum obiecto amato non ratione similitudinis, sed ratione ponderis, & inclinationis ad illud. Sed contra hanc solutionem videtur stare : quod beatus per visionem beatificam non fit vnum cum Deo ratione similitudinis.

itudinis, siquidem nec visio beatifica est similitudo Dei, nec Verbum producit. Undè melius aliter distinguitur: eateus actui intellectus convenit ratio affecutionis, quia per eum intellectus fit vnum cum obiecto effectivè, & secundùm rem, concedo: purè affectivè, seu secundùm affectum, nego. Et eisdem terminis vice versa, distinguitur minor, & negatur consequentia. Itaque, vt ait Caietanus quest. 4. sequenti, art. 3. *Amatum est in amante per amorem ipsum secundùm affectum, & ex hoc desideratur, vt sit inunctum eidem secundùm rem.* Quis enim dicat affecutionem finis in eo consistere, quod res amata sit in amante, vel vnum cum illo secundùm affectum? Sic enim, vt ait D. Thomas, statim à principio cupidus consecutus est pecuniam, quando vult eam habere: consistit ergò affecutio finis in eo, quod amatum sit in amante, vel vnum cum illo effectivè, & secundùm rem, quomodò est solùm per actum intellectus. Vel dicatur alijs terminis, quod actui intellectus convenit ratio affecutionis, quia per eum intellectus fit vnum cum obiecto trahendo obiectum ad se, ità vt verificetur intellectum sibi vnire obiectum, eum que apprehendere, & tenere, & consequentè assequi. Amans tamen per amorem fit vnum cum obiecto amato potius per hoc, quod trahitur ab obiecto, undè potius obiectum dicitur tenere amantem, eum que sibi vnire, & sic nunquam rationem affecutionis potest obtinere.

62

Hinc ad primam confirmationem responderetur D. Thomam debere intelligi, quod amatum est in amante præcisè secundùm affectum, non

ves

verò effectivè, & secundùm rem, quod & expressè docet 4. contra Gentes, cap. 14. ubi ait, quod tribus modis contingit vnum esse in alio: videlicet secundùm essentiam, & entitatem, sicut forma est in subiecto, vel media sui similitudine, & imagine, vt Cesar dicitur esse, vbi est eius imago, vel tandèm media inclinatione, & affectione convenienti, vt locus deorsum dicitur esse in gravi media gravitate, quæ est eius converièns inclinatio. Et primo modo, nec res intellecta est in intelligente, nec obiectum amatum in amante; secundo autem modo res intellecta est in intelligente, quatenus vnitur ei media similitudine impressa, & expressa: sed tertio modo res amata est in amante medio termino producto per amorem, nimirùm impulsu, & inclinatione.

63

Ad secundam confirmationem respondetur: quod cum nos dicimus actui voluntatis non posse convenire rationem assecutionis finis, intelligitur de fine, qui est obiectum amoris, non verò de fine, qui est amor ipse: namque fatemur, quod voluntas, sicut causat suos actus, eos etiam assequitur, & supposito desiderio talis assecutio finis desiderati; non tamen ex hoc sequitur, quod possit assequi per semetipsam finem, qui est obiectum amoris, sicut nec potest assequi per semetipsam commestionem, quantumvis illam desideret, & amet. Hinc licet voluntas per semetipsam possit assequi amorem Dei, nō tamen ipsum Deum amatum, in cuius assecutione beatitudo formalis essentialitèr consistit. Sed dices: supponamus voluntatem, nedùm desiderare amorem Dei, verùm & amorem amoris Dei, in hoc casu per semetipsam assequetur finem,

nem, qui est obiectum amoris, utpotè per semetip-
sam amaret Deum, & amor Dei obiectum esset alte-
rius amoris reflexi, per quem amor Dei amaretur. Sed
respondetur: quod nos per obiectum amoris intelligen-
mus obiectum distinctum ab amore, seu obiectum,
qui amor non sit: namque intendimus voluntatem
non posse esse affectivam finis, qui amor non est,
quamvis amoris desiderati, sive directi, sive reflexi
affectiva sit.

64 Sextò obijcies: operatio, quæ est
essentialitèr beatitudo, debet esse perfectissima, utpotè
ultimus finis quo, & formalis; àt amor beatificus per-
fectior est Dei visione: ergò iste est essentialitèr beati-
tudo, & non Dei visio. Minor probatur multiplicitèr,
primò ex Platone illis verbis: *Nihil habes malus in me,
quam quod amo, nihil melius, quam quod amor.* Secundò
ex D. Thoma 1. parte, quæst. 82. art. 3. ubi docet
amorem rerum, quæ sunt supra nos, in perfectione ex-
cedere cognitionem illarum; è contrà verò cognitio-
nem rerum, quæ sunt infra nos, in perfectione excedere
illarum amorem. Et hoc ideò, quia cognitio tendit ad
res ut sunt in cognoscente; voluntas verò tendit ad res,
ut sunt in se ipsis, & res, quæ sunt supra nos, nobilius
esse habent in se ipsis, quam in nostro intellectu, è cõ-
tra verò, quæ sunt infra nos, nobilius esse habent in
nostro intellectu, quam in se ipsis. Tertiò: voluntas
est præstantior potentia, quam intellectus: ergò ad mi-
nus perfectissimus actus voluntatis, qualis est amor
beatificus, debet esse præstantior perfectissimo actu
intellectus, qui est visio beatifica. Antecedens proba-
tur, & quia voluntas movet intellectum quoad exer-
citiũ

citium, & in genere causę efficientis : & quia voluntas est libera ratione sui, secus verò intellectus, qui solum est liber ex subordinatione ad voluntatem, & ratione sui agit purè per modum naturę, qui imperfectior modus agendi est : & quia bonum, quod est obiectum voluntatis perfectius est verò, quod est obiectum intellectus : siquidem bonum dicitur aliquid, in quantum est in actu, verum verò abstrahit ab existentia ; illud autem est perfectius, quod est actualius ; & quia quod est prius generatione est imperfectius, cum natura ab imperfecto ad perfectum procedat, cum tamen intellectus ordine generationis sit prior voluntate : ac tandem quia charitas perfectior est fide, iuxta illud Apostoli : *Maiores autem horum est charitas* ; sed si voluntas non esset perfectior intellectu, charitas non esset perfectior fide, namque species generis nobilioris excedi non potest in perfectione ab specie generis ignobilioris : ergò. Quarto : illud est perfectius, cuius contrarium est peius, nam pessimum opponitur optimo, ut patet ex Aristotele 8. Ethicorum, cap. 10. Sed odium, quod contrariatur charitati, peius est, quam quilibet error oppositus cognitioni Dei in se, & quam carentia ipsa visionis, immò si daretur optio beato, magis eligeret carere Dei visione, quam charitate, quod est signum huius carentiam peiorem esse, sicut & charitatem esse magis bonam, magis que appetibilem : ergò : tandem inter spiritus Angelicos supremum locum tenent Seraphin, quam Cherubin ; & tamen Seraphin dicuntur ab ardore charitatis, Cherubin verò à plenitudine scientiæ : est ergò præstantior charitas quacumque cognitione.

65 ~~222~~ Ad hoc argumentum Oxomenfis, & Gonet respondent primò omittendo amorem beatificum perfectiorem esse absolutè, seu in esse entis Dei visione, & negando in eo consistere essentialitèr beatitudinem, namque beatitudo non est operatio perfectissima absolutè, sed perfectissima in linea affectionis; vndè cum amor beatificus affectio non sit ultimi finis, benè tamen visio Dei, quatinvis amor aliàs perfectior sit visione Dei, in hac, & non in amore consistere debet essentialitèr beatitudo. Sed hæc solutio, nec levitèr mihi placet, primò: quia argumentum sicut intendit amorem, quia perfectissima operatio est, esse essentialitèr beatitudinem, sic & intendit esse essentialitèr affectionem ultimi finis. Et ex hoc ipso impugnatur à priori prædicta solutio: namque beatitudo essentialitèr est ultimus finis *quo*, & formalis; sed ultimus finis *quo*, & formalis est operatio perfectissima absolutè: ergò. Patet minor: namque hoc ipso, quod sit ultimus finis *quo*, & formalis, ad eam ut ad finem ordinantur cæteræ operationes; finis autem perfectior est eis, quæ ad finem ordinantur. Nec valet: quod licèt lumen gloriæ absolutè, & in esse entis excederet visionem beatificam, non in illo, sed in visione beatifica consisteret beatitudo, quia hæc est affectio ultimi finis, quæ non competit lumini gloriæ. Non, inquam, valet: nam quod lumen gloriæ non esset affectio ultimi finis, rectè probaretur ex eo, quod non esset perfectissima operatio, sicut nec operatio, sed principium proximum operationis, & sola perfectissima operatio est affectio ultimi finis: dato ergò, quod amor beatificus sit perfectissima operatio, non potest ab eo exclu-

cludi ratio affectionis ultimi finis. Itē ex fine *qui*, qui est Deus, & fine *quo*, qui est beatitudo formalis, integratur vons finis ultimus absolutè, vt patet ex dictis; at finis ultimus non potest non integrari ex Deo, & operatione perfectissima absolutè, vt potè Deo magis propinqua, & coniuncta: ergò.

66. Melius ergò respondetur ad argumentum negando assumptum; quod patet ex dictis: namque visio comparatur ad amorem, vt essentia ad proprietatem, & sic est finis illius, ea que perfectior. Ad primam probationem in contra respondetur primò Aristotelem, quem debemus Platoni anteponeere, oppositum sensisse dum i. Ethicorum, cap. 7. dixit: mens est eorum, quæ nobis insunt præstantissima. Immo Philolophi antiqui, quos prædicto capite refert, loquentes de beatitudine huius vitæ, quoniam aliam non cognoverunt, quamvis in diversas sententias fuerint prolapsi, nullus posuit beatitudinem in amore, sed in contemplatione, quod est signum veram, & perfectam beatitudinem in contemplatione, & non in amore consistere. Deindè Plato potest exponi, quod loquatur: de amore vitæ, qui perfectior est cognitione.

67. Ad secundam probationem responderetur D. Thomam loqui de cognitione, & amore viatorum, istorum namque amor terminatur ad res, quæ sunt supra nos, vt sunt in se ipsis, non tamen illorum cognitio, vt potè res, quæ sunt supra nos, non cognoscuntur à viatoribus vt sunt in se, sed connotativè ad instar rerum materialium. Secus verò cognitio patriæ: hæc enim terminatur ad Deum quidditati-
vè,

vè, & prout est in se, ut potè elicità ab intellectu beati non per speciem rei materialis, sed per ipsam essentiam divinam ei unitam per modum speciei, & aliàs præminet amori in modo tendendi, quia cognitio fit penès hoc, quod intellectus trahat ad intra ipsū Deum prout est in se; amor verò penès hoc, quod voluntas trahatur ab objecto prout est in se ad extra: perfectior autem modus tendendi est trahere ad se objectum, quàm ab objecto trahi.

68

Ad tertiam probationem responderetur negando antecedens cum D. Thoma prima parte, quæst. 82. art. 3. ubi ex professo probat, quod intellectus altior est potentia, quàm voluntas. Nec obstat: quod voluntas movet intellectum quoad exercitium, & in genere causæ efficientis: namque intellectus movet voluntatem præstantiori modo, nempe quoad specificationem, & in genere causæ formalis proponendo objectum, inmodò voluntas ad omnem actum necesse est moveri ab intellectu quoad specificationem, cum nihil volitum, quin præcognitum; non tamen intellectus ad omnem actum movetur à voluntate quoad exercitium, ut patet in primo actu, nam si ad istum moveretur intellectus à voluntate, iam illum actum præcederet alter actus voluntatis, & hunc actum voluntatis alter actus intellectus, & sic procederetur vsque in infinitum. Pro quo videatur S. Thomas quæst. nupèr citata, art. 4. ad 3. Nec valet etiam, quod intellectus non est liber ratione sui: nam licet ratione sui non sit liber formalitèr, benè tamen radicalitèr, sicut penès ipsum est objectum proponere cū indifferentia boni, & mali, & iudicium indifferens
radix

radix est libertatis, & perfectius quid est libertatem continere radicaliter, quàm formaliter: sicut perfectius quid est radicaliter continere vim intellectivam, & volitivam, quam formaliter, qua ratione anima perfectior est intellectu, & voluntate ipsius. Nec valet etiam, quod bonum, quod est obiectum voluntatis, perfectius sit vero, quod est obiectum intellectus: namque ex hoc ipso, quod verum abstrahit ab existentia, & bonum sit aliquid, in quantum existens, duntaxat probatur bonum perfectius quid esse phisicè, & in esse entis ipso vero, non tamen in esse obiecti; namque obiectum quantum abstractius, & simplicius, perfectius est in esse obiecti, ut docetur in libris de Anima: qua ratione Metaphisica perfectior est inter scientias naturales, quia obiectum respicit abstractius, videlicet subabstractione positiva ab omni materia. Nec obstat etiam, quod id, quod est prius generatione, est imperfectius: namque hæc propositio plures habet limitationes: prima est D. Thomæ loco nupè citato ad 2. nimirum debere intelligi in vno, & eodem, quia natura in vno, & eodem de imperfecto ad perfectum procedit: vnde animalia, & plantæ à principio sunt imperfectiora, & decursu temporis perfectiora sunt. Secunda limitatio est debere intelligi de eo, quod est prius via generationis tantum; non verò sit sit etiam prior in genere causæ finalis, aliter essentia non esset perfectior suis proprietatibus, nec agens sua operatione: & intellectus prior est voluntate in genere causæ finalis: & quia bonum cognitum movet voluntatem: & quia intellectus est ratio à priori voluntatis: vnde per eum voluntas à priori demonstratur: tertia

limitatio est debere intelligi de antecedentibus essentialiam, seu constitutionem rei, ut patet in dispositionibus, quæ quanto magis antecedunt introductionem formæ, tanto imperfectiores sunt; forma tamen consecuta, & introducta priora generatione perfectiora sunt, quia eo ipso magis accedunt ad illam, quæ ratione prima passio perfectior est secunda, & secunda tertia. Unde patet intellectum perfectiorem esse voluntate, quia immediatè ab anima dimanat, & eo mediante ab ea dimanat voluntas. Nec tandè valet, quod charitas perfectior est fide: namque ex Apostolo solum probatur esse perfectiorem in esse moris, quia nempe magis meritoria est: solum enim ibi intendebat sine charitate nullum esse meritum vitæ æternæ apud Deum, cum quo comparatur actum fidei esse præstantiorem actu charitatis in esse naturæ, quia actus est præstantioris potentia. Dato tamen actum charitatis etiam in esse phisico, & naturæ perfectiorem esse actu fidei, adhuc non sequitur voluntatem perfectiorem esse intellectu: nam licet species perfectissima generis nobilioris excedi non possit in perfectione ab specie perfectissima ignobilioris generis, proinde que visio beatifica utpote perfectissimus actus intellectus excedi non possit ab amore beatifico, qui perfectissimus est actus voluntatis, non tamen inconvenit, quod species minus perfecta generis nobilioris excedatur in perfectione ab specie magis perfecta ignobilioris generis, quia per differentiam contractivam speciei ignobilioris generis potest resarciri, seu compensari excessus genericus alterius speciei, ita ut in absoluta comparatione sit per-

perfectior. Et sic contingit in charitate, ex eo quod attingit Deum, ut in se, secus tamen fides, quæ solum eum attingit per speculum, & in enigmate.

69 Ad quartam probationem Caietanus concedit absolutè odium Dei peius esse, quàm carentia visionis, quia odium Dei includit maius malum, quàm sola carentia visionis, utpotè includit ipsam carentiam visionis, & aliquid amplius, nempe inimicitiam ad ipsum, & in via rationem demeriti. Hinc tamen non sequitur amorem perfectiorem esse visione Dei: nam regula Aristotelis solum tenet in rebus habentibus contrarium, quod non habet visio beatifica propter suam excellentiam, & propinquitatem ad Deum. Hinc visio Dei dicitur ab intrinseco, & ex natura sua inamissibilis, & beati per eam sunt ab intrinseco impeccabiles. Nec valet indè sequi propter eandem rationem amorem beatificum nullum habere contrarium; nam licèt hoc ita sit de amore beatifico quatenus tali, qua ratione necessarius est, secus tamen loquendo de illo specificè, & essentialitèr considerato, quia ut dictum est, amor patriæ, & viæ eiusdem sunt speciei.

70 Verior tamen solutio est: quod odium Dei est peius, quàm error oppositus cognitioni Dei in se, & quàm carentia visionis, moralitèr loquendo; non tamen phisicè, & ex natura rei. Carèntia enim visionis Dei secundùm proprium, & formalem conceptum est carentia maximi, & præstantissimi boni, undè est summa miseria, & poena damni. Hinc si per impossibile homo odio habens Deum illum videret, non haberet tantam miseriam, aut tantum malum in

esse naturæ, sicut ille, qui caret visione Dei; licet maius malum haberet moraliter propter peccatum, inimicitiam, & rationem demeriti. Immo hoc modo peccatum oppositum cuilibet virtuti peius est, quam carentia visionis Dei; vnde non licet inferre actum cuiuslibet virtutis ex natura rei perfectiorem esse Dei visione. Hinc etiam dicimus, quod carentia amoris Dei potest considerari, & phisicè, & moraliter, nimirum quatenus causata per actum peccaminosum: primo modo sicut maius malum est carentia visionis Dei, quàm carentia amoris, utpotè carentia maioris boni, carentia amoris potius esset eligenda à beato, licet secundo modo è contra esset eligenda carentia visionis. Sed dicet: si ita est, quod odium Dei, & carentia amoris est quid peius moraliter, quàm carentia visionis; ergo & amor Dei moraliter est quid perfectius, quàm Dei visio. Respondetur: concedendo consequentiam. Attamen hoc ideo est, quia Dei visio non est in linea amoris, utpotè necessaria, & libertate carens: amor tamen licet accidentaliter, & quatenus beatificus etiam necessarius sit, & libertate carens, non tamen specificè, & essentialiter, cum sit eiusdem speciei cum amore viæ, ut pluries dictum est.

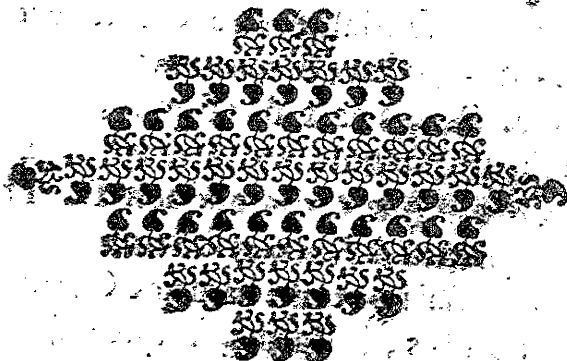
71. Sed inquires pro maiori intelligentia: an desiderium nostrum rectè ordinatum possit esse prius, & maius ad videndum Deum, quàm ad eum amandum? Et respondetur affirmativè: nam si sermo procedat de desiderio, quod est amor concupiscentiæ, haud dubium, quod prius, & magis debet terminari ad maius bonum nostrum, quod est visio. Si autem sermo procedat de desiderio, quod est amor amicitie,

viz, cum istud non possit terminari ad amorem, & visionem ratione sui, sed ratione Dei, id est propter gloriam ipsius Dei, aliter non erit amor amicitiz, sed concupiscentiz, & Deo maior gloria resultet ex visione Dei, quàm ex eius amore, quia visio est maius bonum non solum nostrum, sed etiam in se, consequenter etiam si rectè ordinatum, immò aliter non erit ordinatum, prius, & magis debet terminari ad visionem Dei, quàm ad Dei amorem.

72

Ad ultimam probationem respondetur adesse, quod inter spiritus Angelicos supremum locum tenent Seraphin, quàm Cherubin; attamen hoc idè, quia Seraphin, & Cherubin sumpserunt denominationè, dum erant in via, & amor in via prestantior est, quàm scientia seu cognitio Dei, secus autem est in patria.

* * *



RESOLVTIO III.

BEATITUDO ERGO
 formalis essentialitèr consistit in
 solo actu intellectus, qui est
 visio Dei prout
 in se.

73

ITA omnes discipuli D. Thomæ, quibus plures alij adhærent. Et continet tres partes: & quod consistat essentialitèr in actu intellectus, & quod in eo duntaxat consistat: & quod hic actus sit visio Dei prout est in se. Prima pars ab aliquibus fundatur in illis verbis Christi Ioannis 17. *Hæc est vita æterna, ut cognoscam te, &c.* Quæ verba adducit D. Thomas hic art. 4. in argumento *sed contra*, sed non firmitèr in prædictis verbis fundari potest: namque Cyrillus Alexandrinus, Theophilus, & Ilayus, àt que alij plures, quos refert Vazquez, hæc verba intelligunt de cognitione per fidem, quæ dicitur vita æterna inchoativè, vel quia formata per charitatem, quæ est meritum illius, quod

&

Dubium II.

& fundatur in verbis sequentibus: *Et quem mi-
sum Christum.* Cum tamen ad beatitudinem essentia-
lem non pertineat videre humanitatem Christi. Et li-
cèt Augustinus per vitam eternam intelligat beatitu-
dinem, indè etiam non potest sumi efficax argumen-
tum, cum etiam ab eo appelleretur gaudium, vt patet
ex dictis in 1. resolutione. Alij etiam primam partem
fundant in illis verbis 1. Ioannis 3. *Cum apparuerit, si-
miles ei erimus, & videbimus eum, sicuti est.* Quæ verba
etiam adducit D. Thomas hic art. 8. in argumento *sed
contra.* Ex quibus solum convincitur, quod beati vi-
deant Deum, sicuti est, sed non, quod in ista visione
beatitudo essentialitèr consistat.

74 Vnicè ergò hæc pars fundatur, ex
quo beatitudo formalis essentialitèr consistit in assecu-
sione vltimi finis; sed actus intellectus est assecu-
sio vltimi finis, vt patet ex dictis præcipuè resolu-
tione præcedenti fundamento secundo: ergò. Secunda
verò pars fundatur etiam ex dictis, vel quia solus actus
intellectus assecutio est, vel quia ille solus prima asse-
curio est, vt probavimus resol. 1. Tertia verò pars pro-
batur à D. Thoma hic art. 8. ex quo homo non est
perfectè beatus, quando restat sibi aliquid desideran-
dum, vel quærendum; per cognitionem autem effec-
tus creati, licèt intellectus cognoscat, quod causa est,
non tamen quid sit causa, & sic adhuc non quiescit,
sed remanet in eo naturale desiderium sciendi, quid
causa sit: ad perfectam igitur beatitudinem hominis
requiritur, quod sciat, & videat primam causam,
& sic vsque dum pertingat ad hæc visionè,
perfectè beatus non est.

RESOLVTIO III.

BEATITVDO ERGO
 formalis essentialitèr consistit in
 solo actu intellectus, qui est
 visio Dei prout
 in se.

73

ITA omnes discipuli D. Thomæ, qui-
 bus plures alij adhærent. Et conti-
 net tres partes: & quod consistat ef-
 fentialitèr in actu intellectus, & quod
 in eo duntaxat consistat: & quod hic actus sit visio Dei
 prout est in se. Prima pars ab aliquibus fundatur in il-
 lis verbis Christi Ioannis 17. *Hac est vita æterna, ut
 cognoscam te, &c.* Quæ verba adducit D. Thomas hic
 art. 4. in argumento *sed contra*; sed non firmitèr in præ-
 dictis verbis fundari potest: namque Cyrillus Alexan-
 drinus, Theophilus, & Hieronymus, à que alij plures, quos
 refert Vazquez, hæc verba intelligunt de cognitione
 per fidem, quæ dicitur vita æterna inchoativè, vel quia
 formata per charitatem, quæ est meritum illius, quod

&

& fundatur in verbis sequentibus: *Et quem misisti Iesum Christum.* Cum tamen ad beatitudinem essentialem non pertineat videre humanitatem Christi. Elicet Augustinus per vitam eternam intelligat beatitudinem, indè etiam non potest sumi efficax argumentum, cum etiam ab eo appelletur gaudium, ut patet ex dictis in 1. resolutione. Alij etiam primam partem fundant in illis verbis 1. Ioannis 3. *Cum apparuerit, similes ei erimus, & videbimus eum, sicuti est.* Quæ verba etiam adducit D. Thomas hic art. 8. in argumento *sed contra.* Ex quibus solum convincitur, quod beati videant Deum, sicuti est, sed non, quod in ista visione beatitudo essentialitèr consistat.

74

Vnicè ergò hæc pars fundatur, ex quo beatitudo formalis essentialitèr consistit in affectuione ultimi finis; sed actus intellectus est affectuio ultimi finis, ut patet ex dictis præcipuè resolutione præcedenti fundamento secundo: ergò. Secunda verò pars fundatur etiam ex dictis, vel quia solus actus intellectus affectuio est, vel quia ille solus prima affectuio est, ut probavimus resol. 1. Tertia verò pars probatur à D. Thoma hic art. 8. ex quo homo non est perfectè beatus, quando restat sibi aliquid desiderandum, vel querendum, per cognitionem autem effectus creati, licet intellectus cognoscat, quod causa est, non tamen quid sit causa, & sic adhuc non quiescit, sed remanet in eo naturale desiderium sciendi, quid causa sit: ad perfectam igitur beatitudinem hominis requiritur, quod sciat, & videat primam causam, & sic usque dum pertingat ad hæc visionem, perfectè beatus non est.

OBI; CIVNTVR ; ET solvuntur argu- menta.

75

SED contra primam partem obijcies: beatitudo est summum bonum; sed bonum non est obiectum intellectus, sed voluntatis: ergo beatitudo non in operatione intellectus, sed in operatione voluntatis consistit. Sed si argumentum procedat de beatitudine formali, quæ dicitur summum bonum, quia adeptio est summi boni: responderetur concedendo maiorem, & minorem, & negando consequentiam: namque in primis, ex quo est obiectum voluntatis, non sequitur, quod sit operatio voluntatis, quinimò cum sit primum obiectum, potius repugnat esse actum voluntatis. Et hæc est solutio D. Thomæ hic ad 2. & loco citato ex contra Gentes, pro quo videatur ratio ipsius à nobis allegata resolutione prima. Deindè, ex quo est obiectum voluntatis, non sequitur, quod non sit operatio intellectus, cum potius voluntas habeat pro obiecto bonum in communi, proindè que nedum bonum proprium ipsius, sed & bona aliarum potentialium, licet non ea ratione, qua conveniunt ipsis potentijs, ut sic enim qualibet potentia appetit bonum proprium sibi conveniens, sed ea solum ratione, qua

con-

conveniunt ipsi supposito, qua ratione dicitur appetitus vniversalis, & totius suppositi, vt patet ex D. Thoma 1. parte quæst. 89. art. 1. Hinc appetit ipsum videre, & audire, & ex his principalius appetit intelligere, & maximè in via appetit visionem Dei, & es gaudet in patria.

76

Si autem argumentum procedat de summo bono, quod est Deus, & dicitur beatitudo obiectiva: responderur concedendo maiorem, & distinguendo minorem: bonum non est obiectum intellectus sub ratione boni, concedo: sub ratione veri, nego, & nego consequentiam. Bonum enim nedùm est appetibile, sed etiam intelligibile, appetibile quidè sub ratione boni, intelligibile autem sub ratione veri: vndè & bonum dicitur quoddam verum, sicut & verum dicitur quoddam bonum: namque etià voluntas appetit verum, & de eo gaudet, vt nupè diximus. Restat autem modo difficultas, àn Deus beatitudo obiectiva sit sub ratione veri, vel sub ratione boni, & nos dicimus esse beatitudinem obiectivam duntaxat sub ratione veri: namque sub ea solum ratione est beatitudo obiectiva, sub qua est assequibilis a creatura rationali: est autè assequibilis solū sub ratione veri, sicut & solus intellectus assecutus est, non verò voluntas.

77

Sed obieies: ergò summum bonum, vt tale non est assequibile. Responderur distinguendo consequens: ly vt dicente rationem qua, nego: dicente rationem sub qua, concedo. Intellectus enim, sicut intelligit summum bonum, sic illud assequitur, quia tamen illud intelligit sub ratione veri, ideo licet

licet assequatur summum bonum ut tale, ly *ut dicente* rationem quæ, non illud assequitur ut tale, ly *ut dicente* rationem sub qua. Sed dices: summum bonum est assequibile sub ea ratione, sub qua est ultimus finis; æ est ultimus finis sub ratione boni, tanquam sub ratione sub qua: ergò. Sed instatur argumentum: namque intellectus intelligit summum bonum sub ea ratione, sub qua est ultimus finis, quia cum prout sic sit ens, & verum, etiam prout sic est intelligibile; sed est ultimus finis sub ratione boni, tanquam sub ratione sub qua: ergò intelligitur ab intellectu sub ratione boni tanquam sub ratione sub qua. Consequentia non valet, & hoc ideo quia cum dicitur intellectus intelligit summum bonum sub ea ratione, sub qua est ultimus finis, non est sensus, quod ratio, sub qua intellectus intelligit summum bonum sit ratio ultimi finis, sed quod summum bonum sub ea ratione, sub qua est ultimus finis, est ratio quæ ab intellectu intellecta. Ad eundem ergò sensum cum dicitur, quod summum bonum est assequibile sub ea ratione, sub qua est ultimus finis, non est sensus, quod ratio ultimi finis sit ratio, sub qua assequitur summum bonum, sed quod summum bonum sub ea ratione, sub qua est ultimus finis, est ratio quæ assequibilis, sicut & intelligibilis. Unde in forma debet etiam distingui maior: summum bonum est assequibile sub ea ratione, sub qua est ultimus finis, ly *sub dicente* rationem quæ assequibilem, concedo: rationem sub qua, nego. Vel dicatur, quod ultimus finis potest dupliciter considerari, vel ut assequibilis, vel ut appetibilis: ratio ergò illius, ut appetibilis est ratio boni, & ut assequibilis, est ratio veri.

Conceditur ergò maior, & sub prædictis terminis distinguitur minor, & negatur consequentia. Quod si inites: quod sub eadem ratione, sub qua est appetibilis, est assequibilis: negatur antecedens: nam licet ratio quæ appetibilis sit eadem, ratio tamen sub qua non potest non esse diversa, sicut non potest non esse diversa potentia appetitiva, & affectiva, vt supra dictum est.

78 Contra secundam partem nostræ resolutionis obijcies: beatitudo formalis ea est, quæ se ipsa satiatur appetitum humanum; at Dei visio se ipsa adæquatè non satiatur appetitum humanum: non ergò in ea sola essentialitèr consistit beatitudo formalis. Probatur minor: nam homo nedùm appetit videre Deum, verùm & illum amare; sed iste secundus appetitus nō satiatur per videre Deum, sed solùm per ipsum amare: ergò Dei visio se ipsa non satiatur appetitum humanum. Confirmatur, & explicatur: nam secundùm sententiam Thomistarum in sola visione Divinæ essentialitèr non salvatur ratio beatitudinis formalis, & hoc idè, quia de huius ratione est se ipsa adæquatè satiatur appetitum humanum, quem non satiaret sola visio Divinæ essentialitèr, cum homo nedùm appetat videre Divinam essentialitèr, verùm & eius attributa, & personas: si ergò sola visio Dei non satiatur se ipsa adæquatè appetitum humanum, qui nedùm est ad videndum Deum, sed etiam ad illum amandum, in sola Dei visione salvari nequit ratio beatitudinis formalis.

79 Ad argumentum respondetur distinguendo maiorem: se ipsa adæquatè satiatur appetitum humanum, sive formalitèr, sive causalitèr, vel radicalitèr.

lità, concedo: formaliter solùm, subdistinguo: appetitum humanum primarium, concedo: secundarium, nego, & sub his terminis distinguo minorem, & nego consequentiam. Verùm quidè est, quod hominè appetit videre Deum, verùm & Deum amare; cum hac tamè differentia, quod appetit videre Deum, sicut & cognoscere verum, quia intellectivus est, cum verò appetit amare, sicut & amare bonum, quia volitivus est: vndè cum ratio intellectivi sit primaria respectu hominis, secundaria verò ratio volitivi, consequenter primariò homo appetit videre Deum, sicut & cognoscere verum, & secundariò appetit Deum amare, sicut & amare bonum. De ratione autem beatitudinis formalis est solùm se ipsa satiari formaliter appetitum primarium: vndè cum iste sit appetitus videndi Deum, & iste formaliter satiatur sola visione Dei, in hac sola essentialitèr consistit beatitudo formalis. Appetitum autem secundarium non debet se ipsa formaliter satiari, sed radicalitèr, seu causalitèr, quo modò etiam visio Dei satiatur appetitum amandi Deum, quia hic satiatur per amorem necessarium Dei, qui ex Dei visione derivatur, & in ea radicatur, vt proprietas in essentia, vt supra resol. præced. explicavimus.

80 Sed obijcies: licèt ratio intellectivi proximi sit primaria respectu hominis, secundaria verò ratio volitivi, vndè prima passio hominis est intellectus, secunda verò voluntas; attamen ratio volitivi radicalis æquè primariò convenit homini, ac ratio intellectivi radicalis, alitèr ei conveniret purè, vt passio, & sic prima passio hominis non esset intellectus: ergò & appetitus amandi Deum æquè primariò cõvenit homini, ac appetitus videndi Deum.

81 Dices: quod licet ratio volitivi radicalis essentialitèr conveniat homini, sicut & ratio intellectivi, non indè sequitur æquè primariò convenire homini vtramque istam rationem: namque etiam respectus *ad* essentialitèr convenit relationi, sicut & respectus *in*; & tamen primariò relationi convenit respectus *in*, quàm respectus *ad*. Et homo essentialitèr nedùm est apprehensivus, & compositivus, sed etiam discursivus; cum tamen ratio apprehensivi, & compositivi per prius ei conveniat, quàm ratio discursivi, cum discursus ex sui formalissima ratione apprehensionem supponat.

82 Sed contra videtur esse: quod prioritas in exemplis allatis est solùm prioritas secundùm conceptum inadæquatum; si enim esset prioritas secundùm adæquatum conceptum, esset adæquata distinctio inter respectum *ad*, & *in* in relatione, & inter rationem compositivi, & discursivi in homine, vnde non posset vtraque ratio esse essentialis, sed posterior esset accidentalis: si ergò sic comparantur ratio intellectivi, & volitivi radicalis, sequitur rationem intellectivi radicalis per prius solùm convenire homini secundùm conceptum inadæquatum, secundum verò conceptum adæquatum æquè primariò ei convenire vtramque rationem. Quod si totum concedatur, sic arguitur: ergò & appetitus secutus ad rationem intellectivi solùm est primarius secundùm conceptum inadæquatum appetitu secuto ad rationem volitivi: vnde videtur inferri; quod etiam satiativum vtriusque appetitus adæquate non distinguatur, sed solùm inadæquate.

83

Sed vtraque ista consequentia ne-

gatur, & instatur evidentè: namque essentia quatenus radix est vnius proprietatis, duntaxat inadæquatè distinguitur à se ipsa, quatenus radix est alterius proprietatis, & consequenter vt radix vnius proprietatis est solum prior secundum conceptum inadæquatam se ipsa vt radix est alterius proprietatis. Indè tamen non sequitur proprietates secutas inter se non distingui adæquatè, immò & realitè, vnam que non esse altera priorem secundum conceptum adæquatam. Et iuxta subiectam materiam licèt intellectivum radicale, & radicale volitivum solum inadæquatè distinguantur, solum que intellectivum radicale prius sit volitivo radicali secundum conceptum inadæquatam, non indè sequitur intellectum secutum, ad intellectivum radicale non distingui adæquatè, immò & realitè à voluntate secuta ad volitivum radicale, intellectum que non esse adæquatè priorem voluntate, vt potè iuxta communem regulam principium importat maiorem vnitatem, quàm principiatum. A simili ergò, quod appetitus cognoscendi verum, & appetitus amandi bonum sequantur principia radicalia solum inadæquatè distincta, vnum que altero sit prius purè secundum conceptum inadæquatam, non probat eos inter se adæquatè non distingui, proinde que vnum altero non esse priorem secundum conceptum adæquatam.

84. Contra tertiam partem obijcies: licèt actus intellectus, qui est similitudo obiecti, vel verbum producit, quod sit similitudo illius, obiectum præsentet intellectui, illud que ad intellectum trahat; secus tamen actus intellectus, qui nec est similitudo obiecti, nec verbum producit, quod sit similitudo illius; at ta-

lis est visio beata, vt ostendunt Theologi in tractatu de Visione: ergò hæc nec præsentat Deum intellectui beati, nec eum ad intellectum trahit, nec consequenter potest esse affectio vltimi finis, & in ea consistere beatitudo formalis.

85

Sed respondetur: quod actus intellectus eatenus præsentat obiectum intellectui, cum que ad intellectum trahit, quatenus eum vnit intellectui per modum termini in actu secundo intellecti, ita vt intellectus fiat intentionaliter obiectum à se intellectum; hoc autem fit media specie expressa per actum intellectus producta, quando obiectum se ipso immediate sic vniri nequit ipsi intellectui, proinde que talis speciei productio respectu obiecti creati ponitur ex indigentia illius; cum ergò Deus possit se ipso immediate vniri intellectui beati in actu secundo, quia actus purus est in omni linea, & consequenter in linea intelligibili passiva, ita vt sit suum intelligi, per visionem beatam fit Deus prælens, trahitur que ad intellectum beati, quamvis nec similitudo obiecti sit, nec verbum producat, quod sit similitudo illius, immò hæc est perfectior affectio, quam si esset media specis, vt patet.



DVBIVM III.

VTRVM BEATITVDO

fit componibilis cum aliquo peccato.

PROCEDIT sermo de potentia Dei ordinaria, & de potentia absoluta. Deinde procedit de omni peccato, tam actuali, quam habituali, tam mortali, quam veniali. Et quidem de potentia ordinaria, nullus ambigit beatitudinem cum peccato aliquo esse inconiungibilem, quod tanquam de fide tenent omnes Theologi contra Originem asserentem beatos aliquando peccare. Difficultas ergo est inter Theologos de radice huius impeccabilitatis: an videlicet visio beata ab intrinseco peccatum impediatur: an solum ex extrinseca Dei providentia, seu mantenentia. Deinde difficultas ampliatur loquendo de potentia Dei absoluta, & non dum de peccato actuali, sed etiam de habituali, quibus triplici resolutione fit satis.

RE-

RESOLVTIO I.

BEATITVDO AB IN-
trinfeco , feu connaturalitèr , &
nedùm ex extrinfeca Dei manu-
tenentia , feu providentia,
impedit omne pec-
catum actuale.

2 **E**ST contra Scotum , & Nominales,
eam que tenent cæteri Theologi,
tàm intrà , quàm extra scholam
D. Thomæ. Et fundatur primò ra-
tione Divi Thomæ hic art. 4. vbi inquit, vrùm ad
beatitudinem requiratur rectitudo voluntatis. Et res-
pondet affirmativè , quod probat : *Quia sicut dictum
est , beatitudo ultima consistit in visione divinæ essentia , quæ
est ipsa essentia bonitatis , & ita voluntas videntis Dei es-
sentiam , ex necessitate amat , quidquid amat sub ordine ad
Deum , sicut voluntas non videntis Dei essentiam , ex ne-
cessitate amat , quidquid amat sub ratione communi boni ,*
Dicitur

quam novit. Et hoc ipsum est, quod facit voluntatem rectam. Undè manifestum est, quod beatitudo non potest esse sine recta voluntate. Et ubi D. Thomas ab intrinseco beatitudinis, quia nempe vitio est ipsius essentiae bonitatis, infert rectitudinem voluntatis, quæ est impeditiva peccati, seu cum peccato incompatibilis.

Hoc ipsum adhuc expressum docet I. p. q. 62. art. 8. ubi inquit: vtrum Angelus beatus peccare possit. Et respondet negativè. Cuius rationem assignat: Quia eorum beatitudo in hoc consistit, quod per essentiam Deum videt: essentia autè Dei est ipsa essentia bonitatis. Undè hoc modo se habet Angelus videns Deum ad Deum, sicut quicumque non videns se habet ad communem rationem boni. Impossibile est autem, quod aliquis quidquam velit, vel operetur, nisi attendens ad bonum, vel quod velit divertere à bono, in quantum huiusmodi: Angelus igitur beatus non potest velle, vel agere, nisi attendens ad Deum. Sic autem volens, vel agens non potest peccare: ergò. Quæ ratio ad formam sic breviter reducit: à summo, & infinito bono cognito evidenter ut tali nequit voluntas divertere, sicut nec potest divertere à ratione communi boni, quamvis Deum non videat; sed beatus cognoscit Deum evidenter ut summum bonum, sicut & ut bonum per essentiam: ergò nequit ab illo divertere, sed quicumque velit, vel operetur, debet velle, vel operari in ordine ad illum; ità autem volendo, vel operando non potest peccare, cum peccatum consistat in conversione ad bonum commutabile, ut ad vitium finem. Ipsa ergò beatitudo ab intrinseco, quia visio divinæ essentiae infert impeccabilitatem in ipso beato saltem naturaliter.

Quod

4 Quod fundamentum roboratur, ex quo omnis homo naturaliter appetit suam beatitudinem saltem in communi, ita ut nullo modo possit velle ab ea deficere, seu divertere; vnde quod ab ea deficiat, procedit ex errore, vel ignorantia, quippe non attingit, in quo vera beatitudo consistat, quæ ratione in via alij sic; alij verò aliter eam quærunt: ergo exterminis repugnat saltem connaturaliter hominem cognoscentem evidentè veram beatitudinem, ut cognoscit beatus in patria, videndo Deum prout est in se, posse velle ab ea divertere, seu eam non velle per diversionem ad alium vltimum finem commutabilem, quæ est ratio D. Thomæ in 4. contra Gentes, cap. 92. Explicatur adhuc amplius: namque actuale peccatum, etiam veniale, adhuc in via cum amore Dei super omnia cõponi nõ potest; nec enim potest homo simul actu Deum diligere, & Deum odio habere, seu illi aliquam iniuriam velle inferre: àt beatitudo hoc ipso, quod visio est summi boni, saltem connaturaliter determinat voluntatem ad amorem Dei super omnia: nec enim visio summi bono voluntas aliàs inclinata ad bonum, potest se ab eius amore cohibere: immò in comparatione illius omnia bona creata ei opposita vilescere necesse est, & odio affici: ergo.

5 Sed dices indè solùm probari visionem impedire peccatum non immediatè, & ratione sui, sed solùm medio amore incomparabili cum peccato, & consequentè si supposita visione Deus suspenderet concursum ad amorem eliciendum, posset beatus peccatum committere. Sed quid? In presenti enim solùm intendimus beatitudinem de facto ab intrinseco,

& connaturalitèr impedire peccatum actuale, & ne-
dùm ex extrinseca Dei manutenentia. Quod sufficien-
tèr probatur, si eum impedit medio amore, ad quem
ex se, & ab intrinseco voluntatem determinat. Nec in-
dè infertur, quod si Deus suspenderet concursum ad
elicientiam amoris, voluntas beati posset actualitèr
peccare: tùm quia hoc non faceret Deus iuxta provi-
dentiam præsentem, iuxta quam operatur conformi-
tèr ad naturas rerum, sed extra ordinariam præter re-
rum exigentias, quo modo in præsentem non loquimur.
Tùm quia eadem ratione, qua visio Dei summi boni,
quantum est ex se, & ab intrinseco connaturalitèr de-
terminat voluntatem ad amorem ipsius, paritèr eam
determinat ad odio eum non habendum, nec ad iniu-
riam aliquam in illum committendam: ergo adhuc
voluntate in eo casu non amante Deum, non propterea
posset actualitèr contra illum peccare, de quo magis
latè in sequenti resolutione.

6 Sed dices: licèt hæc ita sint, loquē-
do de visione Dei, vt practica, qua ratione est visio
Dei vt hic, & nunc amandi, seu non odio habendi,
secus tamen vt speculativa, qua ratione solùm est visio
Dei aliàs summè amabilis, non verò vt hic, & nunc
amandi, vel odio non habendi; àr iuxta D. Thomam
hic quæst. 23. art. 5. beatitudo non consistit in visione
Dei vt practica, sed vt speculativa: nempe in contem-
platione divinorum: ergò nunquàm salvatur beatitu-
dinem ab intrinseco connaturalitèr determinare vo-
luntatem, vel ad Deum amandum, vel ad Deum odio
non habendum. Sed respondetur, quod ad nostrum
intentum sufficit visionem Dei, vt practicam impedire
ab

ab intrinseco connaturaliter peccatum, licet non ut speculativam, ad quam prout sic non pertinet proponere obiectum voluntati; sive ut amandum, sive ut odio non habendum; namque in presenti loquimur de beatitudine identice, & realiter considerata. Patet autem eandem realiter esse visionem ut speculativam, & ut practicam, licet in ea sit differentia penes diversa munera. Præterquamquod, ut communiter dicunt Thomistæ, motio voluntatis in visione beata se habet per modum proprietatis secundum nostrum modum concipiendi secutæ ad ipsam secundum primarium conceptum contemplationis; vnde secundum hunc est ad minus radicaliter, & exactivè practica, & consequenter habet radicaliter, & exactivè movere voluntatem, quod sufficit ut secundum istum conceptum radicaliter, & exactivè determinet voluntatem ad amorem Dei, vel ad minus ad eum odio non habendum, seu ei non inferendam iniuriam aliquam: & consequenter saltem sic radicaliter, & exactivè impedit peccatum actuale, & nedum ex extrinseca Dei manutentionia.

7 Secundò non minus virgenter fundatur nostra resolutio: namque beatitudo iuxta Boetium est *status omnium bonorum aggregatione perfectus*; inter hæc autem, quæ ad statum integralem, seu perfectum beatitudinis pertinent, aliqua forma debet assignari tanquam radix omnium illorum, sicut quia ad statum integralem iustificationis pertinet rectitudo omnium potentiarum, huius integralis rectitudinis assignatur tanquam radix ipsa gratia, vnde & per gratiam homo formaliter iustificatur, proinde que recti-

tudo aliarum potentiarum, quæ fit per habitus infusos, se habet tanquam proprietas illius, ut dicunt Theologi in tractatu de Iustificatione. Tunc sic: sed non est assignabilis alia forma, quæ sit radix eorum, quæ ad statum perfectum beatitudinis pertinent, præter visionem Dei prout in se, quippè illa est, quæ primo intelligitur, qua ratione beatitudo essentialitèr in ea consistit: hæc ergò est, quæ radicalitèr omnia bona includit, & consequenter, quæ radicalitèr excludit omnia mala. Undè cum quodcumque peccatum sit malum, & ab statu beatitudinis excludendum, tandèm visio beatifica ab intrinseco, seu radicalitèr omne peccatum excludit.

8 Nec valet huius status non esse assignare aliam formam præter providentiam Dei: namque nullus potest negare providentiam Dei ordinariam, ut supra diximus, esse, qua Deus operatur conformiter ad naturas rerum, seu earum exigentias: ergò semper debet assignari forma, ad cuius exigentiam Deus operatur ea, quæ ad statum beatitudinis pertinent, quæ non potest esse alia præter eam, in qua beatitudo essentialitèr consistit, quæ est visio Dei, vel dicatur actus charitatis in sententia Scoti. Ad rem enim non est, quod beatitudo in hoc, vel illo actu consistat, quia solum intendimus beatitudinem ab intrinseco connaturalitèr omne peccatum actuale excludere, quæ exclusio æquè fit per amorem, atque visionem iuxta diversas sententias.

9 Sed dices: hæc omnia convincere beatum non posse actualitèr peccare in sensu composito visionis, vel amoris Dei, secus vero in sensu divi-

so, quatenus beatus per peccatum potest à se dividere, seu excutere visionem Dei. Sed cōtra stant nostra fundamenta, namque quomodo stat per peccatum excludere à se visionem, si per visionem efficitur connaturalitèr impotens peccare? Et statim se offert argumentum de impeccabilitate Christi contra eosdem Scotistas, quod si semel per vnionem hypostaticam Christus sit impotens peccare, nedùm est impeccabilis in sensu composito vnionis, sed etiam in sensu diuiso illius, id est peccato destruyente vnionem: namque vt per peccatum destrueretur vnio hypostatica, oporteret per vnionem non effici impotentem peccare. Hinc asserimus contra prædictos auctores visionem beatam esse ab intrinseco, & naturalitèr inamissibilem, & perpetuam, nec dependere in sui conseruatione ab operibus beati, sed à solo Deo, nec enim subijcitur nostro libero arbitrio, vt gratia, charitas, & fides in via, de quo auctores infra.

10 Tandèm fundatur nostra resolutio: namque maior impeccabilitas debet tribui beatis, quã confirmatis in gratia in hac via mortali; at isti sunt impeccabiles ab extrinseco: nempè ex custodia diuinæ providentiæ: ergò beati nedùm ab extrinseco ex diuina providentiâ, sed etiam ab intrinseco ex diuina visione, vel amore beatifico sunt impeccabiles. Quæ est expressa doctrina D. Thomæ, q. 24. de verit. art. 9. vbi sic ait: *Aliquis potest confirmari in bono duplicitèr, vno modo simpliciter, ita scilicet, quod habeat in se sufficiens suæ firmitatis principium, quod omnino peccare non possit, & sic beati sunt confirmati in bono. Alio modo dicuntur aliqui confirmari in bono, per hoc, quod*

eis

eis datur aliquod munus gratia, quo ità inclinantur in bonum, quod non de facili possunt à bono deflecti; non tamen per hoc ità retrahuntur à malo, quin omnino peccare non possint, nisi divina providentia custodiente. En ubi distinguit duplicem impeccabilitatem, alteram simpliciter, & omninò talem: id est ab intrinseco, quam attribuit beatis, & alteram secundùm quid, & non omninò talem, id est à divina providentia, quæ est impeccabilitas Scoti, & hanc attribuit confirmatis in gratia, qui adhuc degunt hanc vitam mortalem.

II Et hinc apparet apertè, quam frivola sit doctrina Scoti asserentis beatos ex hoc ipso, quod sunt beati, exigere impeccabilitatem; hæc tamen impeccabilitas ait, quod solùm consistit in decreto Dei extrinseco de eo, quod nunquàm peccet. Si hoc ità est: ergò Deus in illo decreto decernit iuxtà exigentiam beatiudinis: ergò beatitudo exigit illud decretum: ergò ab intrinseco: nempè exactivè, & connaturalitè constituit beatos impeccabiles, non minus, à natura humana constituit hominem risibilem, quamvis illius exigentia ad actualem risibilitatem indigeat decreto extrinseco Dei. Deindè illa exigentia impeccabilitatis, vel est in confirmatis in gratia non dùm beatis, vel non? Si primum? Ergò erunt paritèr impeccabiles, àc beati. Si secundum? Ergò præter decretum extrinsecum Dei addit impeccabilitas in beatis aliquid intrinsecum ex se inferens impotentiam ad peccandum, saltem connaturalitè, quod solùm nos intendimus in præsentì. Si tandèm dicas, vt alij interpretantur, beatitudinem

exigere impeccabilitatem, esse solum exigere, quod nunquam peccent, secus verò, quod non possint peccare. Contra est ex terminis, quod naturam aliquam exigere actum, vel negationem actus, non est aliud, quam exigere potentiam ad actum, vel impotentiam ad illum, quippè natura ad actum non se habet immediatè, sed mediante potentia, quam immediatè radicatur, & idem propter eandem rationem de negatione actus: non ergò beatitudo potest exigere negationem peccandi, nisi quatenus exigit impotentiam ad peccandum.

OBI; CIVNTVR ; ET solvuntur argu- menta.

12

P R I M V M fundamentum sententiæ contrariæ consistit in libertate intrinseca, & naturali voluntatis ad operandum, & non operandum; & ad benè, seu malè operandum, quæ libertas non potest non perseverare in patria, quia natura voluntatis in omni statu est vna, & eadem. Pro huius argumenti solutione notanda est communis Theologorum doctrina: nempe radicem libertatis consistere in iudicio indifferenti, quo intellectus indifferentè proponit obiectum voluntati. Indè enim veluti ex radice

provenit, quod voluntas, quæ ex propria natura nata est sequi iudicium rationis, possit indifferentè profèqui objectum propositum, vel illud fugere, & consequentè beaè, vel malè operari, immò operari, vel non operari. Hoc autem iudicium indifferentens semper est de objecto finito, & limitato; hac enim ratione non illud proponit voluntati vt satiativum illius, & propterea relinquit illam indifferentem, vt illud amet, vel odio habeat. Quando verò objectum est summum bonum, & vt tale evidentè cognitū proponitur voluntati, non proponitur cum indifferentia aliqua, quippè proponitur, vt extra quem nihil potest appetere voluntas, sed potius vt satiativum totius appetitus illius, & consequentè tunc non eam relinquit, vt illud amet, vel fugiat, sed potius necessitat ad illius amorem: vnde tandem respectu talis objecti non est libera. Hinc concedimus, quod natura voluntatis eadem est in via, & in patria, & negamus, quod si in via est libera respectu Dei, sit etiam in patria: namque libertas non competit naturæ voluntatis, nisi præsupponendo iudicium indifferentens; vnde ex huius defectu in patria desinit esse libera, quidquid sit in via, propter imperfectionem fidei, vel scientiæ.

13. Secundò obijcies, & est replica contra præcedentem solutionem: quod creatura, ex quo facta est ex nihilo, ab intrinseco est defectibilis tã phisicè, quàm moralitè: ergò ex terminis repugnat beatum esse creaturam, & non posse ab intrinseco peccare. Sed responderetur argumentum probare omnem creaturam esse ab intrinseco peccabilem, attentis principijs naturalibus; secus verò attentis principijs super-
natu-

naturalibus. Si enim daretur substantia supernaturalis creata, illa ab intrinseco, & connaturaliter, & essentialitèr esset impeccabilis, quamvis esset facta ex nihilo, utpotè creata, quia in tali casu intellectus illius esset entitativè supernaturalis, & pariter voluntas. In nostro autem casu licèt beatus sit substantia entitativè naturalis, & pariter intellectus, & voluntas sint entitativè naturales, beatus tamen est supernaturalis per gratiam consummatam, eiusque intellectus est supernaturaliter elevatus per visionem Dei prout in se, eiusque voluntas per amorem beatificum, quibus voluntas beati ita firmitèr adheret summo bono, ut ab illo divertere non possit saltem connaturalitèr, quidquid sit de potentia absoluta. Quæ in substantia est solutio D. Thomæ art. 8. iam citato ex quæst. 72. ubi idem argumentum proponit sic: beatitudo non tollit naturam; sed de ratione naturæ creatæ est, quod possit deficere: ergò Angelus beatus potest peccare. Et respondet, *quod bonum creatum in se consideratum deficere potest, sed ex coniunctione perfecta ad bonum increatum, qualis est coniunctio beatitudinis adipiscitur, quod peccare non possit ratione iam dicta.*

14 Tercio obijcies, & est etiam replica contra dicta: beatus saltem circa objecta secundaria est liber: ergò saltem circa prædicta objecta potest peccare. Antecedens patet, quia ut diximus, voluntas creata solum à summo bono potest necessitari ad illius amorem. Consequentia probatur: supponamus Deum beato imponere præceptum de aliquo actu libero circa objectum se-

cundarium, immò de facto fuisse impositum Angelo Custodi, patet ex illo Psalmi: Angelis suis Deus mandavit de te, &c. quo in casu posset omittere præceptum, sicut & liberè eum adimpleret; sed omittere actum præceptū est peccare: ergò in eo casu posset peccare: nò ergò beatus ab intrinseco est impeccabilis.

42

Hoc argumentum est communissimum, proponitur que à nobis de iustificatione dubio primo, resolutione prima, ad probandum gratiam, & peccatum posse coniungi in eodem subiecto, casu quod confirmato in gratia Deus simile præceptum imponderet. Proponitur etiam de Angelis dubio 4. resolutione vnica, ad probandum Angelum in primo instanti propter simile præceptum potuisse peccare. Proponitur etiam de merito Christi, dubio vnico ad probandum ei non fuisse impositum rigurosum præceptum de morte subeunda, quia eo ipso posset peccare contra præceptum, quia liberè eum adimplevit, sicut & meruit in adimplerione illius, quibus exemplis instatur in primis argumentum factum, eius que solutionem latè in prædictis locis prosequimur. Itaque reducitur ad celebrem distinctionem Thomistarum de posse in sensu composito, vel in sensu diviso. Ad libertatem autem salvandam circa aliquod extremum non requiritur potentia ad illud in sensu composito, id est ad coniungendum illud cum præcepto, sed solum in sensu diviso: videlicet ad illud secundum se, & quoad substantiam, quia ad libertatem duntaxat exigitur potentia ad coniungendum omissionem actus cum
requis-

requisitis ex parte actus primi ad actum, præceptum autem utpotè solum de substantia actus non requiritur per modum actus primi ad actum præceptum; potest enim actus præceptus quoad substantiam poni sine præcepto. Et sic ex quo possit eum omittere, sicut & liberè eum elicit, non tamen propterea sequitur eum posse peccare, quia sicut non est peccatum, dum omissionem non coniungit cum præcepto, pariter nec est posse peccare, dum eam non potest coniungere cum præcepto, licet eam possit aliàs, & divisivè à præcepto. Videantur, si placeat, plura, quæ locis relatis dicimus ad hoc intentum, ne eadem toties repetantur.

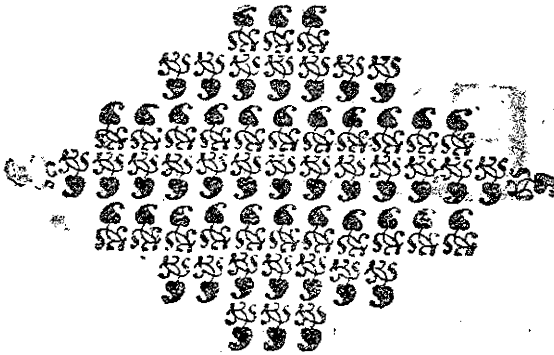
16 Quartò obijcies : quod in sententia Thomistarum quamvis Dei prædeterminatio ad amorem voluntatem infallibiliter determinet, nõ tamen propterea eam necessitat, quia relinquit in ea potentiam antecedentem ad odium; hoc autem probant, quia Dei prædeterminatio prædeterminat voluntatem creatam iuxta proprium modum ipsius, nempe ut indifferentem se habentem ad opposita, in qua indifferentia libertas intrinseca illius consistit: ergò eadem facilitate posset quis asserere Deum clarè visum nõ ità necessitare voluntatem ad Dei amorem, quod ab ea tollat potentiam antecedentem ad odium, quia pariter eam necessitat iuxta proprium illius modum, videlicet ut indifferentem se habentem ad opposita. Sed de hoc diximus 2. p. dub. 6. contra primum argumentum Parris Herrera, negando assumptum : namque voluntas eatenus operatur ut indifferens ad opposita, quatenus operatur medio

judicio indifferenti, nempe ex vna parte alliciente, & ex alia retrahente. Sic autem non operatur voluntas in amore beatifico, quem solùm præcedit visio Dei, duntaxat inclinans ad Dei amorem, & nullo modo ab eo retrahens propter summam, & infinitam illius bonitatem. Imò stat discrimen, quod prædeterminationio respectu amoris non se tenet ex parte actus primi, & propterea quamvis non sit potentia ad odium coniungendum cum prædeterminatione ad amorem, semper relinquitur potentia absoluta indifferens ad odium, quia, vt diximus ad præcedens argumentum, ad libertatem sufficit potentia in sensu diuiso ad extremum oppositum; visio autem Dei ad amorem beatificum se habet per modum actus primi, & sic si semel cum ea non est coniungibile odium Dei, nec absolutè est potentia ad illud.

17 Tandem obijcies: ex nostro fundamento solùm sequi beatum non posse peccare mortalitèr, secùs tamen venialitèr: ergò. Probatur antecedens: namque peccatum veniale nullam dicit oppositionem cum summo bono viso prout in se: ergò ex visione Dei in se non sequitur beatum non posse peccare venialitèr. Consequentia patet, & antecedens probatur: nam omnis oppositio inter peccatum, & visionem Dei in se procedit, ex quo visio Dei in se est coniunctio cum Deo vt in se, peccatum verò est potius aversio à Deo; at peccatum veniale non avertit à Deo, sed potius permittit coniunctionem cum illo, sicut & cum gratia: ergò. Sed in primis hoc argumentum ad summum probat visionem Dei non excludere peccatum veniale immediatè, & ratione sui, formalitèr

liter loquendo, secus verò radicaliter, id est medio amore beatifico, ad quam ipsam voluntatem determinat; cum hoc enim nedum peccatum mortale, verum nec veniale compatibile est. Deindè ex dictis patet per visionem beatam nedum voluntatem ab intrinseco impediri, nè avertatur à Deo, verum nec ab illo divertat. Licèt autem peccatum veniale à Deo non avertat, ab illo tamen divertit. Undè negamus oppositionè visionis cum peccato consistere purè in eo, quod visio coniungit cum Deo, & peccatum avertit à Deo, sed etiam in eo, quod peccatum à Deo divertit.

* * *



RESOLVTIO II.

BEATITVDO NE DVM
 ab intrinseco connaturaliter, sed
 etiam essentialiter, seu de po-
 tentia Dei absoluta, est incon-
 iungibilis cum pecca-
 to actuali.

18

EST à fortiori contra Scotum, & No-
 minales, est etiam contra Egi-
 dium de Præsentatione, Soto, &
 alios, qui iudicant impotentiam
 peccãdi in beato solùm procedere immediatè ab amo-
 re beatifico. Et contra Patrem Oviedo, ductum solo
 fundamento, quod proponit Salas, & eum non im-
 pugnat, licet eum non sequatur. Nostram tamen re-
 solutionem tenent cæteri Theologi. Et quidem fun-
 datur primò fundamentis præcedentibus, quæ non
 solùm probant de factò, sed etiam de potentia Dei
 absoluta: namque visio Dei essentialiter est visio sum-
 mi

mi boni : ergò essentialiter est visio Dei vt ultimi finis : ergò non potest non per eam Deum proponi voluntati vt vltimum finem. Antecedens patet , prima consequentia liquet : vtpotè Deus non est vltimus finis, nisi ex quo est summum bonum, ex hoc enim habet, quod omnia ordiantur in ipsum, & ipse ad nullum alium finem orbinabilis sit, sicut & à nullo alio dependens. Ultima consequentia est evidens : namque per visionem Deus non potest non proponi voluntati eo modo, quo per ipsam repræsentatur, sed per eam repræsentatur, seu videtur vt vltimus finis : ergò sic duntaxat potest Deus voluntati proponi. Tunc sic : ergò essentialiter visio Dei impedit peccatum actuale, ità vt nec de potentia Dei absoluta possit peccatum actuale cum ea coniungi. Probatur hæc consequentia non minus evidenter : namque eo ipso visio Dei essentialiter impedit, nec voluntas divertat à Deo, ità, quod ferri possit in obiectum aliud commutabile, vt in vltimum finem. Patet antecedens, quia voluntas cum essentialiter sit appetitus rationalis, essentialiter habet duntaxat sequi ductum rationis, ac proinde non potest contra illum moveri : si ergò per rationem non ei proponitur bonum commutabile vt vltimus finis, sicut nec vt summum bonum, sed sic solùm apprehenditur, & proponitur Deus, essentialiter, & ex terminis, & consequenter de potentia Dei absoluta non potest à Deo divertere, & ad obiectum commutabile, vt ad vltimum finem converti, & consequenter nec peccare.

19 Quod etiam ex dictis patet : namque essentialiter, & ex terminis repugnat voluntatem

velle diuertere à vera beatitudine cognita vt tali, cum potius ex natura sua inclinetur in ipsam, immò est ipsa in illam inclinatio; at per visionem Dei cognoscitur Deus vt vera beatitudo obiectiva, cuius affectio est ipsa eadem visio, quæ est beatitudo formalis: ergò. Explicatur etiam ex dictis; namque quod voluntas deficiat à vera beatitudine, procedit ex perversitate illius, vt ait D. Thomas in 4. contra Gentes, cap. 92. vbi de hoc etiam ex professo agit; hæc autem perversitas essentialiter repugnat voluntati supposita visione Dei in se: essentialiter ergò repugnantiam involvit, quod voluntas beati deficiat à vera beatitudine. Probatur minor, illa perversitas, vt ibi etiam docet D. Thomas, contingit, quia id, in quo est vera beatitudo, non apprehenditur sub ratione beatitudinis, sed aliquid aliud, in quo voluntas inordinata defleat, sicut in finem: puta, cum ponit finem suum in voluptatibus corporalibus; sed beati apprehendunt id, in quo est vera beatitudo sub ratione beatitudinis, & vltimi finis: ergò.

20 Item: est axioma Theologorum, & Philosophorum, quod peccatum nedum connaturaliter, verum & essentialiter petit procedere ex defectu aliquo intellectus, sive erroris, sive ignorantia, sive inconsiderationis, iuxta illud Proverb. 14. *Errant, qui operantur malum, & illud Philosophi in 3. Ethicorum: Omnis malus est ignorans.* Undè quia in intellectu Angeli in primo instanti suæ creationis non potuit esse prædictus defectus, quippe primum illud iudicium non potuit non esse ex speciali immissione Dei, nec consequenter adhuc de potentia Dei absoluta potuit Angelus in primo instanti suæ creationis peccare: cum ergò

quò in beato talis defectus in intellectu non possit præcedere: ut potè videndo Deum, vides etiam omnia, quæ pertinent ad suam perfectionem, consequentè nec de potentia Dei absoluta peccare potest.

21

Quam doctrinam esse expressam D. Thomæ, præter loca in præcedenti resolutione allegata, patet ex quæst. 24. de Veritate ibi citata art. 8. antecedenti, ubi sic procedit probando nostrum assumptum: *Divinam essentiam videntes cognoscunt ipsam esse finem maximè amandum, cognoscunt etiam omnia, quæ ei uniuntur, vel ab eo distinguntur in particulari, cognoscunt Deum non solum in se, sed prout est ratio aliorum. Et hac cognitionis claritate in tantum mens roborabitur, quod in inferioribus viribus nullus motus insurgere poterit, nisi secundum regulam rationis. Undè sicut nunc bonum in generali immutabiliter appetimus, ita immutabiliter in particulari bonum debitum appetunt beatorum mentes. Supernaturalis autem inclinatio voluntatis erit in eis charitas perfecta totalitèr ligans eos cum Deo: undè nullo modo in eis incidere potest. Nullo modo: id est nec connaturalitèr, seu de potentia Dei ordinaria, nec etiam essentialitèr, & de potentia Dei absoluta.*

22

Tandem nostra resolutio fit perspicua, ex quo si visio Dei connaturalitèr expellit peccatum actuale, sicut & peccatum actuale visionem Dei, iam illa coniunctio peccati actualis cum Dei visione foret miraculosa, ut potè extra ordinem, & supra facultatem nature, præinde que non posset non procedere à Deo conservante peccatum actuale cum visione Dei: quod repugnare innotescit ex terminis, sicut enim Deus non potest efficere peccatum etiam

ut coniunctum cum visione Dei, nec potest illud vilo modo conservare, siquidem conservatio est continuata productio. Hoc idem fundamentum latè proponimus, ne gratia, & peccatum possint simul in eodem subiecto componi etiam de potentia Dei absoluta, dubio 1. de iustificatione, fundamento 5. ubi etiam proponitur solutio adversariorum, & impugnetur, videatur ibi, nè eadem repetamus.

OBI; CIVNT VR ; ET

**solvuntur argu-
menta.**

23

CONTRA istam resolutionem primò se offert argumentum *Ægidij*, *Soto*, aliorum que asserentium visionem Dei non immediate, & ratione sui, sed medio amore beatifico impedire peccatum actuale. Tunc enim fit argumentum, quod supposita visione Dei potest Deus de sua potentia absoluta suspendere concursum ad amorem beatificum eliciendum: ergò tunc non maneret impedimentum aliquod ad peccatum, & consequenter beatus posset peccare. Confirmatur: namque voluntas nequit velle aliquid in ordine ad Deum, nisi per actum charitatis illud ordinet ad Deum: ergò si actus charitatis non sequatur ad visionem, voluntas nequibit ali-

quis

quid velle in ordine ad Deum, & per consequens poterit peccare. Probatum antecedens: nam actus attingens particulare obiectum in ordine ad Deum, obtinet rationem electionis; atqui electio nequit esse, nisi ab intentione finis: ergo dicta attingentia nequit fieri, nisi ratione actus charitatis, qui obtinet rationem intentionis.

24 Sed respondetur negando, quod visio Dei non immediatè, & ratione sui, sed solum medio amore beatifico impediatur peccatum, quod patet ex probationibus allegatis, ubi nullam mentionem facimus amoris beatifici. In prima autem resolutione solum intendimus visionem connaturalitè impedire peccatum, ex quo connaturalitè determinat voluntatem ad amorem beatificum, cum quo nec essentialitè compatitur peccatum; in præsentem autem hoc probamus ex visione ipsa immediatè, & ratione sui, quia est cognitio summi boni prout in se, & vera beatitudo. Undè infertur, quod etiam secluso amore beatifico per suspensionem divini concursus, adhuc voluntas beata peccare non potest. Nec enim est idem non amare Deum, ac peccare. In eo igitur casu voluntas impedita Deum amare, non maneret expedita eum odio habere, nec ab eo divertere se convertendo ad bonum commutabile, sed potius necessitaretur ex suppositione, quod amorem eliceret, elicere amorem Dei super omnia, & aliorum propter ipsum, licet de facto per accidens eum non eliceret.

25 Nec valet Divum Thomam loco citato ex veritate impeccabilitatem beatorum reducere in perfectam charitatem, quæ eos ligat cum Deo:

deficiente ergò hoc ligamine, deficit repugnantia ad peccandum. Non, inquam, valet: namque ante quam D. Thomas mentionem aliquam faceret charitatis, repugnantiam ad peccandum ostendit, ex quo divinam essentiam videntes cognoscunt ipsam esse finem maximè amandum, hinc cum postea subiungit, quod supernaturalis inclinatio voluntatis est perfecta charitas ligans beatos cum Deo, non est in charitatem reducere impotentiam ad peccandum, sed in visionem, à qua ortum habet prædicta charitas, si Deus eam non impediat, licet de potentia Dei absoluta talis unio possit non sequi.

26

Ad confirmationem respondet Magister Ferre, quod licet in eo casu nequeat voluntas velle aliquid in ordine ad Deum ut dilectum super omnia, qua ratione est obiectum charitatis, secus tamen in ordine ad Deum, ut est universalis finis omnium supernaturalium, & regula bonitatis moralis: hæc enim ordinatio non requiritur, quod fiat per actum charitatis. Sed hæc solutio infirmatur, ex quo supposita visione Dei in se non solum Deus potest suspendere concursum ad actum charitatis, verum & ad dilectionem Dei, quatenus est universalis finis omnium supernaturalium, & regula bonitatis moralis, eadem enim est ratio, ut possit Deus istum, vel illum concursum suspendere; quia sive una, sive altera dilectio est posterior visione Dei. Undè melius dicitur conformiter ad dicta argumentum convincere, quod supposita Dei visione sine actu charitatis non possit beatus diligere aliquid in ordine ad Deum, utpotè electio mediorum ortum habet ex intentione finis. Non

tamen convincit, quod possit diligere aliquid contra Deum, quia ad hoc impeditur vi ipsius visionis distantis omnia esse in ordine ad Deum diligenda, sicut & Deum esse amandum super omnia. Hoc enim iudicium subsistit, etiamsi Deus suspendat concursum ad dilectionem quamlibet. Unde oportet argumentum probare, ne dum tunc beatum non posse diligere aliquid in ordine ad Deum, hoc enim non est posse peccare, alias teneretur homo semper, & pro semper Deum diligere, sed ulterius posse aliquid contra Deum: id est contra legem æternam, diligere; hoc enim solum est peccare.

27

Secundò obijcies ex Patre Oviedo, qui ait modum, quo oppositam sententiam defendit, à prædictis auctoribus non tradi, illum autem refert, & non impugnat Salas. Et hoc notat, ne videatur sine auctore asserere visionem intuitivam Dei supernaturalitèr posse cum peccato actuali coniungi, cum tamen sine auctore illum asserat, si semel Salas licet eum non impugnet, illum tamen non sequitur. Sic ergò obijcit: nulla est repugnantia in eo, quod Deus iam præviso exercitio libero peccaminoso in hoc instanti temporis existenti, infundat visionem, neque vlla contradictio potest reperiri in visione hac ratione cum peccato cõiuncta: simul ergò, seu in eodem instanti fiat visio beatifica cum peccato actuali. Probat: antecedens: non repugnat huiusmodi visionis infusio, ex eo quod visio sic infusa destrueret libertatem, quam essentialitèr supponit, seu includit peccatum, quia etsi visio ex se prædeterminet ad non peccandum, hic, & nunc modo dicto infusa, prædeterminare non potest, quia

quã cum iam inueniat voluntatem prædeterminatam in actu ad peccandum, non potest illam determinare ad negationem peccati. Omne enim principium determinativum per modum actus primi ad hoc; vt in actu secundo fit prædeterminans, debet præcedere determinationem factam per actum secundum, quã iam hac posita, nullum potest esse principium per modum actus primi, à quo denominatio in actu secundo iam exercita procedat, quã nihil potest procedere ab eo, quod est illo posterius, neque à quo determinatio præsupposita pro illo instanti, in quo supponitur, impediatur, quã implicat impediri id, quod iam existens supponitur, cum ex suppositione, quod existat, etiam de potentia Dei absoluta implicet non existere.

28. Dices peccatum supponere essentialitè negationem visionis, quã supponit libertatem, & hæc essentialitè includit formalitè negationem visionis. Contra est, quã libertas tantum includit negationem visionis, sicut cuiusvis alterius principij determinativi, nè ex vi talis principij voluntas determinetur ad operationem, & destruaturs libertas: ergò tantum includit negationem visionis, vt potestis determinare voluntatem ad non peccandum: ergò non includit negationem visionis eo modo, quo non possit determinare voluntatem ad non peccandum: ergò non includit negationem visionis existentis posterius natura ipsi peccato, cum sic existens determinare non possit ad non peccandum, àc proindè nec impedire, seu destruere libertatem ad peccandum, ità hucusque Pater Oviedo.

tum, quia illa visione infusa pro illo instanti non potest intellectus non iudicare Deum in illo instanti non posse non super omnia amare, & cetera cum ordine ad illum, cum tamen posito peccato in eodem instanti intellectus iudicaret oppositum; proinde que in vno, & eodem instanti intellectus iudicaret opposita contradictorie, vel privative, quod admittendum non est. Nec valet, quod iudicium regulans peccatum praecederet priori naturae ipsam visionem, & visio esset natura posterior; hinc enim sequitur contradictorie, vel privative opposita posse simul in eodem instanti verificari cum sola prioritate, vel posterioritate naturae, & consequenter cum praedicta prioritate, vel posterioritate posse aerem in eodem instanti reali esse tenebrosam, & lucidum, immo voluntatem actualiter Deum amare, & peccare, qua ratione dubio 1. de justificatione dicimus iuxta probabiliorem sententiam, nec gratiam, & peccatum posse simul componi in eodem subiecto etiam pro vnicō instanti reali. Et quidem iuxta veram Philosophiam, prioritas, & posterioritas naturae solum est inter ea, quae quamvis simul in eodem instanti existant, vnum tamen ad aliud comparatur, ut effectus ad causam, proinde que conuevit nominari prioritas, vel posterioritas a quo. Inter ea autem, quae non se habent ut causa, & effectus, talis prioritas, vel posterioritas inveniri nequit, sed vel absolute coexistunt, vel nullo modo, quod magis urget inter opposita contradictorie, vel privative: qua ratione illud principium, *quodlibet est, vel non est*, est ita infallibile, ut pro eodem instanti reali oppositum verificari nequeat.

30 Hinc ad probationem concedimus, quod visio illa repugnat in illo instanti peccati actualis, quia destrueret libertatem, quippè destrueret iudicium indifferens, immò & determinatum, quo intellectus practicè iudicaret aliquid esse amandum sine ordine ad Deum, ut ultimum finem: nego ergò talem libertatem non destruere. Ad probationem, quod in eo casu visio licèt ex se prædeterminaret ad nō peccandum, hic, & nunc modo dicto infusa prædeterminare non potest, nego antecedens, sicut non potest non Deum proponere ut summum bonum, & super omnia diligendum, in hoc enim prædeterminatio intellectualis consistit. Ad probationem in contra, quòd iam inveniunt voluntatem prædeterminatam ad peccandum, respondetur nos negare casum esse possibilem, & sic semel infusa visione Dei pro illo instanti negamus posse voluntatem invenire pro illo eodem instanti prædeterminatam ad peccandum: quinimò ea prædeterminatione essentialitèr privat. Quod si ponatur ille casus, ut impossibilis, respondetur solutione communi, quod inveniret, & non inveniret, inveniret, ut supponit casus, & non inveniret propter repugnantiam essentialem inter utramque illam prædeterminationem.

31 Hinc dùm solutioni ibi adiunctæ replicat peccatum in eo instanti non includere negationem visionis existentis posterius natura, negatur suppositum, quod inter ea, quæ privativè, seu contradictoriè opponuntur, detur coexistentia in eodem instanti reali cum prioritate, & posterioritate sola naturæ. Sed nunc audiatis, rogo, Patrem Oviedo, sic enim

enim ait contra solutionem prædictam: *In nostra sententia nulla sunt iudicia, quæ divinitus componi non possunt, quantumvis tendant circa objecta contradictoria.* Quod est oneri succumbere, nec aliam probationem inducit, præter ipsum dixisse sexto de Anima, puncto 3. posse divinitus componi assensum, & dissensum circa idem objectum, quod impugnare non est huius loci, sufficit ipsum statim fateri hanc sententiam, & si sibi veram, in schola non esse magis communem.

32

Tertio obijcies ex eodem Patre Oviedo, qui sic prosequitur: verumtamen nolo dependenter ab hac opinione conclusionem traditam defendere. Ideò omisso antecedenti, nego consequentiam, quia ad peccandum non requiritur actus intellectus, quo homo iudicet Deum dignum esse, cui iniuria inferatur, aut expedire actionem aliquam exercere contra illius voluntatem, neque dictamen, quo iudicetur hic, & nunc oportere exercere actionem peccaminosam. Hæc enim iudicia sunt erronea, ac proindè si illorum aliquod omne peccatum præcederet, omnis peccans erraret in doctrina. Sed tantum requiritur iudicium, quo objectum aliquod peccaminosum appareat delectabile, quod absque vilo errore verè iudicatur, & optimè componitur cum visione beatifica. Neque hæc reddit beatum impeccabilem, quia ab eo auferat iudicium aliquod positivum ad peccandum requisitum; sed quia positivè impedit operationem peccaminosam, quæ aliàs ex illo iudicio posset procedere. Ac proindè stante visione iudiciū, quod sine illa practicum esset, iam non manet practicum ex

impedimento illo extrinseco, seu ex consortio visionis impediens actionem, aliàs potentem procedere ex tali iudicio. At peccatum non requirit iudicium illud erroneum, patet in eo, qui liberè non peccat, in quo necesse non est errorem aliquem præcedere, & tamen cum eisdem cognitionibus, cum quibus liberè à peccato abstinuit, nulla superveniente, neque ex præexistentibus deficiente, potuit peccare, aliàs non liberè à peccato abstinuisset: ergò peccatum nullum iudicium erroneum prærequirit: ergò visio beatifica compossibilis est cum omni iudicio, quod habet homo sanus in doctrina, qui ex fragilitate, aut vitio voluntatis liberè peccat, expressè cognoscens peccatum illud esse contra rationem, & non debere committi. Hæc ita Pater Oviedo.

33 Ubi nota primò hunc modum defendendi suam conclusionem elegisse, nè dependentèr à sua sententia, & contra communem Scholam eam defenderet. Cum tamen iste modus non minus contradicat communi scholæ asserenti non posse voluntatem peccare sine errore aliquo ex parte intellectus saltem practicè loquendo, qua ratione indefinitè, seu universalitèr dicuntur errare, & ignorare iuxta loca supra citata: immò peccare est operari difformitèr ad rectam rationem, sive contra legem æternam, quæ est divina ratio, vndè errant, in quantum contra rectam rationem, & humanam, & divinam dicunt, vel faciunt, vel concupiscunt iuxta diffinitionem peccati traditam ab Augustino, & communitèr à Theologis receptam. Præcedit ergò necessariò ad omne peccatum aliquod iudicium practicum erroneum, quo nempe proponi-

tur obiectum amandum per legem prohibitum, vel proponitur fugiendum obiectum iuxta legem amandum; vnde peccatum carentiam rectitudinis debite rationi, seu legi includit, quidquid sit, àn resultantèr se habeat, vel constitutivè. Quod ergò argumentum probat, est ad peccandum non requiri iudicium speculativum erroneum, quod certissimum est, vt patet in homine christiano, qui per fidem iudicat Deum esse infinitè bonum, dignum que omni laude, & indignum omni iniuria. Cum hoc tamen componitur, quod practicè in exercitio eum creaturæ postponat, immò affectivè destruat, tollendo ab eo rationem ultimi finis, eam amando sine ordine ad ipsum, immò contra ipsum eius mandata contemnendo, in quo maxima, & infinita offensa ei irrogatur. Hinc tunc non errat in doctrina, sicut paganus, errat tamen in praxi, quia non iuxta sanam doctrinam, quam per fidem agnoscit, operatur. Vnde in praxi non distinguitur à pagano, immò peccatum eius maius est, hinc licèt speculativè absque vilo errore iudicet obiectum peccaminosum esse delectabile, non tamen in vi huius iudicij peccat, sed peccat, quia hic, & nunc eum proponit voluntati sequendum contra rectam rationem, seu legem eum prohibentem.

34 Ad id autem, quod addit posse aliquem liberè peccare cum eisdem cognitionibus, cum quibus liberè non peccat, cum tamen in liberè non peccante non sit necessè præcedere iudicium aliquod erroneum, quia aliàs non liberè à peccato abstinuisset, respondetur negando assumptum: namque vt liberè absteat à peccato, sufficit iudicium indifferens,

ex hoc enim habet, quod possit peccare, sicut & habet, quod sit libera in omnium sententia. Præter iudicium autem indifferens requiritur iudicium determinatum, sive ad determinatè peccandum, sive ad determinatè non peccandum, negari non potest, ut potè à iudicio indifferenti voluntas determinari non potest ut potius consentiat, quam ut dissentiat. Et quidem in liberè non peccante necesse est præcedere iudicium determinatum, quo nempe proponatur voluntati Deum esse potius hic, & nunc amandum, quam odio habendum, non cadit sub dubio; hoc autem iudicium deesse ei, qui eum odio habet, est certissimum: ergò quamvis iudicium indifferens, vnde habet voluntas, quod sit libera, & possit peccare, commune sit liberè peccanti, & non peccanti, iudicium tamen practicum determinatum non posset non esse distinctum. Non ergò cum eisdem cognitionibus, cum quibus libere non peccat, potest libere peccare, sed in libere non peccante oportet præcedere iudicium practicum determinatum rectum, in peccante autem iudicium determinatum incorrectum, quod est esse practice erroneum. Hinc iudicium practicum in non peccante est prudens, in peccante verò dicitur imprudens, & propterea, qui non peccat, dicitur prudenter eligere, è contra verò, qui peccat. Iudicium autem indifferens, nec est prudens, nec imprudens, sed indifferens ad prudenter eligendum, vel non eligendum prudenter, sicut & ad peccandum, & non peccandum. Quare ratione communiter Doctores docent ad iudicium indifferens sequi consilium, quod est sillogismus practicus prudentiæ, in quo sunt duo actus, sicut in sillo-

gis

gismo speculativo, videlicet inquisitio mediōrum, quæ se habet vt assensus præmissarū, & iudiciū, quod se habet, vt cōclusio, seu sententia de medio cōvenientiori eligēdo, de quæ latè dicimus dub. 1. de prædestinatione.

35. Nota tamen pro pleniori intelligentia, & nè allucineris argumento Iesuitarum contra physicam prædeterminationem, quod sicut in sententia Thomistarum, quamvis cum prædeterminatione ad consensum non possit coniungi dissensus, salvatur libertas ad dissensum, quia illa prædeterminatio non se habet per modum actus primi, sed per modū determinatis ipsā indifferentiā proximā actus primi, qui est voluntas, & sic licet nō possit ad dissensum in sensu cōposito, potest tamen in sensu diviso, quæ potestas ad libertatem sufficiens est, paritèr licet cum iudicio determinato recto, non possit voluntas coniungere actum irrectum, seu peccaminosum, non propterea desinit esse libera circa actum peccaminosum, & paritèr vice versa, quia iudicium illud practicum, sive rectum, sive erroneum non se habet per modum actus primi, sed per modum determinantis indifferentiā radicalem actus primi quoad specificationem, qui est iudicium ipsum indifferens, vndè vt tunc voluntas liberè eliciat actum, sive rectum, sive peccaminosum, sufficit potentia ad actum oppositum in sensu diviso, licet ad eum non possit in sensu composito. Et quod prædictus auctor teneatur stare huic doctrinæ, quidquid sit de physica prædeterminatione, patet evidentè, ex quo eius fundamentum, vt ipse fatetur, procedit duntaxat in aliquibus peccatis, non in omnibus, præcipuè in odio Dei; namque hoc beatus habere non potest

potest sine iudicio erroneo, quo excogitet, seu fingat malitiam aliquam in Deo, cum tamen reverà in Deo nulla inveniat, vel possit splendere malitia. Undè hoc odium coniungi cum visione beata dicit involvere maiorem repugnantiam vincendam à Deo propter iudicium oppositum, quo d Dei odium supponit. Sed præterquàm quod inintelligibile est ex terminis vidèrem Deum per essentiam posse in eo adinvenire malitiam aliquam, ut eum odio habeat, quia obiectum odij est malum; nunc ad propositum præfatum argumentum instatur: namque beatus media sola visione amans id Deum in eo casu, liberè eum amat: ergò libere non eum odio habet: ergò media sola visione sine iudicio alio erroneo potest eum odio habere, seu peccare, consequentia non valet in illius sententia. Non ergò rectè infertur: cum iudicio recto circa aliquod obiectum liberè non peccat: ergò cum illo solo, nullo alio superveniente potest peccare, & hoc ideò, quia ut libere non peccet circa aliquod obiectum, sufficit, quod possit ad oppositum actum in sensu diviso, non in sensu composito: id est divisim à iudicio recto, non simul cum illo, ità ut licet potentia ad peccandum simul sit subiective cum iudicio recto, secus tamen terminative, ità ut peccatum cum illo compatiatur. Quod si aliquis intendat ad peccandum non requiri iudicium erroneum, sed sufficere ignorantiam, vel inconsiderationem, qualis fuit in Angelo in secundo instanti, respondetur nos in præsentì per iudicium erroneum idem intelligere, à iudicium defectuosum, sive illud sit in rigore erroneum, sive procedat ex alijs capitibus. Sufficit enim esse defectuosum, ut cum visione

ne

ne Dei in se incomponibile sit. Immo licet ignorantia, error, & inconsideratio distinguant cognitionem speculativam, non tamen practicam, hæc enim semper censetur erronea, dum procedit, seu regulat contra rectam rationem, vel legem.

36. Quarto obijcies ex alijs via opposita: namque licet cum visione beata non componatur iudicium erroneum circa Deum, bene tamen circa creaturas: ergò circa illas saltem de potentia Dei absoluta poterit beatus peccare. Consequentia patet, & antecedens probatur, eatenus cum visione beata non potest componi iudicium erroneum circa Deum, quia per visionem beatam videtur Deus prout in se, & per essentiam; at per visionem beatam non omnes creaturæ videntur in verbo, sed ad summum ea, quæ pertinent ad statum vniuscuiuslibet beati, immò potest contingere, quod beatus nullam creaturam videat, ut dicitur in tractatu de Visione: ergò. Respondetur, quod ut beatus non possit etiam de potentia Dei absoluta circa creaturam aliquam peccare, non est necesse aliquam creaturam videre, sed sufficit videre Deum prout in se, & per essentiam, quia eo ipso videt eum ut summum bonum, & super omnia debere amari, quo iudicio supposito, redditur voluntas impotens aliud ab eo amare sine ordine ad ipsum, aliter intervenirent iudicia opposita: nempe de Deo amando super omnia, & de creatura amanda super Deum. Nec iudicium practicum de creatura amanda cum ordine ad Deum dependet ex visione creaturæ, quantumvis enim creaturam aliquam non videat in Verbo, practicè, & nedum speculative iudicat Deum esse amandum super omnia. Et

si dicas, quod cum illo iudicio de Deo amando super omnia fiat beatum de potentia Dei absoluta Deum non amare super omnia: ergo & amare creaturam sine ordine ad Deum. Negatur consequentia: namque amor creaturæ sine ordine ad Deum nedum est incompatible cum amore Dei super omnia, sed etiam cum iudicio de Deo amando super omnia, ut diximus resolutione præcedenti; nec enim hoc iudicium, utpote prius dependet ab amore Dei, qui est posterior, ut contrarij fatentur.

37

Quintò obijcies: visio Dei residet in intellectu; peccatum verò in voluntate: ergo per visionem Dei peccatum excludi non potest. Dices ita esse, directè loquendo, secus verò indirectè. Sed contra est: nam quia actus charitatis, utpote existens in voluntate, non potest excludere directè peccatum habituale existens in anima: de potentia Dei absoluta potest actus charitatis cum peccato habituali componi, ut est communis sententia, quam nos sequimur de Iustificatione, dub. 2. dum probamus peccatum habituale non posse remitti sine habituali gratia: ergo pariter propter eandem rationem. Ad argumentum rectè dictum est: nos enim probamus peccatum actuale non posse componi cum visione beatifica, quia indispensable, & essentialiter procedit à iudicio defectuoso intellectu, quod necessè est excludi etiam directè per visionem beatam; quo expulso ex necessitate excluditur peccatum actuale. Hinc quod actus charitatis sit componibilis cum peccato habituali, non procedit, ex quo actus charitatis est in voluntate, & peccatum habituale in anima; sed quia actus charitatis, qui dis-

ponit

ponit ad gratiam in hac sententia solum essentialiter petit procedere ab auxilio distincto realiter à gratia, quod auxilium componibile est cum peccato habituali. In sententia autem, quod actus eharitatis ex necessitate procedit à gratia, sive ut sanctificante, sive ut auxiliante, sicut in eodem instanti reali, in quo est gratia, implicat esse etiam de potentia Dei absoluta peccatum habituale, ut nos etiam dicemus ibi dubio primo, ita etiam de potentia Dei absoluta repugnat cum eo componi actum charitatis.

38 Tandem obijcies, & est replica contra omnes præcedentes solutiones: stat de potentia Dei absoluta visio Dei purè speculativa; sed eo ipso cum ipsa non repugnat peccatum actuale: ergò. Consequentia patet, minor verò videtur certa iuxta nostra principia; namque tota repugnantiã inter visionem beatam, & peccatum actuale secundum nos reducit ad oppositionem, quæ est inter iudicium practicũ, defectuosũ essentialiter exactũ ad peccatum actuale, & iudicium practicũ rectum, quod procedit ex visione beatifica. Maior autem, in qua est difficultas, probatur primò ex communi proloquio, quod prius non dependet à posteriori, hac enim sola ratione concedimus posse de potentia Dei absoluta dari visionem beatam sine actu charitatis. Secundò: nam iuxta D. Thomam visio Dei solum est beatitudo, ut speculativa, non verò ut practica, quia maximè, & principaliter tota consistit in contemplatione divinorum, tum quia hæc est optima operatio intellectus, tum quia contemplatio quæritur propter se ipsam; actus autem intellectus practici non quæritur propter se ipsum,

sed propter opus extra intellectum : non est ergò una de repugnet visio Dei purè speculativa, & non practica, quippè si repugnaret, esset ex conceptu beatitudinis. Ac tandèm non minus vrgenter videtur hoc confirmari, ex quo supposita Dei visione speculativa posset Deus suspendere concùrsu ad actum practicum ipsius nempè ad movendum voluntatem, seu quod idem est, ad proponendum voluntati Deum hic, & nunc esse super omnia amandum.

39 Sed respondetur primò negando assumptum : namque vt patet ex dictis, obiectum evidenter, & prout in se cognitum, vt bonum summum, & infinitum, proindeque satiativum appetitus, non potest non omninò infallibilitèr movere appetitum ad sui amorem super omnia, vel ad aliorum amorem propter ipsum. Vndè quod in via obiectum aliquod ex necessitate non sic moveat appetitum, procedit, vel quia est bonum finitum, vel quia si est infinitum, non cognoscitur prout in se, sed obscurè per fidem, vt millies repetit D. Thomas. Fateor tamen in visione beata distingui illa duo munera, & cognitionis speculativæ, qua consistit in contèplatione divinorù, & cognitionis practicæ, qua voluntatem movet ad amorem Dei, id est proponit Deum esse hic, & nunc super omnia amandum, & creaturas propter eum. Hinc tamen solùm inferitur conceptum visionis, vt speculativæ, & vt practicæ esse conceptus inadæquatos : nempè penès diversa munera eiusdem formæ, proinde que esse distinctos purè quoad explicitum, seu per rationem, non tamen obiectivè, seu cum obiectiva præcisione unius ab alio, sed potius obiectivè se includunt, eo ferè modo, quo
invi-

in vicem se includunt obiectivè conceptus essentiæ, & conceptus naturæ, licet conceptus essentiæ, qui est constituere, non explicet conceptum naturæ, qui est radicare. Et pariter in relatione conceptus *in*, & conceptus *ad* obiectivè se includant, licet conceptus *in*, qui est inhærere, non explicet conceptum *ad*, qui est referre. Qua ratione in his exemplis prædicti conceptus sunt inadæquati, & solum quoad explicitum, & imperfectè præscindunt, obiectivè tamen se includunt, & impreseindibilitèr se habent.

40 Et ex his patet ad primam probationem, quod illud proloquium procedit de priori adæquatè distincto à posteriori, sive realitèr, vt natura distinguitur à proprietatibus, sive purè obiectivè, vt genus ab speciebus. Secus verò de priori solum inadæquatè distincto, vt in nostro casu, qua ratione nequit dari conceptus essentiæ sine conceptu naturæ, quamvis conceptus essentiæ sit prior conceptu naturæ. Et pariter nec in relatione conceptus *in* sine conceptu *ad*.

41 Ad secundam probationem respondetur, quod sicut relatio adæquatè essentialitèr includens conceptum *in*, & conceptum *ad* constituit personam in divinis solum secundum conceptum inadæquatum *in* in probabili sententia, quia iste est, qui prior intelligitur in relatione, licet solum quoad explicitum præscindat à conceptu inadæquato *ad*, paritèr licet visio Dei, prout in se adæquatè essentialitèr includat conceptum speculativæ, & practicæ, solum constituit beatitudinem secundum conceptum inadæquatum speculativæ, & non secundum alterum conceptum inadæqua-

tū practicæ, quia ille intelligitur in ea tãquàm prior, & principalior, vt dicit D. Thomas, vnde nostro modo concipiendi veluti alter conceptus resultat, qua ratione, vt supra notavi secundùm plures Thomistas motio voluntatis intelligitur per modum proprietatis secundùm nostrum modum concipiendi consecutæ ad ipsam secundùm munus contemplationis. Hinc tandèm negamus, quod supposita visione Dei prout in se, & per essentiam possit Deus suspendere concursum ad actum practicum illius; quippè visio Dei ex hoc ipso, quod est visio Dei non potest præscindere ab eo, quod est proponere voluntati Deum, vt super omnia amandum, in quo consistit actus practicus illius, sicut nec potest Deus supposito concursu ad munus essentiæ, suspendere concursum circa munus naturæ, quod est esse radicem proprietatum, quamvis possit suspendere concursum circa existentiam ipsarum proprietatum, quarum realiter est radix, vt in nostro casu potest suspendere concursum ad amorem realiter radicatum in ipso actu pratico visionis.

42 Secundò potest argumento à principio responderi concedendo posse dari de potentia Dei absoluta visionem Dei purè specularivam formaliter, secus verò radicaliter; aliter possent dari plures visiones beatificæ specie distinctæ, quia conceptus radicis ad essentiam obiective pertinet, cuius oppositum docent Theologi 1. p. q. 12. art. 6. Et ratio est, quia obiectum primarium non potest non esse idem respectu cuiuslibet visionis, videlicet Deus prout in se. Immo aliter visio illa connaturaliter etiam esset cõpõnibilis cum peccato, vtpote nec connaturaliter, seu

exactive illud impediret, sicut nec cognitio speculativa inferior illud impedit, nec cum illa naturaliter inconiungibile est. Hoc autem ipso, quod visio illa radicaliter esset practica, exigeret quantum est ex se iudicium practicum firmum, & stabile, quo nempe moveret voluntatem ad amorem Dei ut ultimi finis, & aliorum propter ipsum; hac autem exigentia supposita, licet posset Deus de sua potentia absoluta impedire, ne tale iudicium sequeretur, non tamen propterea posset simul cum ea coniungi iudicium practicum defectuosum alteri iudicio privative oppositum: tum quia ut diximus in ultimo fundamento, talis coniunctio esset contra exigentiam naturalis illius visionis, proinde que esset miraculosa, & Deo consequenter attribueretur: tum quia licet Deus supposita essentia, vel natura possit de potentia absoluta impedire ne resultet proprietas aliqua, vg. resibilitas, non inde inferitur posse cum tali natura coniungi proprietatem ei oppositam, ut insibilitas cum natura humana, utpote natura humana effectus illius incapax est, unde ad summum posset cum ea coniungi materialiter, non vero denominative, ut si poneretur visio in lapide.

43

Sed contra hanc solutionem stat non leve argumentum: quod de potentia Dei absoluta stat visio beata, quæ nec radicaliter sit practica, quod probatur in casu, quod Deus illud decretum de non concurrente ad actum practicum illius visionis revelaret ipsi beato per ipsam eandem visionem; tunc enim nondum non exigeret illum actum practicum, verum & talis actus ei repugneret propter infallibilem connexionem cum decreto revelato: ergo. Sed responderetur, quod

quod visio illa secundum conceptum primum specificum, & essentialem, nempe per ordinem ad Deum secundum prædicata sibi essentialia, & necessaria adhuc exigeret illum actum primum, propter eandem rationem, ac nunc exigit, quia nempe habet pro obiecto summum bonum, finem, principium, regulam, & mensuram nostrarum operationum; secundum tamen conceptum secundarium, seu accidentalem, vel individuale, scilicet per ordinem ad obiectum secundarium, nempe ad decretum illud liberum revelatum, non illud exigeret, immò oppositum. Cuius est exemplum in ipsa visione beata, quæ ab intrinseco ex conceptu specifico, & attento ordine ad obiectum illius primum exigit incorruptibilitatem, & permanentiam, ut tenent communiter Theologi, & est etiam communis sententia, quod hoc non obstante visio Pauli in raptu fuit eiusdem speciei cum visione beata, quia etiam ab intrinseco ex conceptu specifico, seu attento ordine ad obiectum primum exigebat incorruptibilitatem, licet per accidens ex parte subiecti, seu ratione status esset amissibilis, & transiens. Supponamus ergò, quod decretum de isto transitu fuerit ipsi Apostolo revelatum per eandem visionem; nulla enim in hoc est implicatio, sicut nec in casu argumenti, qua revelatione supposita visio illa ex conceptu individuali, & accidentali: nempe attento ordine ad obiectum secundarium, quale fuit decretum illud liberum de ipsius amissibilitate, exigeret ab intrinseco amissibilitatem.

A simili ergò.

* * *

RESOLVTIO III.

NEC DE POTENTIA
 Dei absoluta potest cum bea-
 titudine coniungi pec-
 catum habi-
 tuale.

44

EST contra aliquos Thomistas, plu-
 res tamen ei assentiunt præcipue
 in manuscriptis. Etsi fundatur pri-
 mò ratione communi, quam

hucusque reservavimus, quâ & roborantur præceden-
 tes resolutiones: namque beatitudo est summa foelici-
 tas; peccatum verò etiam habituale est summa mise-
 ria; sed exterminis implicat in eodem subiecto com-
 poni summam foelicitatem cum summa miseria, quia
 hæc extrema privative sunt opposita, saltem termina-
 tive, & penes effectus, quos præstant: ergò nec de
 potentia Dei absoluta potest componi cum visione
 beata peccatum habituale. Consequentia patet, ma-
 ior, & minor non indigent, nisi explicatione: nam-
 que

que beatitudo replet animam omnibus bonis, cum eam coniungat fonti totius bonitatis : vndè dicitur in Psalmo : *Satiabor ; cum apparuerit gloria tua.* Et Sapientiæ 7. *Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa.* Hinc non potest cum ea coniungi incommodum aliquod , ratione cuius possit beatus amaritudinem aliquam habere, vel tædium ; vndè Sapientiæ 8. dicitur : *Nón habet amaritudinem conversatio illius , nec tædium convictus eius :* quod incommodum peccatum habituale designat.

45

Dices sermonem procedere de beatitudine quoad statum, quo modo diffinitur, quod est aggregatio bonorum omnium; secus verò essentialiter sumpta, seu in quantum est visio Dei. Sed contra est : quod loca prædicta solum procedunt de beatitudine, quatenus per eam anima coniungitur fonti totius bonitatis, & quatenus per eam ei apparet gloria Dei, & quatenus per eam ei veniunt omnia bona, quæ omnia importat beatitudo, vt est visio Dei. Undè D. Thomas hic q. 5. art. 4. habet : *Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa, scilicet cum contemplatione sapientia :* ergò ex quo est visio divinæ essentia, & nedum quoad statum est summa foelicitas, & consequenter nequit secum permittere, vel coniungere amaritudinem, vel tædium peccati etiam habitualis. Dices, quod licet sermo procedat de beatitudine, in quantum est visio Dei, quantum ad id, quod exigit connaturaliter vt de facto contingit, secus verò essentialiter. Sed contra est, nam beatitudo nedum connaturaliter, seu de facto, sed essentialiter habet satiare appetitum beati ; sed hoc habet, quatenus essentialiter est visio Dei, nec enim aliter apparet beato gloria Dei, nisi quatenus

cum

eum videt per essentiam, seu prout est in se iuxta illud Apostoli: *Cum apparuerit, id est in gloria, similes erimus, quia videbimus eum, sicuti est*: ergò. Immo in prædictis locis per omnia bona intelligitur Deus, qui est fons totius bonitatis, seu in quo omnia bona continentur, ab hoc autem non potest præscindere visio Dei, licet Deus aliqua bona creata non infunderet.

46

Quod multipliciter confirmatur ex D. Thoma loco citato in corpore, & primo ex quo ex præfatis locis Sacræ Scripturæ infert, quod beatus non potest velle carere beatitudine, etiam de possibili, aliter per beatitudinem non esset satiatum eius appetitus. Ex quo sic argumentor: si cum beatitudine de possibili esset coniungibile peccatum, beatus posset velle carere beatitudine, hoc non potest admitti: ergò. Probatur minor, secundum D. Thomam, tunc aliquis potest velle carere aliquo bono habito, quando ei adiungitur incommodum aliquod, propter quod in fastidium venit; at tunc beatus simul cum beatitudine haberet incommodum aliquod, propter quod beatitudo ei in fastidium veniret: ergò. Probatur minor: & ponamus casum, quod Deus decerneret tale peccatum non remittere, dum beatitudo perseveraret, & aliàs hoc decretum eidem beato revelaret, in nullo enim istorum stat implicatio aliqua, si semel beatitudo essentialiter est compositibilis cum peccato. Tunc ergò evidentè peccatum illud in fastidium veniret beato, ita ut potius eligeret beatitudine carere, quam illud peccatum in perpetuum subire, vnde à posteriori inferitur ipsum beatum non esse quietum, nec satiatum, quod est contra essentiam beatitudinis.

47

Secundo confirmatur ex eodem D.

Thoma etiam ibi in corpore : Naturaliter homo desiderat retinere bonum, quod habet, per quod eius retinendi securitatem obtineat, alioquin necesse est, quod timore amittendi, vel dolore de certitudinis amissionis affligatur : requiritur ergo ad veram beatitudinem, quod homo certam habeat opinionem, bonum quod habet, nunquam amissurum. Quae quidem opinio, si vera sit, consecutus est, quod beatitudinem nunquam amittat : si autem falsa, hoc ipsum est, quoddam malum, falsam opinionem habere, nam falsum est malum intellectus, sicut verum est bonum ipseus, ut dicitur in sexto Ethicorum. Non igitur iam verè est beatus, si aliquod malum ei inest. Ex quibus sic argumentor : Divus Thomas præmiserat, quod cum beatitudo sit perfectum bonum, & sufficiens, oportet, quod desiderium hominis quietet, & omne malum excludat; unde in conclusione inferitur, quod si beatus falsam opinionem haberet de eo, quod beatitudinem nunquam amittat, eo ipso ei inesset aliquod malum, proinde quae non esset verè beatus : ergo inconcusum est in doctrina D. Thomæ, quod cum vera beatitudine non est coniungibile aliquod malum; at peccatum habituale malum est : ergo.

48

Dices, quod D. Thomas loquitur de potentia Dei ordinaria, & connaturaliter loquendo. Sed contra est, quod D. Thomas loquitur de vera beatitudine absolute, & simpliciter, ac si diceret: non est verè homo, cui inest irrationalitas, quia homo essentialiter est rationalis, & sic eo ipso essentialiter excludit irrationalitatem ei privativè oppositam. Vera enim beatitudo essentialiter est bonum perfectum, & sufficiens

sufficiens, aliter essentialiter non haberet quietare appetitum; bonum autem perfectum essentialiter excludit omne malum: ergo beatitudo essentialiter excludit omne malum: ergo cum illo malo de falsa opinione non potest componi vera beatitudo, sicut nec cum irrationalitate verus homo. Si autem dicas, quod beatitudo est bonum perfectum intellectus, & sic essentialiter excludit omne malum intellectus; peccatum autem habituale est malum voluntatis, seu animæ; & sic licet eum excludat connaturaliter, sicut & exactivè, secus autem essentialiter. Contra est: nam D. Thomas absolute, & simpliciter habet, quod quia beatitudo est bonum perfectum, excludit omne malum; & inde infert, quod excludat malum illud particulare intellectus: ergo nec malum animæ, nec malum voluntatis posset essentialiter cum vera beatitudine coniungi aliter probaret D. Thomas idem per idem: quippe malum intellectus est solum falsum, sicut bonum intellectus est duntaxat verum, & sic probaret D. Thomas, quod vera beatitudo excludit malum intellectus, quia cum sit bonum perfectum, excludit malum intellectus, quod est idem per idem probare. Præterquamquod si semel cum vera beatitudine componitur de potentia Dei absolute peccatum habituale, non potest etiam non componi malum intellectus, nempe iudicium erroneum habituale, à quo peccatum habituale dependet in conservari, sicut & à iudicio erroneo actuali peccatum actuale in fieri dependet, de quo postea.

49 Immo notetur argumentum secundum D. Thomæ, quo hic q. 3. art. 5. intendit probare

barè beatitudinem pertinere ad intellectum practicum; sic enim procedit: beatitudo est perfectum bonum hominis; sed intellectus practicus magis ordinatur ad bonum, quàm speculativus, qui ordinatur ad verum: ergò. Et respondet: *Quod intellectus practicus habet bonum, quod est extra ipsum, sed intellectus speculativus habet bonum in se ipso, scilicet contemplationem veritatis; et si illud bonum sit perfectum, ex eo totus homo perficitur, & fit bonus.* Ergò secundùm Divum Thomam licèt beatitudo sit solum bonum intellectus, quia tamen bonum perfectum est, reddit bonum totum hominem, & consequentè ab eo excludit omne malum.

50

Hinc tertio confirmatur ex eodem D. Thomam; namque propterea necesse est secundùm D. Thomam ad veram beatitudinem beatum habere veram opinionem de eo, quod eam nunquam amisurus est, quia alioquin timore, vel dolore de amissione illius beatus affligeretur, quæ afflictio privativè opponitur cum vera beatitudine, quæ essentialitè includit omne gaudium; àt indubitatum videretur, quod stante in beato peccato habituali non remisso, pariter affligeretur, sicut doleret, & timeret, nè in culpam illius beatitudinem amittere, Deo subtrahente beatitudinem: ergò. Quod etiam patet ex doctrina sequenti Divi Thomæ, qua probat beatum non posse amittere beatitudinem per divinam subtractionem, quia cum subtractio beatitudinis sit quadam pœna; non potest talis subtractio à Deo Iusto Iudice provenire, nisi pro aliqua culpa, in quam cadere non potest, qui Dei essentiam videt, cum ad hanc visionem ex necessitate sequatur rectitudo ver-

lora

luntatis. Et quidè certum est Deum de potentia absoluta posse à beato subtrahere beatitudinem tanquàm dominus illius, licèt non tanquàm iustus iudex, id est propter culpam; àt in casu, quod cum beatitudine coniungeretur peccatum habituale, nedùm vt dominus, sed etiam vt iustus iudex subtraheret à beato, seu posset subtrahere beatitudinem, videlicet propter ipsum peccatum habituale: ergò. Quæ ratio ad minus probat de peccato habituali mortali.

51

Secundò fundatur nostra resolutio ex dictis in præcedenti resolutione: namque cum beatitudine essentialitè repugnat peccatum actuale: ergò & habituale. Non probo hanc consequentiam, ex quo peccatum habituale non potest non procedere ex peccato actuale, quod essentialitè inconiungibile est cum beatitudine, quia ex hoc solum sequitur, quod cum beatitudine sit essentialitè inconiungibile peccatum habituale relictum ex actuale cum beatitudine commissio; secus tamen si tale peccatum habituale procedat ex actuale commissio ante beatitudinem, in quo sensu procedit quæstio. Probat ergò alitè consequentia ad præsens intentum: idè cum beatitudine essentialitè repugnat peccatum actuale, quia cum beatitudine essentialitè repugnat beatam habere actualitè alium finem vltimum præter Deum vt potè per eam videtur Deus, vt summum bonum in se, àt ex hoc ipso habetur, quod nec possit habitualitè habere alium vltimum finem præter Deum, & consequentè, quod non possit habitualitè peccare, seu esse peccatorem: ergò. Probat minor: nam ex terminis nedùm repugnat essentialitè voluntatem habere duplicem vltimū finem absolute-

soluè, & simpliciter actualiter, verum & vnum actualiter, & alium habitualiter: ergò ex eodem principio, ex quo repugnat beatum habere alium vltimum finem præter Deum actualiter, repugnat etiam habere alium vltimum finem præter Deum habitualiter. Antecedens supponitur ex probabiliore sententia asserente non posse vnum, & eundem hominem simul, & pro eodem tempore habere duos fines totales, & adæquatos, ita vt vnum intendat actualiter, & alium habitualiter, quam sententiam secuti fuimus de vltimo fine dub. 3. resolutione 3. fundati in eo, quod de ratione vltimi finis simpliciter, seu totalis, & adæquati, est quod sit perfectè satiatus, ita vt ultra, vel extra illum non restet aliud appetendum, omnia que appetibilia in ipsum ordinentur. Undè infertur, quod si semel homo appetit aliquem finem vltimum simpliciter actualiter, nec possit aliud extra ipsum appetere habitualiter, nãque si semel illud appetit habitualiter, iam eum non appetit propter finem, quem appetit actualiter.

52 Dices hoc fundamentum probare, quod dum beatus actualiter diligit Deum vt vltimum finem, non possit etiam habitualiter creaturam diligere vt vltimum finem; secus autem si beatus Deum actualiter non diligit; nos autem fatemur posse beatũ de potètia absoluta Deũ nõ diligere actualiter, sicut & quod Deus possit de potentia absoluta suspendere concursum ad actualem amorem Dei. Sed contra est, nam vt supra probavimus, licet in illo casu possit beatus Deum non diligere actualiter, non tamen potest aliud extra Deum, seu sine ordine ad Deum diligere actualiter, quia ex quo videt Deum summum bonum prout

Dubium III.

351

prout in se, ligatur, seu necessitatur, vel ad diligendum Deum, vt ultimum finem, vel si Deum non diligit, non possit aliud à Deo vt ultimum finem diligere: sicut ergò ex visione summi boni necessitatur essentialiter aliud à Deo non diligere vt ultimum finem actualiter, pariter necessitatur, & aliud à Deo non diligere habitualiter, quia eadem repugnantia essentialis est inter duplicem ultimum finem, vtrumque actualiter actum, ac vnum actum actualiter, & alium habitualiter.

53 Sed dices hanc rationem probare de peccato mortali, quod solum constituit ultimum finem in creatura; secus verò de peccato veniali, quod à Deo sine ultimo non avertit, vtpote componibile cum gratia, & charitate. Sed contra est, quod vt peccatum veniale non avertat a Deo, sufficit hominem per eum non converti ad creaturam vt ad ultimum finem efficaciter, cum hoc tamen componitur converti ad eam, vt ad ultimum finem ineffaciter: hæc autem conversio etiam excluditur essentialiter per visionem beatam, quia per eam indicatur omnia in Deum positivè, & efficaciter ordinanda esse. De quo dicimus late loco citato de ultimo fine, vbi supponimus in via non implicare voluntatem simul appetere duplicem ultimum finem, vnum habitualiter, & alium actualiter, ineffaciter loquendo, secus verò in patria.

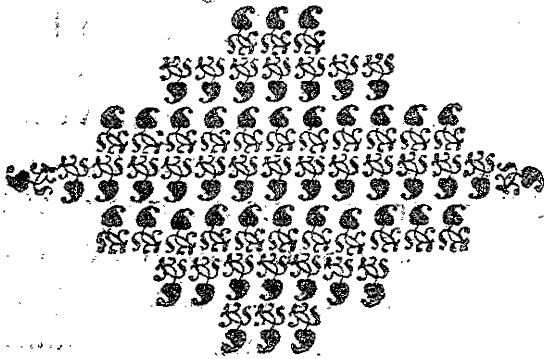
54 Tertio fundatur nostra resolutio etiam ex dictis, & roboratur fundamentum præcedens, namque propterea de potentia Dei absoluta implicatur cum visione Dei coniungi peccatum actuale, quia peccatum

catum actuale de necessitate, seu essentialiter supponit iudicium defectuosum, seu erroneum privative oppositum iudicio recto habito per visionem beatam; sed pariter peccatum habituale de necessitate, seu essentialiter supponit iudicium defectuosum, seu erroneum privative oppositum iudicio recto habito per visionem beatam: ergò. Probatur minor: & in primis, quod peccatum habituale essentialiter supponat iudicium defectuosum, & erroneum saltem habitualiter, constat, namque sicut peccatum actuale essentialiter pendet à iudicio defectuoso actuali, sic & peccatum habituale essentialiter pendet à iudicio defectuoso habituali, siquidem peccatum habituale ex eisdem causis dependet, ac peccatum actuale, est enim terminus relictus ex peccato actuali. Minor verò probatur, namque iudicium illud defectuosum habituale, quod essentialiter præsupponitur ad peccatum habituale, est per quod habitualiter intellectus iudicat aliud præter Deum esse amandum, ut ultimum finem; at huic iudicio habituali privative opponitur iudicium rectum habitum per visionem beatam: ergò. Probatur minor: namque per iudicium illud rectum habitum per visionem beatam nedum iudicat intellectus aliud præter Deum non esse amandum ut ultimum finem actualiter, sed etiam habitualiter: ergò prædicta iudicia habent effectus privative oppositos. Antecedens patet, quia eo ipso intellectus iudicat Deum esse amandum ut ultimum finem ex ratione summi boni; at iudicare Deum esse ultimum finem, quia est summum bonum, nedum est iudicare Deum esse amandum ut ultimum finem actualiter, sed etiam habitualiter, quia ratio

summi

summi boni prout in se certificat intellectum non esse, vnde villo modo possit alijs à Deo attribui ratio vltimi finis : ergò. Nec valet , quod iudicium habitum per visionem beatam est actuale ; actus autem non opponitur cum habitu, vt tenet Divus Thom. infra q. 63. art. 2. ad 2. inde probans , quod cum habitu temperantię compatitur actus intemperantię. Non, inquam, valet : namque in primis plures auctores etiam Thomistę asserunt actiones immanentes pertinere ad genus qualitatis , & inter eas visionem beatificam esse in specie habitus , non verò dispositionis , quia dispositio est ex natura sua facile mobilis à subiecto ; visio autem beatifica est ab intrinseco perpetua , & inamissibilis. In hac ergò sententia visio beatifica non comparatur ad defectum habitualem intellectus , à quo in conservari dependet peccatum habituale , vt iudicium actuale rectum , seu vt iudicium rectum habituale. Et quidquid sit de hac sententia , iudicium actuale rectum habitum per visionem se habere vt iudicium habituale quantum ad permanentiam , immò & esse maiorem illius permanentiam , quam esset permanentia iudicij habitualis defectuosi , constat , ex quo iudicium illud rectum est ab intrinseco perpetuum , & inamissibile , sicut & ab intrinseco inamissibilis , & perpetua est visio ipsa beata , quę vel est inadæquatè ipsum iudicium practicum , vel eum ab intrinseco radicalitèr petit , vt diximus præcedenti resolutione. Ac tandèm disparitas est , quod vnicus actus temperantię non est adæquatus actus habitus temperantię , sed inadæquatus , & propterea est componibilis cum habitu opposito ; è contra verò , quia vi-

sio beata est adæquatus actus luminis gloriæ, non potest componi cum habitu fidei, licet in via sit cum eo componibilis actus scientiæ circa existentiam Dei, vt patet in Philosopho Christiano, quia iste actus scientiæ non est adæquatus, vndè relinquit locum, vt maneat habitus fidei circa alias veritates reuelatas; immò hac ratione circa idem materiale obiectum non est compatibilis actus scientiæ cum habitu erroris; sicut nec cum habitu fidei, quia licet ille actus sit inadæquatus comparatiuè ad habitum scientiæ; circa illud tamen inadæquatum, seu materiale obiectum est adæquatus.



OBI; CIVNTVR ; ET
 solvuntur argu-
 menta.

55

EX dictis manet solutum fundamen-
 tum Patris Oviedo : qui eodem
 in tractu de Iustificatione præ-
 tendit peccatum habituale , &

gratiam posse coniungi in eodem subiecto de poten-
 tia Dei absoluta. Et est huiusmodi : infusio visionis
 non est formaliter remissio peccati : ergò tantùm ha-
 bet intrinsicè exigere hanc remissionem ; sed Deus
 potest facere contra hanc exigentiam ; nihil enim est,
 quod Deum cogat annuere exigentiæ visionis , &
 quod illum prohibeat facere contra talem exigentiam :
 ergò non obstante infusione visionis potest Deus pec-
 catum non remittere : ergò supernaturalitèr poterit
 visio coniungi cum peccato habituali. Manet, inquam,
 solutum hoc fundamentum : utpotè probavimus vi-
 sionem beatam nedùm exigere , verum & essentialitèr
 expellere ipsum peccatum, proinde que esse ipsam for-
 malem expulsionem illius. Quod idem dicimus de gra-
 tia habituali dubio 1. de Iustificatione, ubi latè pro-
 ponitur idem argumentum, & solvitur. Videatur ibi.

56

Secundò obijcies ex aliquibus
 Thomistis: possibilis est casus, in quo Deus hominem

existentem in peccato ante visionem Dei, cum ad visionem Dei rapiat sine infusione gratiæ, sed in isto casu peccatum habituale coniungeretur cum Dei visione; ergò. Antecedens supponitur, & consequentia probatur: namque peccatum habituale adhuc de potentia Dei absoluta non potest remitti sine infusione gratiæ habitualis, vtpotè peccatum habituale in privatione gratiæ habitualis essentialitèr consistit; quæ est doctrina communior Thomistarum, quam, & nos sequimur de Iustificatione, dub. 2. resol. 2. àt in illo casu nò interveniret infusio gratiæ habitualis: ergò tunc peccatum habituale non remitteretur, & sic maneret simul cum visione Dei.

57

Duplici via huic argumento satisfacere conantur sectatores nostræ sententiæ: primò, negando casum esse possibilem; ità Gonet, quia nempe beatitudo est actus perfectissimus vitalis, qua ratione non potest non procedere à principio radicali vitæ supernaturalis, quod est gratia. Idem asserit Ferrer hic in solutione ad secundum, quia cum visio beata sit perfectissima vita supernaturalis, non potest procedere, nisi à gratia, quæ est natura supernaturalis. Et quidè m hic modus dicendi est certissimus loquendo de visione, quæ est vita æterna, quæ proindè sola est beatitudo, quippè est ab intrinseco perpetua, & inamissibilis; vndè non potest provenire ab auxilio, quod est ex natura sua transiens, licèt ab eo possit procedere actus charitatis: immò actus charitatis sic ab auxilio proveniens est imperfectus: vtpotè purè disponens, seu preparans animam ad gratiam, vt pluries docet D. Thomas, & propterea iste compatibilis est cum
 pec-

peccato habituali. Nec valet indè sequi beatitudinem per se, seu ratione sui non expellere peccatum habituale, sed solum ratione gratiæ, à qua oritur, vnde videntur nostra fundamenta non probare assumptum, cum procedant de visione, vt beata est, nulla facta mentione gratiæ. Non, inquam, valet; namque vt visio beata ratione sui, & per se expellat peccatum habituale, sufficit esse formam per se, & indispensabiliter connexam cum gratia, quæ est forma sanctificans. Qua ratione communiter Theologi defendunt personalitatem Verbi essentialiter, & per se expellere peccatum, quamvis non sit forma sanctificans propter connexionem essentialem, quam habet cum forma sanctificante, videlicet cum natura divina in ea essentialiter inclusa.

58 Sed hæc solutio tandem refundit expulsionem peccati habitualis in ipsam gratiam habitualem, quo in modo dicendi nostrum fundamentum deberet procedere, ex quo visio beata, nec est beatitudo, nec consequenter summa foelicitas, nec tandem bonum perfectum hominis, nisi vt radicata in gratia habituali, quæ est essentialiter incomponibilis cum peccato habituali; cum tamen nulla huius facta mentione procedamus. Sed hoc non obstante potest responderi, quod nos procedimus in præsentia, sicut & auctores communiter asserentes personalitatem Verbi per se, & ratione sui expellere omne peccatum, ex quo per se includit, seu implicat naturam divinam cum omni peccato incomponibilem, sicut enim hæc per se, & essentialiter connectitur cum natura divina, quæ est forma divina essentialiter sanctificans, ita visio beata,
hoc

hoc ipso, quod beata per se connectitur cum gratia, quæ est forma creata essentialitèr sanctificans: vndè sicut personalitas divina, quamvis ratione sui non sit forma sanctificans, per se tamen expellit peccatum, quæ ratione dici potest forma sanctificans negativè, licèt non positivè, paritèr & visio beata ex coniunctione, quam per se habet cum gratia, potest dici forma per se sanctificans negativè, id est quantum ad expulsi-
onem peccati, licèt non positivè quantum ad constituere beatum iustum, & sanctum, iste enim effectus solum potest procedere à natura divina, vel à gratia, quæ est eius participatio.

59 Melius tamen alij à principio respondent, quod cum dicitur peccatum non posse remitti sine gratia habituali in absentia alterius formæ eminentioris: Omnes enim fateantur, quod exclusio peccati potest fieri per unionem hypostaticam Verbi etiam sine infusione gratiæ habitualis; vndè si Verbum assumeret naturam humanam infectam in peccato habituali, per talem unionem peccatum habituale expelleretur; quamvis ei nulla infunderetur gratia, quia unio hypostatica sanctitatem præstat per gratiam, continet eminentiori modo. Resolutio ergò loco citato de iustificatione procedit de remissione per gratiam in absentia formæ eminentioris, seu altioris ordinis, quam sit ipsa gratia habitualis. Huius ergò generis dicunt esse visionem beatam: quippè per eam beatus formalitèr assequitur ultimum finem, ad quem omnia supernaturalia creata, & adhuc ipsa gratia habitualis per se ordinatur; quæ ratione dicitur beatitudo: id est summa felicitas, ad quam homo pervenire potest.

Hinc

Hinc visio beata nedum est forma sanctificans negativè, sed etiam positivè: nempe constituens beatum, nedum immaculatum, verum & iustum, & sanctum.

60 Sed dices: dato, quod unio hypostatica sit forma sanctificans, hæc tamen est substantialis, & sic est iustitia alterius generis à iustitia, quæ est gratia accidentalis; licet autem non repugnet duplex iustitia, una substantialis, & alia accidentalis, repugnat tamen duplex iustitia accidentalis: namque in hoc sensu docet Concilium Trident. unicam esse rationem formalem nostræ iustificationis. Sed responderetur, quod licet hæc utraque iustitia sit intra genus accidentis, intra illud etiam distinguuntur, sicut iustitia eminenter formaliter continens sanctitatem à iustitia eam purè formaliter cōtinèti, eo modo, quo intra idè genus substantiæ anima rationalis, quæ eminenter formaliter est sēsitiva, distinguitur ab anima bruti, quæ purè est sēsitiva formaliter. Hinc Concilium loquitur de iustitia in via, quæ potius per se ordinatur ad iustitiam patriæ, quæ est ipsa vita æterna, in visione Dei cōsistens, iuxta illud: *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te, &c.* Hinc iustitia viæ facta per gratiam fit in patria iustitia consummata per ipsam visionem, ratione cuius homo aliàs similis Deo participativè per gratiam, tandem assequitur perfectissimam similitudinem, testante Apostolo: *Cum autem apparuerit, similes ei erimus;* id est perfectissima similitudine, *quia videbimus eum, sicut est.* Quo in sensu gratia viæ dicitur à Christo fons aquæ latentis in vitam æternam, qua ratione gratia in via dicitur semen gloriæ.

61 Sed contra hunc modum dicendi
statim

statim se offert, quod gratia est radix visionis beatificæ; sicut & omnium actuum supernaturalium, vnde est ipsa natura in esse supernaturalis, sicut ergo propter hanc rationem anima rationalis præstantior est omnibus potentijs, & actibus ab ea tanquam à radice procedentibus, pariter & gratia. Immo & gratia est participatio divinæ naturæ, quæ est supremum prædicatum in Deo, visio verò beatifica est participatio divinæ visionis, quæ duntaxat est attributum Dei. Sed ad primum potest responderi, quod gratia est radix omnium bonorum supernaturalium in eo ordine, in quo est sanctitas, id est in ordine sanctificandi purè formaliter; secus verò in ordine sanctificandi formaliter eminenter, qualiter sanctificat visio beata, hæc enim sicut in linea beandi est prima radix, pariter in linea sanctificandi formaliter eminenter est prima radix, sicut & radicat omnia supernaturalia, quatenus ad beatitudinem spectant.

62

Sed statim se offert: hinc sequi visionem beatam, ut visio beata est, non radicari in gratia; & consequenter gratiam non esse naturam in esse supernaturali, utpote non radicans actionem aliquam, immò & perfectissimam in esse supernaturali. Propter hanc replicam cogor solutionem datam explicare, seu alijs terminis solvere argumentum factum. Dico ergo, quod radix aliæ est in genere causæ efficientis, & aliæ in genere causæ finalis. Illa est primum principium productivum, hæc verò est primum principium motivum: gratia ergo est radix omnium supernaturalium tanquam primum principium productivum: vnde ab ea procedunt efficienter omnia supernaturalia, & etiam ipsa

sa visio beata : hæc verò est radix omnium supernaturalium , tanquam primum principium motivum , namque omnia supernaturalia ad ipsam ordinantur , vt ad vltimum finem quo , seu formaliter talem : vtpotè est acquisitio ipsa vltimi finis obiectivè talis , seu vt quod , qui est ipse Deus. Patet autem , quod finis perfectior est absolutè eis , quæ ordinantur ad finē. Hinc D. Thomas probat actum esse perfectiorem simpliciter habitu , & potentia , quia tam habitus , quam potentia est propter actum tanquam propter finem ; de quo diximus dub. 1. de Peccatis : nõ ergò , quæd gratia fit radix visionis beatæ in genere causæ efficientis , tollit , quod visio ipsa beata fit perfectior absolutè , & simpliciter , vtpotè radix in genere causæ finalis , & consequenter nec tollit esse formam sanctificantem eminentiorem , ita vt quam primum acquiritur , per ipsam sanctificetur anima perfectius perfectione altioris ordinis , quam erat sanctificata per ipsam gratiam.

63

Hinc ad illud , quod gratia est participatio divinæ naturæ : visio verò est participatio duntaxat divinæ visionis , dicimus cum hoc componi , quod ipsa gratia vt participatio est divinæ naturæ ordinatur in ipsam visionem beatam , vt in vltimum finem , & consequenter , quod hæc perfectior sit absolutè , & simpliciter ipsa gratia : namque medium ex natura sua ordinatur in aliquem finem , eo ipso imperfectius est ipso fine. Nec est iudicandum de gratia , quæ est participatio divinæ nature per ordinem ad visionem beatam , quæ est participatio divinæ visionis , sicut de ipsa divina natura per ordinem ad ipsam divinam visionem , namque natura divina ita est virtualiter radix divinæ

visionis, vt eam non respiciat tanquam finem, sed purè vt attributum.

64.

Deinde potest aliter responderi ex dictis, dub. 1. de Peccatis in solutione ad quintū: quod visio beata potest dupliciter considerari secundum duplicem, seu partialem conceptum; nempe quatenus procedit ab intellectu medio lumine gloriæ, qua ratione radicatur in gratia, sicut ad ipsum lumen gloriæ; & quatenus procedit ab intellectu media divina essentia ei vnita per modum speciei. Primo modo gratia est perfectior visione beata, sicut & radix illius; secundo vero modo visio beata excedit in perfectione ipsam gratiam, quia prout sic comparatur ad eam vt ad vltimum finem iuxta dicta. Ex hoc enim ipso, quod procedit à divina essentia, tanquam ab specie, habet, quod sit ipsa vnio formalis cum ipso Deo, & consequenter alia supernaturalia creata ad ipsam, vt ad vltimum finem formalem, seu quo ordinentur. Hinc Illustrissimus Araujo, disp. 3. de Origine gratiæ, sec. 3. conclusione 2. habet: quod beata visio non est, simpliciter loquendo, proprietas, ipsam consequens gratiam, quia visio beatifica aliquid ad sui esse per se, & essentialiter præsupponit, quod non continetur intra ipsam gratiæ vim, & potestatem; cum tamen proprietates formam aliquam consequentes totaliter præhabeantur in virtute, & potestate talis formæ, vt in radice, & origine, quod inductione poterit facile constare. Maiorem probat, quia beata Dei visio per se, & essentialiter pendet in suo esse ab vnione diuinæ essentiæ secundum rationem formæ intelligibilis cum intellectu Dei; hæc autem vnio, tam excellens, & diuina est, vt non aliter, quam à Deo
imme-

immediatè fieri possit. Fateatur tamen, quod ad hanc visionem per se disponit gratia animam reddens idoneam, vt ei tantum à Deo beneficium congruo ordine conferatur; àt nullam vim, nullamque activitatem ergà hanc inexplicabilem vnionem sortitur. Immo ad propositum hoc demonstrat exemplo animæ rationalis, quo vtitur contraria sententia; namque operatio naturæ rationalis, per quam apta nata est vltimum sibi proportionatum finem assequi, non est proprietas ipsius naturæ, etsi valdè sit ei proportionata, & connaturalis: ergò multo minus visio beata dici poterit connaturalis divinæ gratiæ proprietas. Cætera argumenta manent soluta ex dictis.

65

Dubium tertium principale in hac materia est de constitutivo obiecti beatifici, de quo latè diximus dub. 4. de Visione, dum resolvimus divinam essentiam adhuc de potentia Dei absoluta non posse videri à beato sine attributis, & relationibus. Ibi enim obijcitur argumentum quintum de Obiecto beatifico, quod est summum bonum, quod quidè non constituunt relationes: vtpotè nullam dicunt perfectionem in probabiliori sententia, cuius occasione cætera ad propositum dubij spectantia applicatur constitutivo obiecti beatifici, quod nempe est summum bonum physicè, & prout in se, seu intuitivè, & essentialitèr physicè cognitum. Videatur ibi, nec enim iudico necesse esse alia pro hoc dubio superaddere.

DE BONITATE, ET MALITIA MORALI.

DVBIA II.

DVBIVM I.

VTRVM ALIQUIS
actus sit indifferens secun-
dum individuum?

ITA inquit D. Thomas 1. 2. q. 18. art. 9.
supponitque ex art. præcedenti dari
actum, qui sit indifferens secundum
speciem. Et quidem hoc inquit lo-
quendo de bonitate, & malitia humanorum actuum,
& consequenter de bonitate, & malitia morali, quæ
nempe desumitur ex conformitate, vel difformitate ad
rationem; proindeque idem est, ac inquirere, an se-
cundum individuum possit dari actus, qui nec sit bo-
nus, nec malus moraliter. Difficultas, que procedit de
illis actibus, qui secundum speciem sunt indifferentes.
Pro cuius intelligentia est notandum, quod ut D. Tho-
mas docet art. præcedenti: *Omnis actus habet speciem ab
abstracto, & actus humanus, qui dicitur moralis, habet spe-
ciem*

ciem ab obiecto, relato ad principium actuum humanorum, quod est ratio. Unde si obiectum actus includat aliquid, quod conveniat ordini rationis, erit actus bonus secundum suam speciem, sicut dare elemosynam indigenti; si autem includat aliquid, quod repugnet ordini rationis, erit malus actus secundum speciem, sicut furari, quod est tollere aliena. Contingit autem, quod obiectum actus non includit aliquid pertinens ad ordinem rationis: sicut levare festucam de terra, ire ad campos & huiusmodi, & tales actus secundum speciem suam sunt indifferentes. Hæc D. Thomas in corpore.

2 Nec valet, quod malum est privatio boni; privatio autem, & habitus sunt opposita immediate secundum Philosophum, & sic inter ea non est assignare medium. Namque illud est verum de privatione in facto esse, quæ nihil relinquit, sed totum aufert: ut cæcitas, tenebræ, & mors. Secus verò de privatione in fieri: sicut ægritudo est privatio sanitatis, quæ aliquid sanitatis relinquit. Et hoc modo malum est privatio boni, & propterea potest esse aliquid medium inter bonum, & malum. Ita D. Thomas ad 1. Nec valet etiam, quod omne obiectum habet rationem boni, vel mali: namque hoc ita est de bonitate, vel malitia naturali, secus autem de morali, quæ consideratur per comparisonem ad rationem, & de hac agitur in præsentibus. Ita ad secundum. Nec tandem valet, quod necesse est, quod omnis actus vel habeat totam plenitudinem suæ bonitatis, & sic sit bonus, vel aliquid ei deficiat, & sic sit malus: namque non quidquid habet actus, pertinet ad speciem actus. Unde etsi in ratione suæ speciei non contineat, quidquid pertinet ad plenitudinem bonitatis ipsius, non propterea hoc est ex specie sua malum, nec etiam

etiam bonum, sicut homo secundum suam speciem, neque virtuosus, nec vitiosus est. Ità ad tertium.

3 His ergò ex D. Thoma prænotatis, nunc insurgit dubium, an sicut datur actus, qui secundum speciem: id est ex obiecto, nec est bonus, nec malus moraliter: id est per conformitatem, vel difformitatem ad ordinem rationis, quatenus secundum suam speciem, seu obiectum nec includit aliquid, quod convenit ordini rationis, vel ei repugnat, ità pariter actus sit secundum individuū: id est, hic, & nunc exerceri possit cum prædicta indifferentia, ità ut hic, & nunc, nec sit moraliter bonus, vel malus, id est, nec includat aliquid conveniens ordini rationis, vel ei repugnans. Et quia statim se offert argumentum, quod id, quod convenit actui secundum speciem, non potest ei repugnare secundum individuum, notanda est pro pleniori intelligentia solutio D. Thomæ hic ad primum: quod actum esse indifferentem secundum suam speciem, potest dupliciter accipi: vno modo sic, quod ex sua specie debeat ei, quod sit indifferens, quod est idem, ac esse indifferentem positivè: alio modo, quia non habet ex sua specie, quod sit bonus, vel malus, potest tamen per aliquid aliud fieri bonus, vel malus, sicut homo non habet ex sua specie, quod sit albus, vel niger, aliundè tamen potest provenire, quod sit niger, vel albus, quæ vocatur indifferentia negativa, seu præcisiva. Indifferentia ergo secundum speciem primo modo non potest repugnare individuo: iuxta illud principium: quod id, quod convenit naturæ secundum se, debet ei in omni statu convenire: qua ratione nulli individuo possunt repugnare prædicata, tam physica, quàm

quàm metaphisica constitutiva spe ciei eiusdem : secus tamen indifferentia secundo modo: utpotè natura quælibet creata, indifferentis est eo modo, ut sit in hoc, vel in illo individuo ; & tamen in Petro nō est sic indifferentis, sed determinata, & idem de homine in ordine ad plura accidentia, à quibus præscindit secundum suam essentiam, vel speciem, & ei conveniunt secundum individuum, ut esse virtuosum, vel vitiosum : immò in nostro casu actus ex sua specie, quamvis sit indifferentis, ut sit bonus, vel malus, nullus hucusque dixit repugnare in individuo esse determinatè bonum, vel determinatè malum, aliter non esset ordinabilis in bonum finem, vel in finem malum, quod arbitrio humano repugnare, non est, qui possit affirmare.

4 Undè si aliqua difficultas in præsentia se offert, est contra Scotum asserentem omnem actum secundum suam speciem esse determinatè bonum, vel malum, cum tamen dicat non repugnare actum secundum individuum esse indifferentem, ut sit bonus, vel malus : utpotè in illa sententia determinatio ad bonum, vel malum, utpotè prædicatum positivum conveniret actui secundum suam speciem positivè, & nedum præcisivè, & sic implicatio est illam determinationem actui non convenire secundum individuū. Quod si loquitur de indifferentia, quæ ei convenit aliundè, nempe ex fine operantis : in eodem sensu vice versa inquirimus nos : an quamvis actus in individuo sit indifferentis attenda ipsius specie: id est, licet ex obiecto non repugnet ei indifferentia, ei tamen repugnet ex alio capite: id est, ex circumstantiis, seu ex fine operantis, ita ut verum sit, quod iste numero actus, quantum est ex suo ob-

obiecto. non est determinatè bonus, vel malus, est tamen necessè, quod sit determinatè bonus, vel malus aliandè: nempe ex circumstantijs, & præcipuè ex circumstantia finis. Et in hoc sensu, & non in alio vertitur in dubium: vtrum detur actus indifferens secundum individuum, ita vt ly *secundum individuum* non reduplicet actum secundum id, quod individuo competit ex sua specie, sed secundum id, quod habet accidentalitè, vel extrinsecè, quatenus hic, & nunc ab operante procedit. Undè tantum dubium reducitur, an actus aliquis humanus, moralitèr que procedens a voluntate humana, id est deliberatè, seu medio consilio, & ratione possit esse indifferens: id est nec per rationem ordinatus in finem bonum, vel in malum finem; si enim ordinetur in finem bonum, erit determinatè bonus; si in finem malum, erit determinatè malus, quamvis semper indifferentiam observet, quantum est ex suo obiecto, vel specie. Et ultimò notandum est quæstionem procedere de actibus moralibus pertinentibus ad ordinem naturæ. De supernaturalibus autem licet sit aliqua controversia inter Theologos: an possint esse indifferentes secundum speciem, partem que negativam teneant communiter Theologi, vno, vel altero excepto; omnes tamen conveniunt non posse dari actus indifferentes in individuo: immò omnes esse determinate bonos, sicut & ad finem gratiæ ordinatos. Unica ergò relinquitur difficultas titulo dubij correspondens; vnde sit.

* * *

RESOLVTIO VNICA.

IMPLICAT ACTVS
indifferens secundum in-
dividuum.

EST contra Scotum, eius que discipu-
los, quos communiter sequuntur
Iesuitæ, præcipue Vazquez, Arria-
ga, & Oviedo: eam tamen te-
nent, tam antiqui, quam moderniores Thomistæ,
tanquam expressam D. Thomæ, quod & fatentur ad-
versarij. Et fundatur primò, & à priori ratione ipsius
in præsentii art. in corpore, quæ sic se habet: *Cum enim
rationis sit ordinare, actus à ratione deliberativa proce-
dens, si non sit ad debitum finem ordinatus, ex hoc ipso re-
pugnat rationi; unde habet rationem mali; si verò ordinetur
ad debitum finem, convenit cum ordine rationis, unde
habet rationem boni. Necessè est autem, quod vel ordinetur,
vel non ordinetur ad debitum finem; unde necessè est omnem
actum hominis à deliberativa ratione procedentem in indi-
viduo consideratum, bonum esse, vel malum.* Hæc ratio
D. Thomæ, quæ explicatione non indiget, & quia ad-
versarij nituntur exemplis, quibus videtur hominem

posse exercere plures actus, quin eos ordinet in finem bonum, vel malum, statim subdit: *Si autem non procedit à ratione deliberativa, sed ex quadam imaginatione, sicut cum aliquis fricat barbam, vel movet manum, vel lapidem, talis actus non est, propriè loquendo, moralis, vel humanus, cum hoc habeat actus à ratione, & sic erit indifferens, quasi extra genus moralium actuum existens.* Undè patet rationem D. Thomæ fundari in hoc dilemate: vel actus procedit à deliberativa ratione, vel non? Si hoc secundum? Non est indifferens, vt actus humanus, & moralis, de quo inquirimus in presenti, sed potius est indifferens, vt extragenus moris. Si primum? Cū rationis sit ordinare, talis actus non potest non esse ordinatus ad aliquem finem bonum, vel malum, & consequenter non potest non esse moralitèr bonus, vel malus: id est conformis rationi, vel difformis, in quo consistit moralitas actus.

6 Nunc audiatis Patrem Oviedo dicentem hominem eo ipso, quod talis est, debere sua opera rationis regula metiri, antequàm ea exerceat, ex cuius mensuræ distinguitur in modo operandi à brutis; semel autem hac mensura facta, illi licere exercere omnia, quæ positivè contra rationis regulam non invenerit, etiam si iuxta illam positivè esse non deprehendat, sed tantum à ratione permittitur; eo enim ipso, quod talia sint, homini licent, & sine malitia exercentur. In quibus salvat hominem exercere opus deliberatè, & media ratione, per hoc præcisè, quod antequàm opus exerceat, illud regula rationis metiatur. Hoc quidem fatetur, & paritèr hominem ad hoc teneri, si semel vt homo, seu rationabilitèr operetur, vt sic distinguatur

à modo operandi brutorum. Nunc ergò sic argumen-
 tor : opus illud metiri cum regula rationis , est opus il-
 lud metiri ; quatenus intra genus moris est , & non pu-
 rè secundum suam naturam , secundum quam non est
 formalitèr intra genus moris , licèt intra illud sit subst-
 ractivè , vel fundamentalitèr ; intra genus autem mo-
 ris formalitèr est ea duntaxat parte , qua opus hic , &
 nunc conforme est , vel difforme rationi. Hinc cum in-
 tellectus iudicat aliquod opus esse ex specie sua , seu iux-
 ta proprium obiectum determinatè bonum , vel deter-
 minatè malum , vel indifferens ; tunc solum procedit
 speculativè , non verò practicè , & iuxta regulas ratio-
 nis , quæ solum versantur circa opus , attentis circumst-
 antijs hic , & nunc , seu quibus in individuo debet exer-
 ceri : præcipuè circa circumstantiam finis. Opus ergò
 metiri cum regula rationis , est practicè deliberare : an
 opus aliquod opportunè fiat : id est cum oportet , an fi-
 eut oportet , an propter iustam necessitatem , vel sine
 illa , an sine pia utilitate , vel cum illa ; hoc enim ex ter-
 minis est opus cum regula rationis metiri. Quod ergò
 intellectus adinveniat opus aliquod ex specie sua , vel
 per ordinem ad obiectum , nec esse iuxta regulam ra-
 tionis , nec esse contra illam , hoc pertinet ad intellec-
 tum speculativum , & cognitionem signatam , non
 practicam , deliberatam , & intra genus moris. Si ergò
 homo ut in operando distinguatur à brutis , tenetur sic
 opus cù regula rationis metiri , antequàm opus exerceat ,
 tenetur consequenter opus illud hic , & nunc , seu in indi-
 viduo iudicare determinatè cõforme , vel difforme ra-
 tionis iuxta circumstantias , quibus decernit illud exerce-
 re. Nec potest tunc intellectus , seu ratio permittere

quod opus aliquod fiat sine prædicta mensura, nisi permittat, quod fiat indeliberatè, seu modo brutorum. Explicatur: vel facta illa mensura intellectus exercet opus iuxta illam, vel non? Si hoc secundum: tunc opus non sequitur regulam rationis: vnde illa mensuratio ad opus materialitè se habet, & quasi non esset, vnde erit opus indeliberatum. Si primum? Ergò cum mensura non sit de opere iuxta suam naturam, quia prout sic est extra genus moris, sed iuxta circumstantias præscriptas à ratione, iam opus non potest non exire in individuo circumstantiatum, & consequentè conforme, vel difforme rationi, & non indifferens.

7 In idem incidit responsio P. Arriaga dicentis hominem ex hoc, quod deliberatè procedat, solum teneri sub peccato ad vitanda mala; indifferentia autè non teneri vitare, aut eis apponere alium diversum finem, quam eum, quem habent ex se; cum que ex se aliquæ actiones habeant bonitatè aliquam physicam, non tamè moralè, nulla erit obligatio bonum finè apponendi, & tunc dicemus operari illum vt hominè. Sed hæc responsio ex terminis confutatur: namq; licet homo nõ teneatur vitare indifferentia ex speciali præcepto negativo; ex cõmuni tamè præcepto naturali rationis teneatur ex suppositione, quod operetur, etiam actionè indifferentè, eam operari cõformitèr ad regulas moris, si semel operatur, vt homo, seu rationaliter, iuxta illud: *Bona sunt facienda, mala fugienda.* Conformiter autem ad regulas moris nõ operatur, si nõ operatur ex fine honesto: si ergò ex se, seu ex objecto nõ habet finè honestū, tenetur ei finè honestū apponere. Dices, quod vt operetur cõformiter ad rationem, sufficit, quod non faciat

malum, dum autem facit indifferens, non facit malum, & consequenter non operatur difformiter ad rationem. Sed contra est: nam homo ex sola imaginatione faciens indifferens, non facit malum; & tamen non propterea operatur conformiter ad rationem. Unde ad sic operandum præter facere indifferens ex obiecto, ultra requiritur illud facere iuxta ordinem, seu regulam rationis; ut autem sic fiat, oportet fieri in ordine ad finem per rationem præscriptum, quo deficiente iam est malum, sicut & difforme rationi.

8 Et quia præcipua difficultas in ratione D. Thomæ salvanda, stat in eo, quod non declarat, unde proveniat hoc debitum, seu obligatio apponendi honestum finem cuilibet actioni, ab homine procedente deliberativè, seu medio consilio, & ratione, ad id probandum secundò fundatur nostra resolutio, & præcedens fundamentum confirmatur: namquè omne agens agit propter finem, ut est commune axioma; his autem finis debet proportionari naturis rerum, utpotè diversis naturis iuxta diversas inclinationes diversi assignantur fines; proprius autem finis naturæ rationalis prout ab alijs naturis distinctæ, non est alter præter bonum consonum rationi. Hac enim consonantia præcissa, iam non consideratur ut finis naturæ rationalis formaliter ut talis, sed illius secundum gradus communes ei, & alijs animalibus. Ex propria ergò natura, quatenus rationali tenetur homo, si ut rationalis operetur, operari propter finem consonum rationi. Cum ergo actus secundum se, & ex suo obiecto non habet finem, consonum rationi, ut illud attingat ut homo, & ut rationalis est, non potest non adinvenire alium finem.

vnde cohonestetur, seu fiat consonus rationi, ita ut si illum ut sic non eliciat, sed purè secundum indifferentiam, quam habet ex se, iam homo illum non exerceat, ut homo, sed solum ut animal, videlicet ex imaginatione aliqua, sed non rationabiliter. Hinc, quia voluntas est appetitus rationalis, iamò liberum arbitrium ex voluntate, & ratione coalescat, & ei convenit agere propter finem, talis finis est bonum rationis, in quaeritur homo, si ut talis operetur, ut motus a se: id est se ipsum ordinando per rationem in finem. Et hinc homo, ut homo operatur semper ut agens morale, & consequenter non potest finem respicere, nisi ut intra genus moris; est autem intra genus moris, quatenus conformis, vel difformis regulis morum: id est rationi præscribenti modum, vel finem operationis; unde tandem sequitur non posse hominem ut talem elicere operationem, secundum indifferentiam omnimodam ad rationem, sed tenetur ei apponere finem rectum, quo in casu est determinate bona moraliter, & si ab eo deficit, moraliter mala.

9 Vnde patet frivolam esse responsionem eorum, qui dicunt hominem non teneri querere finem suum in operando, id est finem illius ut homo est, sed sufficit, si querat finem suum, ut animal est. Et sic quamvis sistat in bono illius ut animal est, non propterea peccat. Patet, inquam: namque ut dixi, diversis naturis diversi fines correspondet, sicut & diversis potentijs, quælibet enim potentia operatur secundum rationem sui obiecti; ut ait D. Thomas supra, q. 1. art. 1. ergò facultati sensitivæ diversus finis correspondet ab eo, qui correspondet facultati rationali, sicut & po-
ten-

tentiæ appetitivæ animalis diversus finis correspõdet, ac potètiæ appetitivæ rationali, quæ est voluntas: hinc finis proprius facultatis sènsitivæ hominis cõmunis est brutis. Implicatoriũ ergõ est, quod homo, vt homo quærat finẽ, quatenus formaliter propriũ animalis, vt animal est.

10 Allucinatio autem respondentis in eo consistit, quod non distinguit inter id, quod appetitur, & rationem sub qua appetitur. Ea enim omnia, quæ cadunt sub appetitu sensitivo, immò naturali, voluntas etiam appetit, propterea que dicitur appetitus totius suppositi: quippè sequitur rationem, quæ homini inest propter directionem illius: hinc voluntas appetit videre, quod naturaliter appetit potentia visiva, sed non eadem ratione, vtpotè appetitus naturalis, & determinatus, qui sequitur naturam ipsius, & idem est de audire, & intelligere. Paritèr ergõ appetit omnia, quæ appetitus sensitivus appetit, sed nõ eadẽ ratione, quippe appetitus sènsitivus sequitur formam apprehensam per sensum, & sic omnia appetit, quatenus convenientia naturæ sensitivæ. Ea ergõ omnia appetit voluntas, sed quatenus appetitus rationalis, qui solũ sequitur formam intelligibilem, seu apprehensam per intellectum: immò, quia hæc forma est indeterminata, & indifferens, vtpote intellectus potest omnium rerum speciebus actuari, ideò est appetitus univèrsalis, qui potest omnia, quæ apprehendi vt bona, et si mala sint, & nociva appetere. Ratio ergõ, sub qua voluntas, seu homo, vt homo pensam appetit omnia prædicta, est quatenus convenientia sunt naturæ rationali: id est sub ordine debito rationi, seu cõmensuratione cum illa, à quo, vel à qua si deficiat

peccat, utpote contra finem proprium naturæ rationalis. Concedimus ergo hominem, ut hominem, quæ-
rere, seu appetere etiam finem illius, ut animal, sed ly-
vi reduplicante rationem quæ appetitam, non verò
rationem sub qua, aliter ut homo haberet eundem
formaliter finem, ac ut animal, & esset confundere ap-
petitum animale cum rationali, & idem esset ho-
minem appetere, ac appetere ut hominem.

III Tercio fundatur nostra resolutio,
& præcedentia fundamenta confirmantur ratione etiã
D. Thomæ, quæst. 2. de Malo, art. 5. ubi postquam
actus ex specie sua bonos, vel malos, vel indifferen-
tes distinguit, loquendo de actu in singulari, sic ait:
*Si loquamur de actu morali secundum inãviduum, necessè
est, quod sit bonus, vel malus propter aliquam circum-
stantiam, non enim potest contingere, quod actus singula-
ris sine circumstantia fiat, quæ ipsum rectum faciat, vel
indirectum. Si enim fiat quodcumque, quando oportet, &
ubi oportet, & sicut oportet, huiusmodi actus est ordinatus,
& bonus; si verò aliquid eorum deficiat, actus est indi-
rectus, & malus. Et hoc maximè considerari potest in cir-
cumstantia finis, quod enim sit propter iustam necessita-
tem, vel propter piam utilitatem, laudabiliter sit, & bo-
nus est actus; quod verò caret iusta necessitate, & pia utili-
tate, otiosum reputatur, ut Gregorius dicit: otiosum autem
verbum est peccatum, & multo magis factum: dicitur enim
Matthæi. 12. omne verbum otiosum, quod locuti fuerim ho-
mines, reddent de eorum rationem.*

IV Quod fundamentum licet coincidat
cum præcedentibus, in alia forma sic proponitur: actus
secundum suam speciem indifferens vel fit in individuo

secundum circumstantiam debitam; nempe quando oportet, & ubi oportet; & sicut oportet; & pariter vel fit propter iustam necessitatem, & piam utilitatem, vel non fit? Si primum? talis actus est moraliter bonus: si secundum? est moraliter malus: ergo implicat actus in individuo, qui non fit moraliter bonus, vel malus. Consequentia patet, maior est evidens, quia illa disiunctiva est inter opposita immediata, utpotè opposita contradictoriè, scilicet per hoc, quod est secundum quod oportet, & non secundum quod oportet, probatio est D. Thomæ ibi: minor verò, in qua est difficultas, quoad primam partem est nota, namque quidquid fit; quin oporteat, quando non oportet, & sicut non oportet, sive quidquid fit sine iusta necessitate, vel pia utilitate, otiosum reputatur; sed omne otiosum est moraliter malum: ergo. Maior videtur nota ex terminis: neque enim potest otiositas aptius explicari, seu definiri, nisi per hoc, quod fiat aliquid absque necessitate, vel utilitate, sicut & quando non oportet, nec ubi non oportet, nec sicut oportet. Minor verò constat ex Mattheo: si enim verbum otiosum est moraliter malum, aliàs de eo non esset reddenda ratio in die iudicij, quanto magis factum otiosum?

13

Hoc fundamentum ita ex terminis clarum confundere intendunt adversarij pluribus modis, & primò aliqui apud Patrem Oviedo, ut se ab hac difficultate expediant; concedunt verbum otiosum esse peccatum, secus tamen factum otiosum. Sed hæc responsio refutatur ex terminis, nam ex defectu earundem circumstantiarum; verbum dicitur otiosum, ac dicitur otiosum factum, si enim verbum fit otiosum,

Bbb

quia

quã profertur, quin oporteat, vel sine necessitate, seu utilitate, pariter ex defectu earundem circumstantiarum factum redditur otiosum: non ergo est, cur verbum otiosum peccatum sit, & non factum otiosum: immo factum aggravat verbum, qua ratione D. Thomas ait: quod si verbum otiosum est peccatum, multo magis factum. Et Divus Hieronymus in Psalmum 16. ait: *Si de verbis otiosis redditur ratio, quanto magis de operibus.*

14. Alij autem inter verbum otiosum, & otiosum factum nullam disparitatem inveniunt, negant tamen verbum otiosum esse peccatum, & ad locum Matthei respondet Vazquez Christum verbum otiosum usurpasse pro verbo nocivo, detractivo, mendoso, aut calumnioso, quod ei videtur colligi ex verbis præcedentibus, quæ dixerat Christus: *Progenies viperarum quomodo potestis bona loqui, cum sitis mali, ex abundantia enim cordis os loquitur: & deinde subdit: Dico autem vobis, quoniam omne verbum otiosum, quod locuti fuerint homines, reddent de eo rationem in die iudicij.* Sed præterquam quod sensus legitimus verborum Christi fuit: quod si de verbis otiosis reddenda est ratio in die iudicij, quanto magis de verbis detractorijs, & calumnatorijs, quibus Pharisei Christi miraculum calumniati fuerant dicentes: *In Belebuls Principe Dæmoniorum hic eijcit demonia.* Præter hoc, inquam, verbum otiosum, & nedum detractorium, vel huiusmodi esse peccatum, de quo reddenda est ratio in die iudicij, constat ex Sanctis Patribus super locum citatum Matthei; vbi dicunt: Christum nomine verbi otiosi intelligere verba carentia rationabili utilitate, sic Hieronymus

mus ibi: *Verbum otiosum est, quod sine utilitate, & loquen-
tis dicitur, & audientis. Pariter Hilarius ibi: Verbum
otiosum appellat ineptum, & inutile dictum. Beda etiam
ibi: Verbum otiosum appellat superfluum locutionem. Titel-
manus etiam ibi nomine verbi otiosi intelligit, verbum
vanum, & inutile. Abulensis etiam ibi quæst. 77. ver-
bum otiosum est, quod nulli proficit, nec nulli noceat.*
Ac tandem Gregorius citatus à D. Thoma verbum
otiosum appellat, *quod caret iusta necessitate, & p̄a
utilitate. Sed clarius lib. 3. Dialogi cap. 15. Petro suo
Diacono interroganti, quid, si homo non fortasè ex
malitia, sed ex linguæ in curia, maledictionis verbum
iaculatur in proximum? Respondet Gregorius: si apud
districtum iudicem, Petre, otiosus sermo reprehenditur, quan-
to magis, & noxius? Pensa ergò, quantum sit damnabilis,
qui à malitia non vacat, si & ille sermo pœnalis est, quæ
bonitate utilitatis vacat. Ubi distinguit inter sermonem
noxium, & inutilem. seu otiosum, & utrumque asse-
rit esse pœnalem, & damnabilem. Quis ergò non mi-
retur Vazquez sic interpretare verba Christi, quod no-
mine verbi otiosi intelligeret verbum nocivum, seu de-
tractivum, vel calumniosum.*

15 His convictus Pater Oviedo, vt ar-
gumento satisfaciatur, negat opera indifferentia otiosa
esse, àc proinde esse peccata, namque hæc deserviunt
ad naturæ levamen, propter quod efficiuntur, àc proin-
dè non possunt dici inutilia, infructuosa, & superflua,
quæ propriè dicuntur otiosa. Quæ sequitur Ioannem
Sanchez in Selectis diffinientem verbum otiosum esse,
quod nec ob commoditatē aliquā naturæ, nec ob hones-
tā causam profertur. Undè etiam si nullam cōtineat ho-

nestatem, dum ob aliquam naturę commoditatem fiat; otiosum non est. Sed hic modus dicendi se ipsum falsificat; namque si operatio aliqua fit ob commoditatem naturę, seu naturę levamen, iam fit ob finem consonum rationi, si fortę talis commoditas, seu levamen sit in medio, in quo consistit virtus. Nec enim excluditur à fine honesto per hoc, quod sit bonum phisicum, seu naturale, quia hoc bonum, si sit in medio, adhuc appetit voluntas conformitèr ad rationem, seu ad regulas morum, vt patet ex dictis. Et sic iam non verificatur opus illud, esse indifferens. Quod si intendat hæc doctrina, quod quis operetur ob commoditatem naturę ibi sistendo, seu præciso ordine ad finem rationis, iam non est actus voluntatis, seu humanus, vel moralis, sed purè phisicus, seu actus appetitus sensitivi; immò in illa linea adhuc non est indifferens, sed determinatus, sicut & elicitus propter finem determinatum naturę sensitivę. Quod & vigerur: namque vel otiosum definitum à Patribus est, quod sit sine utilitate per ordinem ad rationem, vel non? Si hoc secundum? Actus ille non solum non erit otiosus, verum nec indifferens: vtpotè citra finem rationis habet suum finem determinatum: Si primum? Erit quidè indifferens, sed otiosus, vtpotè sine utilitate per ordinem ad finem rationis. Manifesta ergò implicancia est in eo, quod actus aliquis sit indifferens in aliqua linea, & quod in ea non sit otiosus; nam si indifferens: ergò sine utilitate, si sine utilitate: ergò otiosus; vel diffinitio tradita à Sanctis Patribus non est bona. Et quidem Sanctos Patres loqui de actu otioso excludente utilitatem honestam, quæ est propria virtutis, nulli est dubium; vtpotè

tè de hac sola otiositate loquitur Christus: hanc autem honestatem desumi ex ordine ad finem honestū, etiam extra dubium est, finem etiam honestum esse finem rationis, non minus est certum. Tandem ergò indifferens hic, & nunc sine ordine ad finem rationis otiosum est, & inhonestum.

16 Nunc iā Pater Arriaga alia via media procedit nempè prædictū actum indifferentē otiosum esse, negat tamen omne otiosū esse malum, sed solū quod caret honesta utilitate, & naturali, & phisica. Et hoc est, de quo loquitur Christus: actus autem indifferens, quamvis otiosus, malus non est, quia licet careat utilitate honesta, non tamen phisica, & naturali: etenim dum quis dicit alteri: ambulemus parum, vt frigus pellamus, vel lava faciem, quam habes maculatam, verba indifferentia profert; vt potè nec bona, nec mala: & tamen nullus Patrum dicit ista adducenda in iudicio, vt puniantur. Hic etiam modus dicendi impugnatur ex terminis, & ex dictis: ex terminis quidem, namque etiam otiosum, de quo loquitur Christus, solū est otiosum, quia caret utilitate honesta, non verò phisica: quippè nullum est verbum, vel factum, quod non sit ens phisicum, cum quo bonitas phisica convertitur. Deindè iuxta Sanctos Patres verba otiosa adducenda sunt in iudicium, purè quia carent utilitate honesta: namque solū ex hoc capite sunt moralitèr mala, & peccata. Nec enim per carentiam bonitatis phisicæ, vel naturalis sunt moralitèr mala, sed duntaxat phisicè. Hinc verba illa prolata non erunt adducenda in iudicium, vt puniantur, quia vt in plurimum non sunt indifferencia, sed preferuntur eb finem honestum, &

conformem rationi; namque pellere frigus conforme est rationi, & pariter, quod alter lauet faciem immaculatam. Vnde huiusmodi verba communiter profertur ex fine honesto. Quod si fiant sine tali fine, nega adducenda non esse in iudicium, & non esse punianda, hoc que Sancti Patres testantur, ut patet ex dictis.

17

Immo ex hoc maxime confirmatur nostrum fundamentum: namque in die iudicij reddenda est ratio vniuersaliter de omnibus operibus, & cogitationibus; sed non nisi quia in individuo sunt moraliter bona, vel mala: ergo dabile non est opus, quod in individuo non sit moraliter bonum, vel malum. Consequentia patet. Minor etiam est certa: utpotè opera non sunt iudicanda, nisi ut præmientur, vel puniantur, præmiantur autem, quia bona moraliter, sicut & puniuntur, quia moraliter mala. Maior, in qua est difficultas, probatur primò ex Hieronymo Eccles. vltimò in fine, ubi ait: *Cum iudicij tempus aduenerit, quidquid à nobis gestum est, stabit secundum iudicem, & accipientem diu expectabit sententiam.* Notetur ly *quidquid*, ubi vniuersaliter, & sine exceptione loquitur. Secundo, ex Sancto Ambrosio super illud 1. ad Corinthios 4. *Illuminabuntur abscondita tenebrarum*, pariter vniuersaliter de omni operatione ait: *In die iudicij nihil oculum erit eorum, que gesta, & cogitata sunt: omnia enim nuda, & aperta erunt in die iudicij.* Hoc ipsum significat Isaias vltimo illis verbis: *Ego enim opera eorum, & cogitationes eorum venio, ut congregent.* Et explicat Hieronymus: *Intelligit vniuersaliter de omni opere, & cogitatione, qua congreganda erunt in die iudicij, & iudican-*
da

da à Iusto Iudice : utrum accusset , an defendat nos , ut dicitur ad Romanos 2. Opus autem in individuo indifferens , nec nos accusaret , nec defenderet. Idem videtur significari verbis Apostoli 2. ad Corinthios 5. illis verbis : Omnes nos manifestari oportet ante tribunal Domini nostri Iesu Christi , ut referat unusquisque propria corporis , prout gessit. Notetur ly prout gessit , quod significat operare lara ad finem bonum , vel malum , ac si sine tali fine non possint fieri , vndè immediatè subdit : sive bonum , sive malum , quæ est veluti consequentia à nobis illata.

18

Quartò fundatur nostra resolutio ab inconvenientibus , quæ sequuntur ex opposita sententia. Primum est ; sequi aliquem posse velle laudem , seu gloriam absque fine honesto , & non peccare : hoc est plus quam falsum : ergò. Maior constat : namque appetere gloriam ex suo obiecto est indifferens : namq; potest eam velle ex debito fine , puta ad honorem Dei , & proximi salutem , quo in sensu dicitur Marthei 5. *Luceat lux vestra coram hominibus , ut videant opera vestra bona , & glorificent Patrem vestrum , qui in Cælis est.* Paritèr eam potest velle ex fine inhonesto , iuxta illud Psalmi : *Ut quid diligitis vanitatem , & queritis mendacium ?* Si ergò opus indifferens ex obiecto potest in individuo exerceri sine fine honesto , vel inhonesto , paritèr poterit quis iactari de bono opere , gloriam que querere , seu laudem ab hominibus sine aliquo ex illo duplici fine. Minor verò hoc esse plus quam falsum probatur : nam appetitus gloriæ sine fine honesto ex terminis est appetitus innanis , & vacuus ; vndè Sanctus Maximus super illud Apostoli : *Nollite fieri innanis gloriæ cupidi , habet : ienane est enim , & vacuum quidquid nullius*

nullius ponderis, aut virtutis firmitate consistit innane est, quod cum seculo prætereunte deficiens ad vitam non transeat eternam. Hinc Apostolus ait: *Qui gloriatur, in Domino gloriatur.* Quæ verba sonant præceptum gloriantis solum in Deo, vel in nobis propter Deum. Hinc D. Thomas 2. 2. quæst. 132. ad 3. sic habet: *Dicendum, quod ad perfectionem hominis pertinet, quod ipse cognoscat, sed quod ipse ab alijs cognoscatur, non pertinet ad eius perfectionem. Potest enim appeti in quantum est utile ad aliquid, vel ad hoc, quod Deus ab hominibus glorificetur, vel ad hoc, quod homines proficiant ex bono, quod in alio cognoscunt, vel ex hoc, quod ipse homo, quæ in se cognoscit per testimonium laudis alienæ studiat in eis perseverare, & ad meliora proficere. Et secundum hoc laudabile est, quod curam habeat aliquis de bono nomine, & quod provideat bona coram Deo, & hominibus. Non tamen, quod in hominum laude innaniter delectetur.* Hæc D. Thomas. Ex quibus patet non dari medium inter innaniter velle, seu appetere gloriam, seu laudem, vel eam appetere fructuosè, seu in gloriam Dei, & utilitatem proximi, sed per idem esse gloriam querere, & appetere sine fine honesto, ac eam appetere, seu in ea delectari innaniter, vel in vanum. Patet autem ex terminis: quod innaniter appetere gloriam est moraliter malum, & peccatum: ergò.

19 Secundum inconveniens, quod sequitur ex opposita sententia, est Deum non habere maiorem curam, seu providentiam de aliquibus actibus liberis, & moralibus hominum, quam de actibus brutorum; consequens est falsum: ergò. Sequela patet, namque iuxta oppositam sententiam de illis acti-

actibus liberis in individuo indifferentibus solum Deus habet providentiam pertinentem ad ordinem naturæ sine vilo ordine ad rationem, sed hanc eandem providentiam habet de actibus brutorum: ergo. Minor verò probatur: namque in omnibus actibus liberis, seu moralibus excedit homo actus omnium brutorum: ergo illi actus liberi subiacent speciali providentiæ Dei supra providentiam de actibus brutorum. Antecedens patet: namque actus liberi, & morales subduntur dominio hominis; actus autem brutorum non sic eorum dominio subduntur: excedit ergo homo in omnibus actibus liberis, & moralibus actus omnium brutorum. Consequentia verò probatur primò ex terminis: namque providentia Dei est maior, vel minor iuxta perfectiores, vel imperfectiores actus, de quibus providet, hinc 1. ad Corinthios dicitur: *Nunquid de bobus cura est Deo?* Non quia de brutis Deus providentiam non habeat, sed ut significaret Deum habere specialiore providentiam de homine, ex quo liberè, & cum dominio operatur. Immò Divus Thomas 1. parte, quæst. 22. art. 1. ad 5. hanc specialem providentiam reducit in eum, quod homini imputatur aliquid ad culpam, & reddatur ei aliquid ut pœna, vel præmium; & quantum ad hoc ait Apostolum à bobus curam Dei remove. Si ergo dentur actus hominum liberi, & morales, nec boni, nec mali ita ut homini, nec imputentur ad culpam, vel ad meritum, pro quibus consequentè nec reddatur pœna, vel præmium, tales actus non subiacent speciali providentiæ Dei præ providentiâ, quam habet de actibus brutorum.

20

Tertium inconueniens est : quod admissis illis actibus indifferentibus in individuo, pariter possent dari habitus ita indifferentes, quod nec essent determinatè boni, vel mali; hoc est etiam falsum : ergò. Consequentia patet : & minor videtur certa, namque ut est commune axioma, habitus est determinatio potentiaë, quæ de se est indifferens, eamque perficit, sicut, & disponit, ut benè, vel malè operetur, quod & supponitur ex Arist. in Ethicis, qui habitus spectantes ad voluntatem dividit in bonos, vel malos, & ex D. Thoma, de Virtutibus, & vitijs, qui non recognoscit alios habitus præter virtuosos, & vitiosos. Sequela probatur ex communi principio, quod habitus generatur ex repetitione actuum; si ergò actus isti in individuo indifferentes repetantur, generabunt habitum, sed non nisi indifferentem, sicut & actus, ex quibus generatur, indifferentes sunt : ergò. Patet hæc minor : namque habitus ex hoc, quod tendit ad idem obiectum, ad quod tendit actus, est eiusdem speciei saltem subalternæ cum actu, qua ratione si actus sunt vitiosi, pariter habitus ex eis generatus est vitiosus, vel si sint virtuosos, erit virtuosus; pariter ergò si nec sint boni, vel mali, sed indifferentes, erit habitus, nec bonus, nec malus, sed indifferens.

21

Sed quidquid sit de eis, qui doctrinam Aristotelis in Ethicis parvipendunt, & è D. Thoma non curant, cum ex professo in præsentis oppositam intendant; aliqui hoc inconueniens degluciant dicentes etiam Thomistas teneri hoc inconueniens vitare, cum adhuc in individuo admittant actus
indif-

indifferentes, quantum est ex obiecto; vnde videtur etiam sequi dari habitus pariter ex obiecto indifferentes. Sed quidem nos dicimus actus in individuo esse indifferentes ex obiecto negativè, non verò positivè: id est ex obiecto non esse determinatè bonos, vel malos, sed solum ex circumstantiis: ergò quod sequitur, est habitum ex eis acquisitum esse determinatè bonum, vel malum, sed non quantum est ex obiecto, sed purè ex circumstantiis ipsorum actuum; absolutè tamen non est indifferens, sicut nec actus, ex quibus generatur, absolutè indifferentes sunt. Inconveniens autem, de quo loquimur, est predictos habitus omni ex parte, seu absolutè esse indifferentes, quia tunc non possent determinare, seu disponere potentiam, à tandem nec eam perficere, cum hæc æquè maneret indifferens post habitum, à ante eius acquisitionem. Nec valet, quod licet ille habitus non determinaret potentiam ad actum bonum, vel malum, eam determinaret ad actum indifferentem, sicut enim habitus determinatè bonus determinat potentiam ad actum bonum, quia habitu bono nemo malè utitur, & habitus malus eam determinat ad actum malum, quia habitu malo nemo utitur bene, ita habitus ille indifferens determinat potentiam ad actum indifferentem, quia habitu indifferenti potest quis indifferentè uti. Sed contra est, quod indifferens, ut indifferens non potest determinare: ergò implicat in terminis potentiam ex se indifferentem determinari per habitum indifferentem. Deindè illa determinatio se haberet ex additione ad ipsam potentiam: ergò per eam aliquid haberet potentia, quod non habet secundum se; àt per illum

habitum nil haberet præter eum, quod habet secundum se: quippè ex illo habitu solum, acquireret indifferentiam ad bonum, & malum, quam indifferentiam voluntas, secundum se, & essentialitèr importat: ergo. Dices, quod indifferentia voluntatis secundum se est nedum ad actum bonum, & malum, sed etiam ad actum in individuo indifferentem ad bonum, & malum; & sicut habitus bonus se habet ex additione ad potentiam, quia per eum redditur expedita, & facilis ad actum bonum elicendum, & similiter per habitum malum ad actum malum, quam expeditionem, & facilitatem non habet secundum se, paritèr habitus indifferens se habet ex additione ad potentiam, quia per eum pariformitèr redditur expedita, & facilis ad elicendum actum indifferentem. Sed contra est; quod actus indifferens ad bonum, & malum ex terminis correspondet potentia ex se indifferenti ad bonum, & malum: immò propterea in hac sententia voluntas potest in individuo elicere actum indifferentem ad bonum, & malum, quia voluntas ex se indifferens est ad bonum, & malum, quia ex hoc habet, quod dum non est præceptum de apponendo finem honestum, possit pro sua libertate sine peccato illum non ponere, quo in casu, nec est bonus, nec malus; si autem actus indifferens correspondet potentia ex se indifferenti ad bonum, & malum, chimericè præter indifferentiam ad bonum, & malum, ponitur indifferentia ad alterum extremum, quod nec est bonum, nec malum. Vndè relinquitur, quod sicut indifferentia potentia est duntaxat ad bonum, & malum, hæc indifferentia solum possit tolli per determinatio-

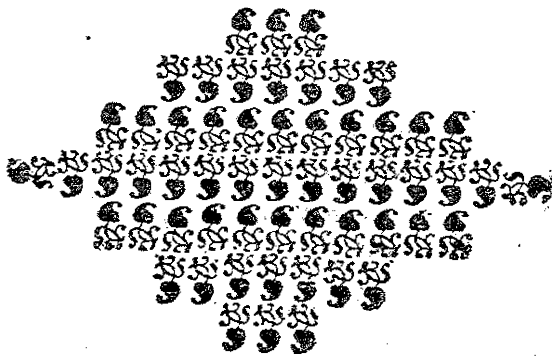
nem ad bonum, vel malum: chimericus ergò est habitus, qui eam non determinat ad bonum, vel ad malum, & consequenter, qui potentiam reddat expeditam ad faciliter eliciendos actus indifferentes. Tandem dices: quod ipse Philosophus in 3. Ethicorum, postquam docet, quod ex individualibus actibus causantur habitus conformes ipsis, statim addit in 4. aliquem habitum esse indifferentem, utpotè dicit de placidis, & prodigis, quod non sunt mali, cum tamen constet, quod non sunt boni, cum recedant à virtute. Sed hoc argumentum est Divi Thomæ in præsentia, cui respondet, quod Philosophus nomine mali intelligit idem, quod nocivum, & secundùm hoc dicit prodigium non esse malum, quia nulli alteri nocet, nisi sibi ipsi.

22 Tandem fundatur nostra resolutio auctoritate Augustini lib. 2. de Peccatorum meritis, & remissione, cap. 18. ante medium, ubi contra eos, qui dicebant bonam voluntatem Deo tantum esse tribuendam, quia bona voluntas esse non posset, nisi esset homo, in quo talis esset voluntas, probat alia speciali ratione Deo voluntatem bonam esse tribuendam, & postea hæc subdit: *Quis verò dubitet voluntatem nullo modo iustitiam diligentem, non modo esse malam, sed etiam pessimam voluntatem? Si ergò voluntas, aut bona est, aut mala, & utique malam non habemus à Deo, restat ut bonam habeamus ex Deo.* Ità urget adversarios hæc Augustini auctoritas, ut Uazquez succumbat, fatendo sententiam suam menti Augustini contradicere; utpotè expressè docet Au-
gust.

gustinus non dari medium inter voluntatem iustitiam
 diligere, vel non diligere, & quod si diligit, est bo-
 na, si verò non diligit, est mala, immò & pessima.
 Sed Pater Oviedo credit Augustinum sententiæ Vaz-
 quezij, quam ipse propugnat, nullatenus contradi-
 cere; quia verbis citatis non asserit non dari me-
 dium inter volitionem bonam, vel malam, sed in-
 ter voluntatem bonam, vel malam, quia voluntas,
 quæ nullo modo, vel nullo actu iustitiam diligit,
 non solum est mala, sed etiam pessima; quæ autem
 iustitiam diligit actibus præceptis, quod est à Deo, est
 voluntas bona, ac proinde à Deo habet esse bonam.
 Quibus benè componitur voluntatem aliàs bonam,
 vel malam aliqua opera exercere indifferentia, qui-
 bus nec bona, nec mala constituatur. Cuius opposi-
 tum, nec insinuat Augustinus. Quapropter nullo mo-
 do admittam, ait ille, tantum Doctorem nobis ad-
 versari, facilius enim ab hac sententia discederem,
 quam hoc admitterem. Hæc Oviedo. Sed Vazquez
 melius sentire, quam ipse explicavit, demonstratur
 evidenter ex contextu: namque Augustinus non
 loquitur de voluntate in actu primo, prout sic enim,
 nec est moralitèr bona, nec mala, sicut & indiffe-
 rens ad bonum, vel malum, sed loquitur de volun-
 tate prout ad actum secundum reducta, nempe ad
 dilectionem iustitiæ, vel non dilectionem illius: er-
 gò per idem est dicere non dari medium inter volun-
 tatem bonam, vel malam, ac non dari medium in-
 ter dilectionem iustitiæ, quæ eo ipso est bona, & in-
 ter non dilectionem illius, quæ eo ipso est mala.
 Hinc assumptum Augustini non est, quod voluntas
 nullo

nullo actu diligens iustitiam sit mala, & non à Deo, è contra verò, quæ actibus præceptis eam diligit. Sed quod intendit Augustinus est, quod voluntas hie, & nunc diligens iustitiam, eo ipso est bona, & à Deo, quæ verò ab hac dilectione hie; & nunc deficit, eo ipso est pessima, & non est à Deo: aliter voluntas, quæ vnico actu diligit iustitiam, & alio illam non diligit, esset adhuc tunc, cum non diligit à Deo; vt potè iam non verificatur, quod nullo actu, sed vnico duntaxat iustitiam non diligit.

* * *



OBI; CIVNTVR . ET

solvuntur argu-

menta.

23

P

RÆCIPVVM testimonium, quod adducit Vazquez contra Thomisticam sententiam, est ex Hieronymo, quæst. 11. inter alias Augustini, & apud Hieronymum, epist. 79. ubi ostendens Hieronymus Augustino observationem ceremoniarum nullo tempore licuisse post mortem Christi, quia tales sunt, ut salutem debeant afferre, si observentur, aut si non afferrent, sicut re ipsa post mortem Christi non attulerunt, debeant non observari, hæc statim addit: *Neque enim indifferentia sunt inter bonum, & malum, sicut Philosophi disputant, bonum est continentia, malum est luxuria; inter vitiumque indifferens, ambulare, diggerere alvi stercola, capitis naribus purgamenta proijcere, sputis reumata iacere: hoc nec bonum, nec malum est, si ve enim feceris, si ve non feceris, nec iniustitiam habebis, nec iniustitiam. Observare autem Regis ceremonias, non potest esse indifferens, sed aut bonum, aut malum est.* Hæc Hieronymus, ubi ex professione admittit actus indifferentes in individuo, qui nec sint boni, vel mali.

24

— Huic testimonio respondet Illustrissimus Araujo D. Hieronymum loqui de illis actibus,

bus, quantum est ex sua specie, & obiecto, quantum-
vis enim feceris, vel non feceris in singulari tales actus,
nec facies actum ex sua specie, & obiecto bonum,
& disponentem ad iustitiam, neque actum, qui ex sua
specie, & obiecto sit malus, & faciat te iniustum, licet
ille actus in singulari bonus, vel malus ex fine, vel
alijs circumstantijs sit. Eodem modo respondet Magis-
ter Ferre, & est interpretatio communis Thomistarum.
Mibi tamen ex contextu se offert interpretatio legitima,
namque ut patet ex dictis, intentum Hierony-
mi erat non dari indifferentiam in observantia cere-
moniarum post mortem Christi, quia tales sunt, ut
vel debeant afferre salutem, si observentur, vel si non
afferant, eo ipso sint prohibita; proinde que, vel de-
bent continere iustitiam, vel iniustitiam, constituere
que iustum, vel iniustum. Opera autem ibi relata
indifferentia sunt, quia sive feceris, sive non feceris;
nec iustitiam habent, nec iniustitiam, nec constituunt
iustum, nec iniustum: & hoc ideo, quia licet moraliter
bona sint, vel mala, sed intra genus naturæ, quibus
homo nihil conducens ad salutem animæ, vel ad
vitam æternam promeretur. Loquitur ergo Hierony-
mus de indifferentia illorum operum non ad bonum,
vel malum morale purè intra genus naturæ, sed ad
bonum, vel malum supernaturale, & intra genus gra-
tiæ, quo modo verificatur, quod nec iustitiam habent,
nec iniustitiam.

25

Secundò obijciunt testimonium
Scripturæ ex Ezechieli 20. ubi dicit Deus: *Ego dedi
eis præcepta non bona.* Et quidem si fuerunt data à
Deo, non erant mala: dantur ergo præcepta indi-

Ddd

vidua-

vidualia, nec bona, nec mala, quibus non possunt non correspondere actus individuales, nec boni, nec mali. Quod & confirmat Hieronymus ex 1. ad Corinthios 7. ubi dicitur: bonum esse homini mulierem non tangere, sed propter incontinentiam vnumquodque possidere vas suum, &c. Quod si hoc non fecerit, ait ille, nec bonum, nec malum faciet.

26. Ad hoc testimonium omnes tenentur respondere, quia nullus asserere potest præcepta data à Deo non fuisse bona, id est data à Deo in bonum, & salutem spiritualem hominis. Cur ergo dicuntur non bona? Planè, vel respectivè ad præcepta Evangelica, in sensu, in quo bonum imperfectum dicitur non bonum respectivè ad bonum perfectius: vel dicuntur non bona in sensu, in quo dicitur non bonum, quod est durum, & severum; illa autem præcepta erant dura, & severa, utpotè inferentia mortem non servantibus ea. Vel tandem dicuntur non bona in sensu interpretationis præcedentis ad testimonium Hieronymi; quia nempe non faciebant perfectam iustitiam, sicut scriptum est ad Hebræos 7. *Neminem ad perfectum adduxit lex.* Quæ triplex interpretatio est iuxta Sanctos Patres, quos brevitatis causa non refero. Et hinc patet ad confirmationem ex Hieronymo: namque intelligitur non esse bonum homini mulierem tangere: id est non esse irà perfectum, sicut & pudicitia, & virginitas, ut ipse se explicat in Apologia adversus Iovinianum.

27. Tertiò obijcies testimonium ex Nazianceno, oratione 3. contra Iulianum, qui admittit actum medium inter præmiabilem, & punibilem:

ergo inter bonum, & malum, siquidem actus bonus est præmiabilis, & malus est punibilis. Hic tangitur aliud dubium: an scilicet detur medium inter actum laudabilem, & vituperabilem, præmiabilem, vel punibilem. Et procedit sermo de actibus ordinis naturæ, namque de actibus supernaturalibus agitur in materia de Gratia. Et quidem Vega apud nostrum Araujo, lib. 6. in Concilium Trident. cap. 25. in fine putat, quod timor pœnæ, fuga mortis, & conservatio vitæ per cibum, & potum, & alij huiusmodi actus, nec sunt laudabiles, nec vituperabiles, præmiabiles, aut punibiles, quia solus actus perfectus habet istas condiciones, & illi actus sunt quidem boni; non tamen perfecti. Quæ sententia maximè fulcitur testimonio allato Nazianceni. Undè ei in hac sententia facillimè responderetur concedendo antecedens, & negando consequentiam, quia ut actus sit laudabilis, vel præmiabilis, non sufficit esse bonum, sed ultra requiritur esse perfectum, & licet inter actum perfectum, & malum sit medium: nempe actus bonus imperfectus, secus tamen inter bonum, & malum.

28

Alij autem sentiunt magis conformitè ad nostram resolutionem, adhuc inter actus ordinis naturæ non dari medium inter actum laudabilem, & vituperabilem, præmiabilem, aut punibilem, sicut nec inter actum bonum, & malum, quia secundum Divum Thomam infra quæst. 21. per totam, esse laudabile, & præmiabile est passio consequens opus bonum, sicut actum malum sequitur esse vituperabilem, & punibilem. Deindè, ut diximus in 4. fundamento ab inconvenienti secundo, actus liberi cadunt

sub specialiori Dei providentia, quam cadunt actus
brutorum; sed ut patet ex loco ibi adducto ex Divo
Thoma illa specialis Dei providentia consistit in eo,
quod actus liberos ordinet ad poenam, vel in præ-
mium: ergo. Deinde, ut diximus in tertio funda-
mento, illi actus iudicabuntur in die iudicij; sed non
nisi ut præmientur, vel puniantur: ergo Tandem ac-
tus liberi ordinis gratiæ, si sint boni, quamvis non
sint perfecti, sunt præmiabiles, sicut & meritorij vi-
tæ æternæ: ergo & pariter actus ordinis naturæ, quia
ut ait D. Thomas, dist. 40. quæst. 1. art. 5. eadem est
proportio inter actus naturales, & præmium natura-
le, quæ est inter actus supernaturales, & præmium
supernaturale. In hac ergo sententia dicendum est me-
dium assignatum à Nazianceno esse inter actum lau-
dabilem, seu dignum præmio, non qualibet laude,
seu præmio, sed laude, & præmio correspondenti
operibus egregijs, & heroicis; inter hanc enim lau-
dem, vel dignitatem, & esse peccatorem dignum su-
plicio datur medium; namque non sequitur: non est
peccator, & dignus supplicio: ergo est dignus lau-
de, seu præmio, loquendo de illa laude, & dignita-
te, quæ est propria virorum eximie sanctitatis, & cu-
ius opera sunt heroica, & egregia, licet semper sit
laudabilis ea dignitate præmij, quæ correspondet ope-
ribus bonis, quæ fiunt secundum vires humanas. Hoc
enim intendit duntaxat Naziancenus, ut patet ex
contextu: quod debemus nos continere intra fines
humanarum virium, & satis est, quod opera virtutum
rectè gerantur.

mento communi: namque dantur actus indifferentes secundum speciem: ergo in individuo: utpotè quod convenit alicui secundum suam speciem, non potest non ei convenire in omni suo individuo. Ad hoc patet ex dictis in principio dubij; illud principium intelligi de eo, quod cōvenit secundū speciem positivè, secus verò de eo, quod cōvenit secundum speciem negativè, seu præcisivè, positivè tamen non repugnat. Aliter actus indifferens secundum suam speciem non posset esse moralitèr bonus, nec malus absolutè, quia nec esset in finem honestum, vel inhonestum ordinabilis, cuius oppositum experimur: potest enim ei secundum individuum convenire, quod ei secundum speciem non convenit, sicut homini convenit esse moralitèr bonum, vel malum in individuo, & non secundum speciem, & paritèr esse album, vel nigrum, & plura accidentia, quæ licèt secundum speciem positivè non conveniant, ei tamen secundum speciem positivè non repugnant. Et sic quamvis actus in individuo at-
tento obiecto, seu propria illius specie non sit moralitèr bonus, vel malus, non propterea sequitur non esse bonum, vel malum aliundè, seu ex alijs principijs: nempe ex circumstantijs, & præcipuè ex circumstantia finis, alitèr nedum ei secundum speciem non conveniret, verum & repugnaret.

30 Sed opponit Pater Oviedo; quod vel illa circumstantia ponitur ex parte obiecti, vel ex parte actus? Si ex parte obiecti? Eo ipso illa circumstantia transit in obiectum, & sic non manet ex illo indifferens, sed determinatus. Si autem ex parte actus? Iam ille relinquitur solum respiciens suum obiectum

secundum se, ac proinde cum omni indifferentia. Sed responderetur, quod illa circumstantia ponitur ex parte obiecti: vrpote hoc est, quod ordinatur in finem bonum, sed non vt ei intrinseca, & essentialis: id est ab eo exacta, & ei debita, sed vt extrinseca, & accidentalis: id est vt ei non repugnans hic, & nunc ex intentione operantis ordinari in finem honestum. Quod si instes: hinc solum probari, quod tale obiectum sit permissivè ordinabile in finem bonum, non tamen, quod operans teneatur eum sic ordinare. Respondeo ex saepius dictis: quod licet obiectum secundum se non petat sic ordinari, agens tamen ex hoc ipso, quod rationalis est, seu medio consilio, & ratione eum attingit, tenetur, & debet eum sic ordinare. Sed dices: ergo iam illa circumstantia refunditur in obiectum, quatenus attingibile ab agente rationali vt rationalis est; vnde sequitur, quod ille actus hic, & nunc, seu vt elicitus ab agente rationali non sit adhuc ex obiecto indifferens. Sed concedo antecedens, & nego sequelam: namque ex quo aliquid alicui conveniat essentialiter facta aliqua reduplicatione, non inde infertur ei convenire essentialiter absolute. Homo enim vt albus est reduplicativè, essentialiter est coloratus, non tamen absolute. Vnde semper relinquitur, quod licet illud obiectum reduplicativè, vt attingibile ab agente rationali petat essentialiter attingi in ordine ad bonum, absolute tamen est indifferens, quia secundum se est indifferens, vt sic, vel aliter attingatur, sicut & attingatur ab homine vt homo est, vel vt animal est. Et in hoc solo sensu affirmamus actum illum adhuc hic, & nunc esse ex obiecto indifferentem, id est ex obiec-

to secundum se non est determinatus, nec ab agente rationali petit, ut in finem honestum determinetur, licet sic determinetur, & petat determinari ex parte operantis, quando non ut animal, sed ut homo operatur.

31

Sed adhuc instat Pater Oviedo; quod obiectum esse indifferens non est posse terminare actum bonum, vel malum: hac enim ratione externa eleemosynæ largitio obiectum esset indifferens: sed tale esse, ut si secundum se terminet actum, neque illi bonitatem, vel malitiam impingat: ergo si hoc obiectum: *Frigus excutere, manus perfricando*, indifferens est, tale erit, ut si actus illud respiciat, neque actui bonitatem, aut malitiam impingat. Demus ergo de facto actum tale respicere obiectum, quod non implicat: ergo talis actus indifferens erit in actu secundo exercitus. Sed respondetur negando assumptum: neque enim aliud significant verba hæc: *Obiectum indifferens ad bonum, & malum*, quam posse terminare actum bonum, vel malum; sicut non est aliud hominem esse indifferentem ad bonum, vel malum, quam posse esse subiectum boni, vel mali; neque enim aliquid dicitur indifferens ad illud, quod non potest subiectivè subinduere, vel ab illo terminativè denominari. Exemplum que laborat in equivoco, namque largitio eleemosynæ secundum se est determinatè bona, quia ut patet ex D. Thoma secundum se includit aliquid conveniens rationi, ut est succurrere indigenti; obiectum autem, quod est excutere frigus perfricando manus, secundum se est indifferens; licet ergo largitio eleemosynæ possit terminare actum

malum, sed non attenda exigentia illius secundum se, sed tota indifferentia se tenet ex parte operantis, qui indifferenter potest uti illo obiecto, alias secundum se bono in ordine ad finem innanis gloriae. In nostro tamen casu obiectum secundum se est indifferens. Immo ex hoc confirmatur nostrum assertum: namque si non obstante, quod elargitio elemosynae sit secundum se bona, nihilominus est ordinabilis ad malum finem, quanto melius perfrictio manuum, quae secundum se non est determinate bona, sed indifferens? Hinc concedo obiectum esse secundum se indifferens, consistere in eo, quod si secundum se praecise terminet actum, nequeat actui bonitatem, vel malitiam impingere. Non tamen do actum talem sic posse respicere obiectum, si actus sit deliberatus, seu a ratione deliberativa procedens, licet illud sic possit respicere actus indeliberatus, seu procedens potius ex imaginatione quadam: quam distinctionem, nec in ore sumit Pater Oviedo.

32 Quinto obijcit Pater Oviedo fundamentum Vazquezij, & aliorum in apprehensione fundatum: haec opera frigus fricando manus excutere, & barbam scalpere, in individuo exercita, indifferentia esse suadet communis apprehensio, quis enim laude, vel vituperio affectit hominem, qui illa exercet? Aut quis quantumvis scrupulosus de eis operibus conscientiam peccati fecit? Profecto nullus. Quod signum est, neque in eis malitiam, aut bonitatem aliquam relucere. Suadet etiam haec opera esse indifferentia varietas opinandi ad defendendum huiusmodi opera in differentia non esse: aliqui asserunt esse honesta, & laude

faude digna; alij afferunt esse mala, & aliud è non honestetur; vtrumque autem difficile concipitur, quæ enim honestas potest reperiri in depellenda incommo-
 ditate, quàm bruta depellere contendunt? Vel quæ inhonestas, aut malitia in hac commoditate vitanda?
 Quam semper ferre, nimis arduum esset, & attentæ nos-
 tra fragilitate moralitèr impossibile?

33. Ecce argumentum fundatum in
 communi apprehensione sine mentione aliqua deli-
 berationis rationis, quam oportet homo in suis acti-
 bus adhibere, si semel ut rationalis operatur, in qua
 totum nostrum fundamentum consistit. Et quidem si
 illa opera ut in plurimum fiunt ex imaginatione, &
 non ex deliberatione, quid mirum, quod ea homi-
 nes parvi pendant, nec ea digna aliqua laudè, vel vi-
 tuperio reputent? Nec paritèr de eis conscientiam
 peccati faciant? Quod autem fiant ex honesto fine,
 vel inhonesto, homines non vident, quia solus Deus
 intuetur cor. Apud Deum ergò, si illa opera delibera-
 tè fiant, vel sunt digna laudè, vel vituperio, sicut &
 iudicanda ab ipso, ut præmiantur, vel puniantur. Et mi-
 ror modum loquendi istius Doctoris, namque si illa
 opera procedant indeliberatè, irà est quod nullum pro-
 fectò hominem sic operantem afficiat laudè, vel vitu-
 perio: utpotè prout sic non sunt intra genus moris. Si
 autem deliberatè procedant? Quomodo dicit *profectò
 nullus?* Cum sufficiat vnus pro mille, qui est Divus
 Thomas, qui ponendo exemplum in eisdem actioni-
 bus docet hominem, si ex deliberativa ratione eas
 exerceat, & non purè ex imaginatione, teneri eas or-
 dinare in honestum finem, & quod aliàs sunt vitiosa.

& iudicanda, & consequenter peccaminosa, quem sequuntur omnes Thomistæ. Isti non sunt *nullus*, nullus autem sunt, qui in hoc puncto ducuntur pura apprehensione, nec distinguunt inter deliberatè, vel imaginariò operari. Immo illa verba Scripturæ: *Septies in die cadit iustus*, quæ profectò procedunt de peccatis venialibus, in quibus melius operationibus verificari possunt, quam in eis, quæ versantur circa commoditatem naturæ, quam nempe non totaliter, vel ita recte vitant, seu depellant fragilitate naturæ depressi. Cum tamen deliberate in eis procedant. Pariter si nimis scrupulosi de eis conscientiam peccati faciunt, adhuc cum indeliberate procedunt, quomodo de eis conscientiam peccati non facient, si procedant deliberate? Et quis, quæso, homo timoratae conscientiae non confitetur de verbis otiosis ad cautelam, si forte in eis finè, quem debebat, nō appossuit. Verum quidè est, quod regulariter confessarij prudètes exigūt. præter illa confessa materiã aliam vitæ præteritæ, sed hoc idè est, quia difficile cognoscitur, an prædicta verba, vel facta procedat ex deliberata ratione, vel non, & siquidè alij prædictas menudèrias non cōfiteantur, est, vel quia sciūt esse materiã volūtariã, vel quia de eis propositū emendationis nō habet. Sciunt enim peccata venialia, quamvis materia sint volūtaria confessionis, ex suppositione, quod cōfiteantur, debere de eis tale propositū habere.

34 Sexto obijcit Pater Oviedo ex suo Vazquezio: quia si actus ex obiecto indifferens tantum esset malus ex eo, quod non ordinaretur in finem honestum, iam actus elicited ex obiecto indifferenti in se malus non esset, sed tantum esset mala ommissio

directe

directionis extrinsecæ circa tale obiectum, ac proinde, qui hos actus eliceret sine illa directione, peccaret non peccato commissionis, sed omissionis. Quod rursus explicat: si actus ex obiecto indifferens tantum haberet bonitatem, aut malitiam ex directione extrinseca, aut ex defectu directionis faciendi per alium actum, hic actus dirigendus formalitèr, ut elicitus, maneret indifferens, & tantum esset bonus, vel malus, ut imperatus malitia derivata ex directione, vel negatione directionis, eo modo, quo reliquæ actiones externæ bonitatem, vel malitiam habent ab actu voluntatis eam derivante. Deindè sicut actus virtutis ex suo obiecto honestus, & moralitèr bonus, imperatus ex pravo affectu retinet suam bonitatem moralem ex obiecto, quam habet ut elicitus à voluntate, & insuper ut imperatus habet extrinsecam malitiam ab imperante, sic actus ex obiecto indifferens, & malus, aut bonus ex directione extrinseca, aut ex negatione illius, ut elicitus retinebit suam moralem indifferentiam, & ut imperatus, erit extrinsecè malus: ergò dabitur actus indifferens in individuo.

35 Hæc est ultima consequentia, quam ex prædictis probationibus iste auctor cõtendit inferre. Quibus suo ordine satisfacimus. Et quidè ad primam concedimus, quod si actus ex obiecto indifferens tantum esset malus, ex eo, quod non ordinaretur in finem honestum, iam actus elicitus ex obiecto indifferenti in se malus non esset, sed est ex eo, quod tenderet in illud. Nego tamèn, quod tantum esset mala omisio directionis extrinsecæ circa tale obiectum.

sed etiam ipse actus cadens sub tali omissione; vnde & nego, quod qui hunc actum eliceret, peccaret non peccato commissionis, sed peccato omissionis. Namque supponendum est in omnium sententia, quod peccatum commissionis etiam importat omissionem malam directionis extrinsecæ: nempe carentiam rectitudinis debitæ rationi, vt est furari, siue illa carentia sit privatio: id est carentia rectitudinis debitæ ipsi actui, vt affirmant Thomistæ, siue sit simplex negatio, quatenus actus furti capax non est predictæ rectitudinis, seu passivæ directionis, vt communiter docent Iesuitæ cum suo Vazquezio. Semper tamen quia prohibitus, seu difformis legi, aut rationi est malus, vt affirmat ipse Oviedo. An verò præter hanc malitiam privativam, vel negativam importet malitiam aliam positivam, quæ est tendentia positiva in obiectum indebitum? De hoc est controversia inter Theologos, alij asserentes, solum de formali importare malitiam privativam, id est carentiam rectitudinis rationis, tendentiam que illam positivam in obiectum solum importari subtractivè: alij asserentes malitiam illam solum se habere resultantèr, seu de connotato ex parte obiecti, vtpotè indebiti; in recto verò importari tendentiam in obiectum indebitum, que positiva est. Ipse autem Pater Oviedo tenet peccatum commissionis non in carentia illa, seu omissione mala annexa actui prohibito, sed in positivo ipsius actus prohibiti consistere, dicè quia prohibitus, & contra legem, & rationem habeat annexam malitiam prædictam rectitudinis, seu directionis rationi debitæ. De quo latè dubio tertio de Peccatis,

ubi satis extensè opinionem Patris Oviedo expendimus. Hinc iuxta meam opinionem benè sequitur, actus est malus ex carentia rectitudinis debitæ; ergo peccatum commissionis consistit in privativo. In aliorum autem opinione non sequitur, quia illa malitia, seu carentia rectitudinis fundatur in tendentia positiva ad obiectum rationi dissonum, & propterea peccatum constitutum supponit. Ad propositum ergo cum in omnium sententia malitia illa, seu carentia debitæ rectitudinis reperitur etiam in peccato commissionis, & peccatum commissionis dicatur, vel quia in recto importat ipsum actum, vel quia illum importat subtractivè; peccatum verò omissionis sit potius carentia actus debiti; non benè inferitur actum illum ex obiecto indifferentem non esse peccatum commissionis, quia semper est verum, quod est actus carens prædicta rectitudine, seu passiva directione in finem debitum rationi, sive actus se habeat formalitè, sive subtractivè, & fundamentalitè.

36

Ad secundam probationem dicimus controversiam in præsentibus non procedere de actu, nisi ut elicitò à voluntate, vel ab eâ imperato. Ut enim elicitus ab alia potentia, sive externa, sive interna, non dubitamus respicere obiectum secundum se, & extra genus moris, proinde que ut indifferentis ad bonum, vel malum. E contra verò dicimus de ipso actu, ut elicitivè, vel imperativè procedente ab ipsa voluntate. Et quia denominatio actus ab homine elicti debet desumi ab eâ potentia, qua homo ut homo operatur, nempe à voluntate, idè licet verum sit, quod prædictus actus ex obiecto, vel potentia irrationali nō sit

fit determinatus, sed indifferens, absolute tamen, & simpliciter dicitur determinatus ad bonum, vel ad malum iuxta determinationem finis, propter quem voluntas operatur. Et ex his patet ad tertiam probationem: nempe quod actus ex imperio voluntatis ordinatus ad pravam finem absolute, & simpliciter, non retinet bonitatem, quam habet ex obiecto, nisi in sensu negativo: nempe ex obiecto secundum se non habere predictam malitiam, sed aliunde. Bonitas enim, quam petit habere ex obiecto, actualiter destruitur per pravam ordinem operantis; neque enim obiectum de se bonum, ut hic, & nunc ordinatum ad pravam finem, est bonum, sed malum, de quo dubio sequenti. Unde tandem patet consequentiam ex predictis probationibus illam non esse legitimam: utpote non probant actum positive indifferentem in individuo, sed pure negative, seu præcisive: id est ex obiecto non esse determinatum, quod supponimus.

37 Septimò obijcies: quod si actus ex obiecto indifferens aliquam haberet bonitatem, iam posset esse materia voti: immò materia præcepti, quod videretur ridiculum. Ita Arriaga. Sed hoc non urgere, fatetur Oviedo: namque ad hoc bene Montesinos respondet, consequentiam non esse legitimam, quia possunt esse impeditiva maioris boni, quæ opera ineptam voti materiam constituunt. Pariter ait non urgere, quod possint esse materia præcepti; nam ea, quæ sunt in se indifferentia, possunt intendi ex bono aliquo fine, ad quem ordinatur, ratione cuius materia præcepti constituantur. Et addit, quod gravia incommoda nature excutere, & non semper hominem intentum esse

in

in minimis depellendis, potest cadere, & defacto cadit sub præceptum. Hæc autem levia incommoda aliquando sustinere, aut excutere, nulla lege prohibitum est. Ita prædictus author, cui libenter subscribo.

38. Octavo obijcies: nostra fundamenta solum probare non posse per se dari actus indifferentes in individuo, non verò ex aliquo accidentis ergò nostra resolutio non est univèrsaliter vera. Probat antecedens: primo casu, quo quis se conformans opinioni contrariæ probabili: nempe hominem non teneri obiectis indifferentibus apponere finem honestum, illum non apponat; tunc enim ex vna parte, non peccat: vtpotè se accomodat opinioni probabili; deindè non benè operatur, siquidem obiectum ex se indifferens non amat ex fine honesto: ergò. Secundo: demus aliquem invincibiliter ignorare prædictam obligationem: tunc enim nec operaretur benè manus levando sine ordine ad debitum finem, nec operaretur malè propter ignorantiam invincibilem: ergò. Et quidè Pater Arriaga de se fatetur, quod quovsque hanc quætionem primo agitari audivit, nihil de tali obligatione cogitavit.

39. Sed fateor in hoc puncto sectatores nostræ sententiæ dividi: namque Pater Granadus, & Lorca, qui nobiscum sentiunt non dari actus indifferentes per se loquendo, affirmant eos posse dari per accidens, videlicet propter ignorantiam invincibilem, vel quia ducti opinione probabili opposita. Alij verò, & melius dicunt: quod aliud est, quod propter ignorantiam invincibilem, vel opinio-

nem illam probabilem non peccent, & aliud; quod non eliciant actum in re malum; actus quidem malus est in re, utpotè non ordinatus ad finem debitum; excusatur tamen à peccato propter illa duo. Ita Rua, Valencia, Montefinos, & Araujo, quos probabiliter quantum ad ignorantiam invincibilem sequitur Ferre, sic dicens: sed admittamus hanc ignorantiam invincibilem obligationis referèdi in Deum, sequitur àè ex hoc dari actus indifferentes in individuo, & in re? Minimè, solum enim sequitur operantem indifferentè excusari à culpa, non verò illum actum sic operatum indifferentem esse, siquidem in re ille actus in Deum non relatus carebit rectitudine sibi debita, vnde opus illud in re malum erit. Quis enim dicat: quod accessus Iacob ad uxorem suam non fuerit malus, quamvis ignorantia Iacob à culpa excusaverit? Ità Ferre hic §. 9.

40 Sed hunc modum dicendi non percipio, quia actum in re esse malum moralitèr, est esse in re peccatum; actus autem, qui in re peccatum est, non potest non subiectum denominare in re peccans, seu malè operans, neque enim dicitur in re peccans, seu malè operans; nisi quia elicit actum in re malum, & peccaminosum; actus enim in re malus, vel peccatum non est, ex quo purè ei deficiat ordo ad honestum finem, alitèr idem actus indifferens elicitivè duntaxat procedens ex imaginatione, & non ex voluntate, esset malus in re, & peccatum, cuius oppositum docet D. Thomas. Exigitur ergò ultra, quod carentia finis honesti imputetur ad culpam ei, qui finem honestum non apponit; quæ carentia imputari nō

potest ad culpam ei, qui indeliberatè procedit. Pari-
ter ergò cum carentia honesti finis imputari non possit
ad culpam ei, qui finem debitum non apponit propter
ignorantiam invincibilem, dicendum non est illum ac-
tum esse in re malum, seu peccaminosum; vndè etiam
infertur, quod accessus Iacob ad vxorè suam non fuerit
in re malus, seu peccaminosus.

41 Pater Salas opposita via docet il-
lum actum in eo casu esse moraliter bonum, quia quæ
sufficiunt ad auferendam malitiam ab actu, sufficiunt
ad bonitatem illi præstandam. Quod etiam à veritate
alienum iudico: namque indeliberatio, vt dixi, suffi-
cit ad auferendam malitiam ab actu; & tamen non
sufficit ad præstandam illi bonitatem. Præterquam
quod, qui sequitur opinionem probabilem oppositam,
non solum non apponit obiecto finem malum, verùm
nec finem bonum, vndè relinquit eum cum indiffe-
rentia, quam habet in se: ergò eo ipso non præstat illi
bonitatem aliquam, nisi ad summum negativam,
quæ potius non malitia, quam bonitas dicitur.

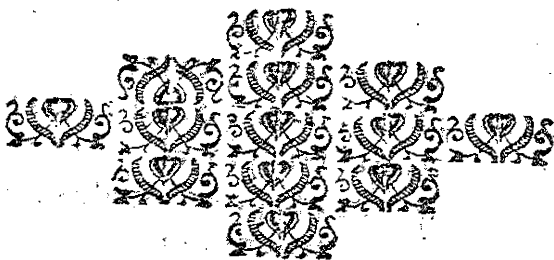
42 Melius ergò quantum ad probabi-
litem opinionis oppositæ dicitur, vel eam non pos-
se sequi in conspectu probabilioris, hanc que esse sen-
tentiam D. Thomæ, cui ex diametro opponitur sen-
tentia Scoti, & Vazquezij, vt omnes, & ipsi fatentur,
nec in hoc immorari nos oportet. Deindè quidquid
sit, àn sit probabilior, vel in conspectu probabilioris
possit sequi sententia probabilis, dummodo sit certò
probabilis, dico indè solum sequi, quod qui hanc sen-
tentiam probabilem sequuntur, possint sine peccato
actus indifferentes elicere. Nos tamen, qui opposi-

tum sentimus, dicimus non posse, sed si sine fine honesto eliciunt, peccant. Est tamen valdè notandum non esse idem nos asserere sententiam oppositam esse aliàs probabilem, ac esse hic, & nunc probabilem. Licet enim ex auctoritate Doctorum demus eam aliàs esse probabilem, nos tamen hic, & nunc, nedùm propter auctoritatem Doctorum, quæ intensivè, & extensivè excedit auctoritatem Doctorum oppositæ sententiæ, sed etiam propter fundamenta tam solida, & quæ penitus intellectum convincunt, & assertum evidenter demonstrant, dicimus hic, & nunc sententiam oppositam, nedùm non esse probabilem, verùm & falsissimam; consequenter que hic, & nunc sentimus hominem ut hominem debere apponere actibus deliberatis finem honestum, quod si non ponat, peccat. Cuius oppositum & ipsi docent, sed an potiori ratione, ipsi viderint, & zelo veritatis consulant. Undè absolute ad argumentum debemus distinguere: opposita sententia est probabilis hic, & nunc, nego, aliàs transeat.

43

Quantum autem ad ignorantiam invincibilem censeo talem ignorantiam nō debere admitti, vel debet admitti circa rationalitatem hominis in homine, qui rationabiliter operatur. Si enim hoc cognoscit homo, eo ipso non potest non cognoscere, quod si ut talis operatur, tenetur sequi ductum rationis, seu operari conformiter ad rationem, quærendo finem proprium illius, qui est bonum ei consonum, seu honestum. Quis enim homo ratione pollens non scit se discernere ab alijs animalibus? Quis consequenter ignorat, seu ignorare potest discretionem consistere in

eo, quod homo operatur propter finem, se per rationem ordinando in finem? Quis ergo ignorare potest, quod si ut rationalis operetur, & non ut animal, teneatur operari propter finem, seu bonum rationis? Hoc quidem cognoscitur lumine naturæ, sicut lumine naturæ cognoscitur hominem esse animal rationale. Et hoc ipsum his, vel alijs terminis, seu in substantia, & in exercitio cognovit Pater Arriaga, antequam quaestionem illam agitari audisset, licet non in modo, & figura, qua agitatur à Theologis. Si namque ei fieret interrogatio: quid est operari ut hominem, responderet, quod est operari rationabiliter, & si rursus ei interrogaretur tunc: quid est operari rationabiliter, utique responderet, quod est operari ductus ratione, & si tandem ei interrogaretur, quid est operari ductus ratione, profectò responderet, quod est operari iuxta ordinem præscriptum à ratione, quod est in summa teneri operari propter finem rationis, si semel ut homo, & rationalis operatur, & quod si ab hoc fine deficiat, eo ipso operatur difformiter ad illam, & consequenter peccat.



DUBIUM II.

VTRVM STANDO
doctrinæ Divi Thomæ possit
idem numero actus simul esse
bonus, & malus moralitèr
ex diverso prin-
cipio.

DICIMVS stando doctrinæ D. Tho-
mæ, quia ferè totum dissidium
stat in investiganda illius men-
te, quatenus in diversis locis
videtur inclinari in vnam, & alteram partem. Suppo-
nimus que vnum numero actum posse successivè esse
bonum, & malum moralitèr, cuius exemplum ponit
D. Thomas hic quæst. 20. art. 6. ad 1. & in alijs locis,
in motu continuo, qui eo ipso est vnus numero, &
potest esse modo bonus, & postea malus: vt si aliquis
continuò ad Ecclesiam vadens, primò intendat servi-
tium Dei, & deindè innanem gloriam. An verò tunc
per-

permaneat idem moralitèr, patebit ex sequentibus. Inquiritur ergò, utrùm idem numero actus possit nedùm successivè, verùm & simul esse bonus, & malus moralitèr ex diverso principio: id est bonus ex obiecto, & malus ex fine, vel alia circumstantia. Communiter que ponitur exemplum in eo, qui elargitur eleemosynam, vel ieiunat propter innanè gloriam. Pro quo est etiam notandum ex D. Thoma hic q. 16. art. 6. quod actus humanus, seu moralis est duplex: alter interior, & alter exterior: interior est actus humanus elicitive à voluntate proveniens; exterior verò solùm ab ea proveniens imperativè, elicitive verò à potètia externa. Undè sequitur, quod ipse actus exterior habens pro obiecto materiam, circa quam versatur, est obiectum actus interioris, sicut imperatus ab ipso; undè sicut solùm obiective est voluntarius, solùm obiective est moralis, & non elicitive, id est præscindendo ab imperio voluntatis. Cum ergò ponimus exemplum in ieiunio, vel elargitione eleemosynæ, qui actus exteriores sunt, loquimur de illis, ut obiective morales sunt: nempe ut obiecta sunt imperij voluntatis. Undè per idem est, ac inquirere: àn actus interior voluntatis ordinans, seu imperans ieiunium in pravum finem, sit bonus moraliter ea parte, qua respicit ieiunium, & malus ea parte, qua respicit pravum finem, seu indebitam circumstantiam. Et paritèr àn actus exterior imperatus à voluntate sit bonus moralitèr ex obiecto, circa quod versatur, & simul sit malus moraliter ex fine pravo, in quem imperatur, vel ex alia circumstantia indebita ei adiuncta.

Unde vnica solùm difficultas est
in præsentì. Sit ergò.

RESOLVTIO VNICA.

STANDO DOCTRINAE
 Diui Thomæ idem numero actus
 nequit esse bonus, & malus
 moraliter ex diverso
 principio.

2 **E**ST contra Caietanum, Lorcam,
 Granados, Cordavam, Serram,
 Araujo. Eam tamen tenent Me-
 dina, Gregorius Martinez, Mon-
 tesinos, Cornejo, Salmanticenses, Lisboniensis, Cu-
 riel, Ferre, & alij. Et fundatur vnico principio Diui
 Thomæ, quod est huiusmodi: idem numero actus
 non potest esse moraliter bonus ex obiecto, quin ob-
 iectum illius sit moraliter bonum: sed obiectum actus,
 qui est malus ex fine, non est moraliter bonum: ergo
 prædictus actus ex obiecto non est moraliter bonus,
 cum que ex fine non sit moraliter bonus, consequen-
 ter ex nullo capite est moraliter bonus; sed vndequa-
 que est moraliter malus. Maior est evidens, namque
 nul-

nullus dat, quod non habet, solum enim obiectum bonum potest actum reddere ex obiecto bonum. Consequentia etiam patet. Minor, in qua est difficultas, probatur discurrendo per plures articulos D. Thomæ, in quibus loquitur de actuum bonitate, & malitia moralis.

3

Et quidem hic quæst. 18. art. 5. expressè habet: quod obiectum non dat actui bonitatem moralem secundum esse entitativum, sed secundum esse morale; consideratur autem in esse morali, quatenus conveniens, vel disconveniens rationi. Ità per totum corpus articuli. Nunc primò ratione fundatur nostra resolutio ex prædicto principio: obiectum actus, qui est malus ex fine, non est conveniens, sed disconveniens rationi: ergò non est bonum moraliter, sed moraliter malum. Dicitur esse malum ex fine, secundum se vero esse bonum. Hic totum pondus difficultatis. Sed contra: obiectum illius actus secundum se est obiectum, ut stat sub fine: ergò si ut stat sub fine, non est moraliter bonum, nec secundum se est moraliter bonum. Consequentia patet, & antecedens probatur: obiectum secundum se illius actus est obiectum illius actus prout imperati à voluntate; sed obiectum illius actus prout imperati à voluntate, est obiectum prout stat sub fine: ergò obiectum secundum se illius actus est obiectum prout stat sub fine. Maior est certa, namque ut diximus, actus exterior non est moralis, nisi prout imperatus à voluntate. Minor verò est notissima, namque ille actus dicitur imperatus, in quantum est propter finem.

4

Vnde tollitur æquivocatio contrariorum, qui non distinguunt inter obiectum secundum

dum se actus exterioris secundum se: id est præcise ab imperio voluntatis, & obiectum secundum se illius, ut imperati a voluntate. Primum verum est, quod est bonum, sed non in genere moris: quippe actus exterior non pertinet ad genus moris, nisi ut voluntarius; non est autem voluntarius, nisi ut imperatus, siquidem elicitive non procedit à voluntate, sed à potentia externa, quæ subiective, seu secundum se nec libera, nec voluntaria est. Cum ergo obiectum illius actus exterioris, ut stat sub fine pravo non sit moraliter bonum, iam obiectum illius ut imperati secundum se non est moraliter bonum, unde nec ex eo secundum se potest actus fieri moraliter bonus. Et est exemplum, quod D. Thomas ponit in hoc art. ad 3. de actu coniugali; & adulterio circa eandem foeminam. Quis dicat, quod obiectum actus adulterij secundum se est bonum, quia eadem foemina est obiectum actus coniugalis, quod est secundum se bonum? Quia licet idem sit obiectum secundum se actus coniugalis, & adulterij, quatenus procedunt à potentia generativa externa, proinde que, ut ait D. Thomas, idem specificè ex utroque procedat effectus, tamen per ordinem ad voluntatem, seu rationem specie morali distinguuntur: utpote respectu actus coniugalis est conveniens rationi, & respectu adulterij est rationi dissonum. Patiter ergò in nostro casu per ordinem ad potentiam externam idem est obiectum secundum se elargitionis elemosynæ, vel ieiunij, sive ordinetur ad bonum, sive ad malum finem, attamen respective ad voluntatem, seu rationem obiectum secundum se est distinctum: id est moraliter, utpote vnum rationi conveniens, alterum verò disconveniens.

Quod

Quod & clarissimè etiam fundatur
 ex art. sexto sequenti, vbi Divus Thomas inquit:
 vtrum actus habeat speciem boni, vel mali ex fine,
 & in corpore sic habet: *Actus humanus est duplex: al-*
ter interior, alter exterior. Vterque autem actus habet
suum obiectum: finis autem propriè est obiectum actus
interioris voluntarij; id autem, circa quod est actus exte-
rior, est obiectum eius. Sicut igitur actus exterior accipit
speciem ab obiecto, circa quod est, ita actus interior volun-
tatis accipit speciem à fine, sicut à proprio obiecto. Id au-
tem, quod est ex parte voluntatis se habet vt formalitèr
ad id, quod se habet ex parte actus exterioris, quia vo-
luntas vitur membris ad agendum, sicut instrumentis,
neque actus exteriores habent rationem moralitatis, nisi
en quantum sunt voluntarij. Et idèd actus humani species
consideratur secundum finem; materialitèr autem secun-
dum obiectum exterioris actus. Vndè Philosophus dicit in
5. Ethicorum, quod ille, qui furatur, vt committat adul-
terium, est per se loquendo magis adulter, quàm fur.
 Hæc D. Thomas, vbi expressè confirmat fundamen-
 tum præcedens. Postquàm enim declaravit actum bo-
 nitatem, vel malitiàm habere ex obiecto, & intelli-
 gitur de obiecto secundùm se, seu per se, nunc decla-
 rat, quodnam sit istud obiectum, & resolvit, quod
 obiectum actus interioris voluntatis est finis; obiec-
 tum verò actus exterioris est id, circa quod versatur.
 Vndè sicut iste accipit speciem à suo obiecto, ita actus
 interior à fine. Quia tamen actus exterior non est in
 genere moris, nisi vt voluntarius, proptereà obiectum
 actus interioris, qui est finis, se habet in genere mo-
 ris de formali, & obiectum actus exterioris de mate-

riali: ergò stando doctrinæ D. Thomæ obiectum actus exterioris in genere moris non est formalitèr obiectum, nisi vt stat sub fine, & quod aliàs habet præciùvè à fine, se habet materialitèr. Cum ergò in nostro casu vt stat sub fine non sit moralitèr bonum, sed malum, semper est verum, quod obiectum actus, qui est moralitèr malum ex fine, sit obiectum moralitèr malum secundùm se.

6 Et hinc secundo à ratione fundatur nostra resolutio: si actus ille esset ex obiecto moralitèr bonus, esset ex specie sua moralitèr bonus; at actus ille ex specie sua non est moralitèr bonus: ergò. Maior patet, namque iuxta D. Thomam in art. præcedenti, actus accipit speciem ab obiecto: si ergò ex obiecto est moralitèr bonus, erit ex specie sua moralitèr bonus. Minor probatur ex littera D. Thomæ: namque actus ille interior voluntatis non est ex specie sua moralitèr bonus, deindè neque actus exterior ab eo imperatus: ergò. Maior probatur; actus interior voluntatis non est moralitèr bonus ex fine: ergò nec ex specie sua. Patet consequentia: nam respectu actus interioris idem est obiectum, & finis: ergò si non est moralitèr bonus ex fine, nec consequenter ex obiecto, & tandem nec ex specie, quam accipit ab obiecto. Minor etiam probatur; namque actus exterior non est ex specie sua moralitèr bonus secundùm suum obiectum materiale, sed vt stat sub obiecto formalis: sed obiectum formale illius est finis, ad quem imperatur: ergò paritèr sicut ex fine non est moralitèr bonus, nec ex specie sua erit moralitèr bonus.

7 Dices, quod D. Thomas per finem
intèle

intelligit finem operis non operantis, namque finis operantis accidit actui, & sic non potest eum in specie morali constituere. Sed contra est primò: quod cum finis operis sit ipsum obiectum, iam per idem esset dicere D. Thomam obiectum actus interioris esse finem, ac esse obiectum; vndè nec distingueretur obiectum actus interioris ab obiecto actus exterioris penes hoc, quod huius obiectum est id, circa quod versatur, & illius obiectum est finis, cum idem sit finis operis, & id, circa quod versatur opus, vtpotè finis operis est obiectum. Deindè D. Thomas affert exemplum Philosophi: quod ille, qui furatur propter adulterium, est per se loquendo adulter; sed adulterium respectu furti non est finis operis, sed operantis, vt de se constat: ergò. Immodò D. Thomas sic proponit secundum argumentum: illud, quod est per accidens, non constituit speciem; sed accidit alicui, quod ordinetur ad aliquem finem, sicut quod aliquis det elemosynam propter innanam gloriam: ergò. Et respondet: *Quod ordinari ad talem finem, etsi accidat exteriori actui, non tamen accidit interiori actui voluntatis, qui comparatur ad exteriorem, sicut formale ad materiale.* Vbi loquitur de fine innanis gloriæ, qui est finis operantis, qui quamvis accidat exteriori actui secundum se, non tamen ei accidit, vt imperato, sed potius ad eum prout sic per se, & formaliter se habet. Et tandem notetur tertium argumentum, quod erat huiusmodi: actus secundum speciem diversi ad vnum finem ordinari possunt, sicut ad finem innanis gloriæ ordinari possunt actus diversarum virtutum, & diversorum vitiorum: non ergò bonum, & malum, quæ accipiuntur secundum finem

diversificant speciem. Et respondet: *Quod quando multi actus specie differentes ordinantur ad unum finem, est quidem diversitas speciei ex parte exteriorum actuum, sed unius speciei ex parte actus interioris.* Ecce loquitur de fine operantis respectu actuum exteriorum virtutum, & ait, quod ex illo sunt in vna specie actus interiores voluntatis, & pariter actus exteriores, quatenus imperati ab ipso, licet alias inter se, & materialiter specie differant. Nec nos negamus finem operis esse etiam obiectum voluntatis, & moraliter bonum, si sit conformis rationi, sicut cum voluntas vult actum aliquem propter intrinsecam illius honestatem, quam habet ex proprio obiecto, sicut ieiunare propter macerationem carnis, vel audire Missam propter cultum religionis, & tunc tales actus specificantur à prædictis finibus, & sunt secundum speciem moralem boni. Sed addimus, quod si tales actus fiant propter alium finem prædictis actibus extrinsecum, & accidentalem, qui proinde dicitur finis operantis, etiam accipiunt speciem moralem ex illo fine, quia licet ille finis sit extrinsecus, & accidentalis illis actibus exterioribus, alias & secundum se consideratis, est tamen intrinsecus, & essentialis eis, prout subsunt illi imperio voluntatis, ratione cuius tunc fiunt diversi actus morales, & respectu cuius obiectum alias illorum se habet pure de materiali. Hinc finis alio modo est obiectum voluntatis respectu simplicis volitionis, intentionis, & electionis; namque respectu simplicis volitionis obiectum est finis secundum se, respectu verò intentionis obiectum est finis ut consequendus per media, seu ut movens ad electionem mediorum, respectu

pectu verò electionis obiectum est finis, vt id, in quod tendunt media; ità quod simplex volitio, nec in recto, nec in obliquo respicit media, intentio vero in recto respicit finem, & media in obliquo; electio verò è contra respicit finem, & media in recto. Et quia actus imperatus est electio, ideò ea omnia, ad quæ terminatur, attingit vt ordinata ad finem operantis, & propter illum. Vndè ex hoc ordine dicuntur constitui in specie morali boni, vel mali iuxta bonitatem finis operantis. Vndè cessat argumentum, quod in nostro casu illi actus non distinguerentur specificè.

8 Deinde notetur doctrina D. Thomæ in art. 7. sequenti, vbi inquit: an species, quæ est ex fine, contineatur sub specie, quæ est ex obiecto, tanquàm sub genere, vel è contra. Et resoluit, quod species, quæ est ex obiecto, continetur sub specie, quæ est ex fine, quandò obiectum per se ordinatur ad finem. Pro cuius intelligentia notat: *quod quando aliquis finis est posterior, tanto respondet agenti universaliori, sicut victoria, quæ est ultimus finis exercitus, est finis intentus à summo Duce; ordinatio autem huius acies, vel illius est finis intentus ab aliquo inferiorum Ducum. Vndè inferri, quod differentia specifica, quæ est ex fine, est magis generalis, & differentia, quæ est ex obiecto per se ad talem finem ordinato, est specifica respectu eius. Voluntas enim, cuius proprium obiectum est finis, est universale motivum respectu omnium potentiarum animæ, quarum propria obiecta sunt obiecta particularium actuum.*

9 Ex quibus tertio fundatur nostra resolutio: actus non potest habere bonitatem moralem ab obiecto, à quo non habet speciem moralem; sed actus,

tus, de quo loquimur, non habet speciem moralem ab obiecto: ergò nec ab illo habet bonitatem moralem. Maior & consequentia patent. Minor, in qua est difficultas, probatur: actus si accipit speciem moralem ab obiecto, debet habere illam vt contentam sub specie finis tanquam sub genere, seu specie subalterna; at actus, de quo loquimur, non potest habere speciem ab obiecto vt contentam sub specie finis: ergò. Maior patet iuxta D. Thomam, & ratione illius probatur, namque species moralis ex obiecto, comparatur ad speciem finis, vt species particularis ad speciem genericam, & subalternam, quippè finis est vniuersalior, quam obiectum; vnde & voluntas, cuius obiectum est finis, est vniuersale motivum omnium potentiarum. Minor verò probatur: nam species moralis ex obiecto tunc secundum D. Thomam continetur sub specie finis tanquam sub genere, quando est obiectum per se ordinatum ad finem; sed obiectum actus, de quo loquimur, non ordinatur per se ad finem, sed omninò per accidens, vt de se patet: ergò. Hinc iuxta D. Thomam ibi ad primum, cum actus per se non ordinatur ad finem, habet quidem speciem ex obiecto, sed non in esse moris, sed purè in esse naturæ, & ex solo fine habet speciem in esse moris, quod est habere duplicem speciem disparatam, nempe vnam in esse moris, & alteram in esse naturæ.

10 Deindè noteretur doctrina D. Thomæ art. 10. sequenti, vbi inquit, vtùm aliqua circumstantia constituat actum moralem in specie boni, vel mali. Et in corpore art. habet: *quod sicut species rerum naturalium constituuntur ex naturalibus formis, ita species*

et moralium actuum constituuntur prout sunt à ratione concepte. Quia verò natura determinata est ad unum, nec potest esse processus nature in infinitum; necesse est pervenire ad aliquam ultimam Formam, ex qua sumatur differentia specifica, post quàm alia differentia specifica esse non possit. Et tadè est, quod in rebus naturalibus, quod est accidens alicui rei, non potest accipi ut differentia constituens speciem. Sed processus rationis non est determinatus ad aliquid unum, sed quolibet dato, potest ulterius procedere, & idè quod in actu vno accipitur ut circumstantia superaddita obiecto, quod determinat speciem actus, potest iterum accipi ratione ordinante, ut principalis conditio obiecti determinantis speciem actus, sicut tollere alienum habet speciem ex ratione alieni, ex hoc enim constituitur in specie furti; & si consideretur super hoc ratio loci, vel temperis, se habebit in ratione circumstantiæ; sed quia ratio etiam de loco, vel tempore, & alijs huiusmodi ordinare potest, contingit conditionem loci circa obiectum accipi ut contrariam ordini rationis; puta quod ratio ordinat iniuriam non esse faciendam loco sacro; unà tollere aliquid alienum de loco sacro, addit specialem repugnantiam ad ordinem rationis, & idè locus qui prius considerabatur ut circumstantia, tunc consideratur, ut principalis conditio obiecti rationi repugnans. Et per hunc modum quandocumque aliqua circumstantia respicit specialem ordinem rationis, vel pro, vel contra, oportet, quod circumstantia det speciem actui morali, vel boni, vel mali.

II Hęc clarissime D. Thomas, & ad nostrum propositum est, quod circumstantia, quæ se habet ut talis respectu obiecti, id est accidentaliter, ordinante ratione potest transire, & defactò transit in principalem conditionem obiecti, quandocumque
 ref-

respicit specialem ordinem rationis, vel contra, id est ei convenientem, vel repugnantem. Ex quibus sic quarto à ratione fundatur nostra resolutio: idèò actus prædictus pravus ex fine, vel circumstantia aliqua esset bonus moralitèr ex obiecto, quia adhuc obiectum retineret bonitatem moralem, quam habet secundum se; sed hoc est falsum: ergò. Maior patet, & minor probatur: idèò obiectum retineret bonitatem moralem, quam habet secundum se, quia circumstantia accidentalitèr se habet ad obiectum secundum se; sed inde non sequitur, quod retineat bonitatem moralem, quã habet secundum se: ergò. Maior patet ex doctrina adversariorum. Minor probatur: licèt circumstantia aliàs se habeat accidentalitèr ad obiectum secundum se; cum tamen involvit specialem ordinem ad rationem, vel pro, vel contra ratione ordinante obiectum sub tali circumstantia, talis circumstantia transit in principaliorem conditionem obiecti: ergò tunc obiectum non est obiectum, quod antea erat secundum se, sed sub tali circumstantia, & consequentèr si circumstantia est mala: id est repugnans rationi, vt in nostro casu, obiectum non retinet bonitatem moralem, quam antea habebat secundum se, sed transit in speciem moralem mali, proinde que solum habet moralem malitiam. Explicatur: cum dicitur obiectum illius actus secundum se, *ly secundum se* dicit obiectum, quatenus præscindit ab omni circumstantia ex his, quæ accidentalitèr ei possunt adiungi: ergò cum ratione ordinante ponitur obiectum non præcisivè ab omni circumstantia accidentali, sed reduplicativè sub aliqua illarum, quæ specialem convenientiam, vel repugnantiam ad

ordis

ordinem rationis importat, iam non est obiectum quod secundum se antea erat, sed aliud obiectum in specie morali distinctum, quod potius ut obiectum est illius actus à ratione imperati, est secundum se moraliter malum, seu non bonum, si circumstantia specialiter repugnat rationi, ut in eo, qui eleemosynam elargitur propter vanam gloriam.

12

Quod & confirmatur ex solutione D. Thomæ ad primum, ibi enim obijcit argumentum contrariorum, quod scilicet circumstantiæ differunt ab obiecto: ergò ex quo circumstantia sit mala, non inde infertur obiectum non esse bonum. Et respondet: *Quod circumstantia secundum quod dat speciem actui, consideratur, ut quedam conditio obiecti, & quasi quedam specifica differentia eius.* Ac si diceret: quod circumstantiæ aliàs differentes ab obiecto secundum se, & ei accidentaliter supervenientes, si tamen ratione ordinante adiungantur obiecto, iam dant speciem actui, & non differunt ab obiecto, quin potius constituunt moraliter in specie obiectum. Quod & patet ex solutione ad secundum, quod erat huiusmodi: circumstantiæ comparantur ad actum moralem, sicut accidentia eius; sed accidens non constituit speciem: ergò. Et respondet: *Quod circumstantia manens in ratione circumstantiæ, cum habeat rationem accidentis, non dat speciem, sed in quantum mutatur in principalem conditionem obiecti: secundum hoc dat speciem.* Ac si diceret: quod circumstantia est accidens, cum manet in ratione circumstantiæ; attamen cum actus per rationem imperatur sub illa circumstantia, iam non manet in ratione circumstantiæ, sed potius est differentia specifica illius. Quod si

dicas, quod id, quod semel est accidens respectu virium naturalium, non potest esse differentia specifica illarum: ergò paritèr id, quod semel est accidens respectu actuum moralium, non potest esse illorum differentia specifica: patet disparitas ex primis verbis corporis articuli iam relatis.

13 Item quæst. 19. sequenti artic. 2. ubi inquit, vtrum bonitas voluntatis dependeat ex solo obiecto, respondet affirmativè, & cum obiectione primum argumentum; quod finis est affiniore voluntati, quàm alteri potentia, respondet: *Quod finis est obiectum voluntatis, undè quantum ad actum voluntatis non differt bonitas, quæ est ex obiecto à bonitate, quæ est ex fine.* Quid clarius adversus sententiam oppositam? Undè quintò etiam ratione fundatur nostra resolutio: loquendo de actu exteriori, quatenus est obiectum actus interioris voluntatis, non est distinguere in eo bonitatem ex obiecto distinctam à bonitate finis: ergò in actu exteriori ut obiectum est actus interioris imperantis, non est distinguere bonitatem ex obiecto distinctam à bonitate finis. Consequentia patet: aliter ratio D. Thomæ non probaret absolutè, & adæquatè bonitatem voluntatis dependere ex solo obiecto; tunc sic: sed finis illius actus exterioris ut obiectum est actus interioris imperantis cum in pravum finem, est finis operantis: ergò cum actus ille interior ex prædicto fine sit malus, ex obiecto non potest esse bonus, vel est necesse in tali actu distinguere bonitatem ex obiecto, & malitiam ex fine, & consequentè: si finis imperantis esset bonus, obiectum esset bonum bonitate distincta à bonitate finis. Sed dices, quod D. Tho-

Thomas postquam ibi docet, quod quantum ad actum voluntatis non differt bonitas, quæ est ex obiecto à bonitate, quæ est ex fine, statim subdit: *Sicut in actibus aliarum virtutum*: ergò stando doctrinæ Divi Thomæ in actibus aliarum virtutum distinguitur bonitas ex obiecto à bonitate finis, & sic actus exterior poterit esse bonus ex obiecto, licet non ex fine. Sed responderetur ex pluries dictis, quod in actibus aliarum potentiarum, in quibus finis non est obiectum est, distinguere bonitatem obiecti à bonitate finis, sed non intra genus moris, sed purè phisicè: namque ut patet ex locis D. Thomæ supra adductis, in genere moris obiectum illarum potentiarum non est, nisi quatenus cadit sub ordine rationis, quo modo iam finis refunditur in obiectum. Sed notetur iam solutio ad secundum, quod erat huiusmodi: bonitas actus non solum est ex obiecto, sed etiam ex circumstantia, ut supra dictum est; sed secundum diversitatem circumstantiarum contingit esse diversitatem bonitatis, & malitiæ in actu voluntatis: puta quod aliquis velit aliquid, quando debet, & ubi debet, & quantum debet, & quomodo debet, vel prout debet: ergò bonitas voluntatis non solum dependet ex obiecto, sed etiam ex circumstantiis. Et respondet: *Quod supposito, quod voluntas sit bona, nulla circumstantia potest eam facere malam*. Notetur hæc propositio: nam ly *boni*, procedit ex obiecto: ergò supposito, quod voluntas est bona ex obiecto, non potest esse mala ex circumstantia. Undè ab opposito si est mala ex circumstantia, non potest esse bona ex obiecto. Deindè profequitur: *Quod ergò dicitur: quod aliquis vult aliquid bo-*

num, quando non debet, potest intelligi dupliciter: uno modo ita, quod ista circumstantia referatur ad volitum, & sic voluntas non est boni, quia velle facere aliquid, quando non debet fieri, non est velle bonum. Ecce expressè iuxta D. Thomam circumstantia mala, quæ se habet erga obiectum, obiectum facit malum, & sic voluntas non est boni ex obiecto, sed potius mali. Ac si diceret, quod licet voluntas sit bona, ex quo vult obiectum bonum, bonum tamen non est, quod aliàs est bonum, si hic, & nunc fit, quando non debet fieri. Undè ex circumstantia illud obiectum aliàs bonum, iam hic, & nunc redditur malum. Deindè prosequitur: *Alio modo ita quod referatur ad actum volendi, & sic impossibile est, quod aliquis vellit bonum, quando non debet, quia semper homo debet velle bonum.* Ecce iterum acutissimè D. Thomas ponendo circumstantiam ex parte actus: id est voluntatem velle, quando non debet velle, dicit talem voluntatem non posse esse boni ex obiecto, quia cum voluntas semper debeat velle bonum, hoc ipso, quod cum non debet, vult bonum, iam non vult bonum. En iuxta D. Thom. nō relinquitur locus, vt voluntas sit bona ex obiecto, si obiectum sit volitum cum aliqua circumstantia mala, vt sunt supra præsignata.

14 Et ex his sexto fundatur ratione nostra resolutio: si actus interior voluntatis esset bonus ex obiecto, & malus ex circumstantia, maximè cum vult aliquid bonum, quando non debet; sed talis actus non est bonus ex obiecto: ergò. Maior patet: nam tunc ponitur pro obiecto aliquid bonum, cui adiungitur ex parte operantis circumstantia

præ

prava. Minor probatur : namque vel illa circumstantia ponitur ex parte obiecti voliti, vel ex parte actus; quocumque modo ille actus non potest esse bonus ex parte obiecti; ergò. Probatur minor, quoad primam partem: velle aliquid fieri, quando non debet fieri, non est velle bonum. Deindè quoad secundam: homo tenetur semper velle bonum: ergò si cum non tenetur, vel debet, vult aliquid, iam illud non est bonum, & consequentèr in nullo casu potest ex obiecto esse bonum, si volitum sit cum circumstantia prava.

15 Deindè in articulo septimo sequenti eiusdem quæstionis inquit, vtrum voluntatis bonitas in his, quæ sunt ad finem dependeat ex bonitate finis, & respondet in summa, quod cum aliquid volumus propter intentionem alicuius finis, tunc ordo ad finem consideratur vt ratio quædam bonitatis ipsius voliti, & ponit exemplum in eo, qui vult ieiunare propter Deum, tunc ieiunium habet rationem boni ex hoc ipso, quod fit propter Deum. Sed obijcit secundum argumentum ad nostrum propositum; velle servare mandatum Dei pertinet ad voluntatem bonam; sed hoc potest referri ad malum finem, scilicet ad finem innanis gloriæ, vel cupiditatis, dum aliquis vult obedire mandato propter temporalia consequenda: ergò bonitas voluntatis non dependet ex intentione finis, & respondet: *Quod voluntas non potest esse bona, si sit intentio mala causa volendi; qui enim vult dare eleemosynam propter innanem gloriam consequendam, vult id, quod de se est bonum sub ratione mali, & idèd prout est volitum ab ipso est malum, unde voluntas eius*

etus est mala. Vbi notanda sunt hæc vltima verba: fatemur enim, quod servare mandatum Dei de se est bonum, sicut & dare eleemosynam; attamen prout sic bonum non est obiectum voluntatis, quando hoc ipsum est volitum propter inanem gloriam; vel alium pravum finem, sed prout sic est malum, sicut sub ratione mali volitū; voluntas autē non dicitur bona ex eo, quod obiectū habet aliās, & materialitèr, sed ex eo, quod habet in quantum obiectū est volitum: si ergo vt sic nō est bonū, sed malum, volūtas nullā bonitatem habet ex eo.

16

Sed obijcies contra hanc doctrinam solutionem D. Thomæ ad 3. quod erat huiusmodi: bonum, & malum, sicut diversificant voluntatem, itā diversificant finem; sed malitia voluntatis non dependet a malitia finis intenti, qui enim vult furari, vt det eleemosynam, voluntatem malam habet, licet intendat finem bonum: ergo etiam bonitas voluntatis non dependet à bonitate finis intenti. Et respondet Divus Thomas: *Quod sicut dictum est, malum contingit ex singularibus defectibus; bonum autem ex tota, & integra causa; unde siue voluntas sit eius, quod est secundum se malum, & sub ratione boni, siue sit bona sub ratione mali, semper voluntas erit mala; sed ad hoc, quod sit voluntas bona, requiritur, quod sit bona sub ratione boni; id est, quod velle bonum, & propter bonum.* Hæc solutio D. Thomæ, vbi componit, quod voluntas sit eius, quod secundum se est bonum, & malum ex parte finis, vt casu, quo vult dare eleemosynam propter vanam gloriam, sicut & quod voluntas sit eius, quod secundum se est malum, & bonum ex parte finis, vt cum vult furari, vt det eleemosynam; sed non aliud intendit sententia contraria, nisi

nisi quod voluntas sit bona ex obiecto secundum se, & mala ex fine, sicut & quod sit bona ex fine, & mala ex obiecto secundum se: ergò. Hinc cum malum contingat ex quocumque defectu, fatentur, quod ille actus interior, quo voluntas vult dare eleemosynam propter vanam gloriam, est absolutè, & simpliciter malus, & non bonus, cum bonum absolutè, & simpliciter sit ex integra causa; indè tamen non sequitur, quod actus ille secundum quid non sit bonus, id est ex obiecto, aliter esset malus, non solum ex defectu finis, sed etiam ex defectu obiecti, & consequenter ex omni parte.

17

Vndè tandem in forma sic argumentantur: vt actus interior voluntatis sit malus absolutè, & simpliciter, sufficit, quod sit malus ex aliquo defectu: ergò non requiritur, quod sit malus ex omni capite, seu principio: ergò quamvis ex parte obiecti non sit malus, poterit absolutè, & simpliciter esse malus ex defectu finis: componitur ergò, quod voluntas sit absolutè, & simpliciter mala, quamvis sit bona ex parte obiecti. Sed hæc illatio fundatur in sinistra intelligentia Divi Thomæ: vtpotè cum D. Thomas componit, quod voluntas sit eius, quod secundum se est bonum, & malum ex parte finis, per ly *secundum se*, intelligit idem, atque aliàs, & materialiter, non verò quod secundum se sit bonum, quatenus formaliter hic, & nunc est obiectum, seu volitum, vt patet ex contextu antecedenti relato: sicut à simili in exemplo allato, finis est bonus, aliàs, & materialiter, non verò formaliter, & vt finis intentus per medium furandi. Vt autem voluntas esset bona bonitate obiecti, oporteret obiectum vt formaliter tale esse bonum, namque vo-

luntas, seu actus eius non denominatur moralitè bonus, nisi ex obiecto; quod formaliter hic, & nunc attingit. Hinc actus ille talitè est malus absolute, & simpliciter, quod nec sit bonus moralitè secundum quid. Ex consequentè cum dicitur, quod ille actus est malus ex defectu finis, solum excluditur, quod non sit malus ex obiecto secundum se aliàs, & materialitè accepto, non verò ex obiecto vt formalitè hic, & nunc est volitum, cum sit volitum sub ratione mali, vt expressè testatur D. Thomas. Vndè ad obiectionem subiunctam in forma respondetur iuxta pluries dicta: vt actus voluntatis sit absolute, & simpliciter malus, sufficit, quod sit malus ex aliquo defectu, si talis defectus sit componibilis cum bonitate alterius partis, concedo: si sit incomponibilis, nego, & paritè distinguo consequens: ergò non requiritur, quod ex omni parte sit malus, si possit vna pars esse mala sine alia, concedo: è contra, nego. Vndè patet ad ultimam consequentiam: ergò etsi ex parte obiecti non sit malus, poterit esse absolute, & simpliciter malus ex solo defectu finis, nego suppositum, quod possit stare defectus finis sine defectu obiecti: vt pote finis, seu ordo ad finem est ratio formalis obiecti; vt expressè hic testatur D. Thomas. Vnde non sic est dicendum de malo in naturalibus, sicut & in moralibus, ibi enim stat defectus vnius partis sine defectu alterius, neque enim defectus vnius partis refunditur in alterius defectum, sicut nec cæcitas in privationem auditus, secus verò in nostro casu,

17

Ex quibus septimo ratione fundatur nostra resolutio: voluntas non potest esse bona ex ob-

obiecto attracto sub ratione mali; at cum finis est malus; obiectum attingitur sub ratione mali, licet aliàs, & materialitèr sit bonum: ergò. Maior patet ex terminis. Minor verò probatur: nam in his, quæ volumus propter finem, tota ratio formalis movendi est finis: ergò si finis est malus, quævis obiectum aliàs sit bonum, erit obiectum sub ratione mali. Nec valet, quod finis duntaxat influit in actum in genere causæ finalis, solùm autem obiectum est, quod in eum influit in genere causæ formalis, & sic solùm obiectum est, quod specificat actum. Contra enim est, quod vt patet ex D. Thoma alijs in locis relatis; obiectum voluntatis est finis, siue secundùm se respectu simplicis volitionis, siue connotando media respectu intentionis, siue vt connotatum per media respectu electionis. Undè respectu mediorum ordo ad finem est, qui specificat electionem, media que aliàs, & secundùm se solùm se habent materialitèr respectu illius. Et tunc finis non solùm influit in actum in genere causæ finalis, quod habet ex ratione communi finis; sed etiam in genere causæ formalis, quod habet vt formalitèr est obiectum, seu vt in obiectum refusum. Vel dicatur, quod finis quatenùs purè est obiectum intentionis, solùm influit in electionem in genere causæ finalis; ipse tamèn finis quatenùs simul de connotato est obiectum electionis, in eam influit etiam in genere causæ formalis. Alitèr autem est dicendum de obiecto aliarum virium, seu potentiarum, quod quidèm non est finis, nisi reduplicetur imperium voluntatis, vt de supra dictis patet.

inquirit : vtrum bonitas, & malitia sit eadem exterioris, & interioris actus. Et in principio corporis, vt certum supponit, quod actus interior voluntatis, & actus exterior, prout considerantur in genere moris, sunt vnus actus. Vnde octavo fundatur ratio nostra resolutio : actus in eo genere, in quo est vnus, vnum tantum formaliter habet obiectum ; sed actus exterior, & interior voluntatis in genere moris sunt vnus actus : ergo in genere moris habent vnicum formaliter obiectum : tunc sic ; sed obiectum actus interioris voluntatis in genere moris est obiectum secundum ordinem, quem dicit ad finem ; vt millies repetit D. Thomas, & præter loca relata hoc ipsum expressè docet art. 1. & 2. antecedenti : ergo pariter obiectum actus exterioris in genere moris est obiectum formalissimè secundum ordinem, quem dicit in finem ; sed in contrariorum sententia in actibus exterioribus præallegatis, obiectum secundum ordinem, quem dicit in finem, est moraliter malum : ergo in prædictis actibus non est formaliter assignare obiectum moraliter bonum, ex quo proinde actus possit moraliter bonus denominari. Sed dices : quod D. Thomas immediatè post verba relata habet : *Contingere actum, qui est vnus subiecto, habere plures rationes bonitatis, vel malitiæ, & quandoque vnam tantum.* Sed respondeo, quod postquam D. Thomas constituit actum vnum in genere moris, pariter constituit actum vnum in genere naturæ, & hoc intelligit per actum esse vnum subiecto, & de hoc transeat, quod possit habere plures bonitates, & malitias, quia iam tunc non est idem actus in genere moris, sicut in nostro casu. Vnde ponit exemplum in portione amara, que

non habet aliam bonitatem, præter eam, quam habet ex ordine ad sanitatem: potio verò saporosa præter eam habet etiam bonitatem, ex eo præcisè, quod saporosa est. Hinc loquendo de actu exteriori, & interiori in genere moris resolvit, quod licet actui exteriori diversa bonitas, vel malitia correspondeat, ac actui interiori voluntatis, ita ut bonitas actus exterioris sit vna, & bonitas actus interioris sit altera, tamen bonitas ex voluntate redundat in actum exteriorem: ac si diceret, quod bonitas correspondens actui exteriori aliàs, ut obiectum est voluntatis, est eadem cum bonitate actus interioris, quia ut sic in genere moris reputantur vnus actus. Quod, & clarissimè constat ex solutione ad primum: cum enim obiecisset actum exteriorem, & interiorem habere diversa principia, nempe voluntatem, & potentiam exequentem: ergo & diversam bonitatem, vel malitiam, respondet: *Quod ratio illa probat, quod actus interior, & exterior, sunt diversi secundum genus naturæ, sed tamen ex eis sic diversis confisuitur vnã in genere moris, ut supra dictum est.*

19

Notetur etiam solutio ad 2. vnde obiter infringitur vnum ex præcipuis fundamentis sententiæ oppositæ, sic enim procedebat: virtus est, quæ bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit, ut dicitur in 2. Ethicorum; sed alia est virtus intellectualis in potentia imperante, & alia virtus intellectualis in potentia imperata, ut patet in principio Ethicorum: ergo alia est bonitas actus interioris, quæ est potentie imperantis, & alia est bonitas actus exterioris, quæ est potentie imperatæ. Et respondet D. Thomas:

Quod sicut dicitur in 6. Ethicorum, virtutes morales ordinantur ad ipsos actus virtutum, qui sunt quasi fines; prudentia autem, quæ est in ratione, ordinatur ad ea, quæ sunt ad finem, & propter hoc requiruntur diversæ virtutes. Sed ratio recta de ipso fine virtutum non habet aliam bonitatem, quam bonitatem virtutis, secundum quod bonitas rationis participatur in qualibet virtute. Hæc D. Thomas, cuius intelligentia stat in eo, quod erga eundem actum exteriorem versatur virtus potentia imperata, quæ est misericordia, vel iustitia, & virtus potentia imperantis, quæ est prudentia; cum hac tamen differentia, quod virtus potentia imperata respicit actum exteriorem secundum se, & non ut ad finem, è contra verò virtus potentia imperantis respicit illum non secundum se, sed secundum ordinem ad finem, in quem imperatur. Cum ergò recta ratio, secundum quam virtus imperata respicit actum secundum se, non habeat aliam bonitatem præter bonitatem, quam habet ipsa eadem recta ratio, secundum quam virtus imperantis actum illum ordinat in finem, consequenter quamvis illæ virtutes sint distinctæ, habent tamen eandem bonitatem rationis, in qua bonitas moralis consistit. Undè ut dixi, infringitur vnum ex præcipuis fundamentis oppositæ sententiæ: nempe, quod prædictus actus exterior, quamvis fiat ex pravo fine, est actus virtutis moralis, v. g. iustitiæ, vel misericordiæ: ergò respicit obiectum, ut bonum, & honestum. Infringitur, inquam, namque secundum D. Thomam eadem bonitas moralis derivatur ex recta ratione in obiectum actus exterioris, qui est actus virtutis moralis iustitiæ, vel misericordiæ, & in obiectum actus interioris, qui est

est actus prudentiæ : ergò si in obiecto actus interioris deest bonitas, proinde que ille actus interior non est actus prudentiæ, nec in obiecto actus exterioris, erit bonitas, vndè nec erit actus virtutis iustitiæ, vel misericordiæ. Vbi enim deest recta ratio, non potest non deesse ratio virtutis moralis, quæ sic dicitur, quia procedit ex recta ratione, id est regulata per prudentiam; vndè in prædicto casu cum actus ille exerceatur sine recta ratione prudentiæ, utpotè ex pravo fine, iam non exercetur, ut actus virtutis moralis, licet ei assimiletur, quatenus materia, seu obiectum aliàs, & materialitèr est idem.

20

Ac tandèm in prædicto articulo notetur tertium argumentum, quod erat huiusmodi: causa, & effectus idem esse non possunt, nihil enim est causa sui ipsius; sed bonitas actus interioris est causa bonitatis actus exterioris: ergò. Et respondet: *Quod cum aliquid de vno derivatur in alterum, sicut ex causa agente univoca, tunc aliud est, quod est in utroque, sicut cum calidum calefacit, alius numero est calor calefacientis, & calor calefacti, licet idem in specie. Sed quando aliquid derivatur ab vno in alterum secundum analogiam, vel proportionem, tunc est tantum vnum numero, sicut à sano, quod est in corpore animalis, derivatur sanum ad medicinam, & urinam. Nec alia sanitas est medicina, & urina, quam sanitas animalis, quam medicina facit, & urina significat. Et hoc modo à bonitate voluntatis derivatur bonitas actus exterioris. Hæc ibi, quibus evidentèr convincitur, quod actus exterior nulla bonitate morali gaudet præter eam, quam habet actus interior, ità ut bonitas actus exterioris sit veluti sanitas medicinæ, vel sanitas*

vrinæ, quia nempe sicut ex hoc, quod medicina eam sanat sanitatem animalis, & vrina eam significat, dicuntur sana ab eadem numero sanitate animalis; ita ex hoc, quod actus exterior ponit in executione bonitatem præconceptam actus interioris, & eam ad extra exprimit, dicitur moraliter bonus ab eadem numero bonitate morali actus interioris, & consequenter non sit excogitare bonitatem aliquam moralem in actu exteriori, si in actu interiori non præcedat. Supposito ergo, quod actus interior, utpotè imperans actum exteriorem in pravam finem, nec à pravo fine præscindens, respectu cuius ipse actus exterior est obiectum, sicut & imperatus, est vndequeque malus, non erit, vnde actus exterior ex aliqua parte excogitari possit moraliter bonus.

21

Tandem D. Thomam sentire conformiter ad nostram resolutionem sit manifestum ex articulo 6. sequenti, vbi ex professo inquit: vtrum idem actus exterior possit esse bonus, & malus. Et in corpore sic habet: *Dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse vnum in vno genere, & esse multiplex, secundum quod refertur ad aliud genus. Sic superficies continua est vna, secundum quod consideratur in genere quantitatis, & tamen est multiplex, secundum quod refertur ad genus coloris, si partim sit alba, & partim sit nigra. Et secundum hoc nihil prohibet aliquem actum esse vnum, secundum quod refertur ad genus nature, qui tamen non est vnus, secundum quod refertur ad genus moris, sicut è converso. Ambulatio enim continua est vnus actus secundum genus nature, potest tamen contingere, quod sit plures secundum genus moris, si mutetur ambulantis voluntas, que est principium actuum*

moralit̃. Si ergò accipiatur vnus actus prout est in genere moris, impossibile est, quod sit bonus, & malus bonitate, & malitia morali; si tamen sit vnus unitate naturæ, & non unitate moris, potest esse bonus, & malus. Quæ ratio ponderata manet ea parte, qua D. Thomas docet, eundem actum in genere moris non posse simul esse bonum, vel malum moralit̃, vt patet ex dictis circa articulum tertium præcedentem eiusdem quæstionis. Nunc ex dictis in præsentis si fortè negetur actum illum exteriorem dandi eleemosynã propter vanam gloriam esse vnum in genere moris, probatur manifestè ex doctrina præallegata, & vltimo ratione fundatur nostra resolutio.

22

Tunc actus idem secundum genus naturæ est diversus in genere moris, quando actu continuato mutatur operantis voluntas, quæ est principium actuum moralium; at in eo, qui vult dare eleemosynam propter vanam gloriam, non mutatur voluntas: ergò ille actus est vnus, & idem in genere moris. Consequentia patet, maior est D. Thomæ, qui propter hoc ait, quod idem actus secundum genus naturæ: v. g. deambulatio continuata potest esse diversus in genere moris, quia potest in continuatione actus voluntas ambulantis mutari, seu discontinuari. Minor, in qua potest esse difficultas, videtur perspicua; namque hic non loquimur de actu, quo voluntas primò vult dare eleemosynam præcisivè à pravo fine, seu propter finem honestum, & deindè vult illam dare propter vanam gloriam, ipsa elargitione eleemosynæ continuata, tunc enim fatemur esse duplicem actum in genere moris, quia iam mutatur operantis voluntas, vnde sicut est

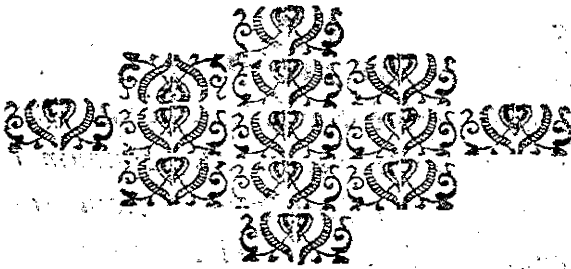
est duplex interior actus voluntatis, pariter & est duplex actus exterior in genere moris, licet in genere naturæ sit vnus. Sed loquimur de illo actu exteriori, quatenus à principio imperatus in prauum finem, ita, vt simul elicitive à potentia exquente procedat, & imperativè à voluntate in ordine ad prauum finem, quo in casu voluntas eadem immutata permanet. Tunc ergò est idem actus in genere moris, & consequentè idem obiectum vnica malitia morali gaudens sine aliqua morali bonitate: non ergò potest esse moralitè simul bonus, id est ex obiecto, & moralitè malus ex fine.

23

Et hinc clarè detegitur hallucinatio adversariorum, qui per obiectum bonum intelligunt obiectum aliàs bonum, id est præcisivè à pravo fine, quo in casu iam non esset idem actus moralis: vt potè obiectum esset volitum, vel propter propriam intrinsecam honestatem, vel propter aliam extrinsecam, & ita non esset eadem voluntas, ac in nostro casu est. Et pro tali intelligentia notetur primum argumentum in contra: nempe quod idem numero motus continuus potest esse bonus, & malus: puta si aliquis consinuo ad Ecclesiam vadens, primò quidè intendat innanam gloriam, postea verò intendat Deo servire. Et respondet D. Thomas: *Quod ille motus continuus, qui procedit ex diversa intentione, licet sit vnus unitate nature, non tamen est vnus unitate moris.* Deindè obijcit secundo: quod actio, & passio sunt vnus actus, vt dicitur in 3. Phisic. & tamen passio potest esse bona, vt fuit passio Christi, & actio mala, sicut Iudeorum. Et respondet: *Quod actio, & passio pertinent ad genus mo-*

vis,

ris, in quantum habent rationem voluntarij, & ideo secundum quod diversa voluntate dicuntur voluntaria, secundum hoc sunt duo moraliter. Ac tandem obijcit, quod cum servus sit quasi instrumentum domini, actio servi est actio domini; sicut actio instrumenti est actio artificis; sed potest contingere, quod actio servi procedat ex bona voluntate domini, & sic sit bona, & ex voluntate mala servi, & sic sit mala: ergo. Et respondet: Quod actus servi in quantum procedit ex voluntate servi, non est actus domini, sed solum in quantum procedit ex mandato domini, unde sic non facit ipsum malum mala voluntas servi. Unde in summa solum potest actus esse bonus, & malus moraliter, vbi voluntas est distincta, ita, vt secundum vnã voluntatem possit esse bonus, vel malus, & secundum aliam possit esse malus, vel bonus.



OBIJCIUNTUR ; ET solvuntur argu- menta.

24

EX dictis obiter manent soluta ferè omnia argumenta , quæ nostræ resolutioni occurrere videntur, sive ex auctoritate , sive à ratio-

ne. Aliquatamen claritatis gratia obijcimus , eis que ex dictis satisfacere conabimur. Primò ergò adversarij obijciunt auctoritatem Divi Thomæ hic quæst. 18. art. 4. vbi inquit ; vtrum actio humana sit bona , vel mala ex fine. Et respondet affirmativè ; sed obijcit tertium argumentum sic : contingit aliquam bonam operationem ad malum finem ordinari , sicut cum aliquis dat eleemosynam propter innanem gloriam, & è converso aliquam malam operationem ordinari ad bonum finem , sicut cum quis furatur , vt det pauperi: non ergò est ex fine actio bona , vel mala. Et respondet : *Quod nihil prohibet actioni habenti unam predictarum bonitatum , deesse aliam. Et secundum hoc contingit actionem , quæ est bona secundum speciem suam , vel secundum circumstantias , ordinari ad finem malum , vel è conversò. Non tamen est actio bona simpliciter , nisi omnes bonitates concurrant , quia quilibet singularis defectus causat malum , bonum autem causatur ex integra causa, &c.*

Ecce

Eccē D. Thomas expreſſè habet, quod licet actio, cui deest bonitas finis fit mala simpliciter: ut potè malum ex quocumque defectu, adhuc tamen potest esse bona secundum speciem suam: id est secundum obiectum, à quo speciem habet.

25

Sed quod ipsi teneantur interpretari D. Thomam patet: namque D. Thomas non solum docet actum posse esse bonum secundum speciem suam, & ordinari in finem pravum, sed & posse ordinari in finem pravum, & esse bonum secundum circumstantias; at in ipsorum sententia implicat actum esse bonum secundum circumstantias, & ordinari in pravum finem: quippe una ex præcipuis circumstantiis est finis; vnde solum dicunt malitiam ex fine componi cum bonitate ex obiecto: ipsi ergo tenentur interpretari Divum Thomam, & nos ex hoc ipso eum interpretamur: quod sicut cum dicit actionem posse esse bonam ex circumstantiis, & malam ex fine, non procedit sermo de actione hic, & nunc, ut vestra, seu affecta circumstantiis, sed alias, quatenus potest debitis circumstantiis elici, & pariter ex bono fine, quo in casu non censetur idem actus moralis, sed diversus, pariter dicimus D. Thomam intelligi non prohiberi, quod elargitio elemosynæ, cui alias secundum speciem suam convenit esse bonam, possit esse mala ex fine. Quo in casu est diversus actus. saltem in esse moris. Quod autem simul cum pravitate finis retineat bonitatem secundum speciem suam, hoc non docet D. Thomas, immò oppositum expreſſè affirmat omnibus locis supra allegatis.

26

Sed objicies contra verba Divi

Kkk 2

Tho:

Thomæ sequentia: nempe quod non propterea illa actio est simpliciter bona, nisi omnes bonitates concurrant, quia quilibet singularis defectus causat malum, bonum autem est ex integra causa. Sed respondetur sensum D. Thomæ esse, quod quamvis actio aliàs, & inspecto obiecto præcisivè ab imperio voluntatis sit bona, non tamen propterea est simpliciter bona hic, & nunc, cum per voluntatem imperatur in pravam finem. Quod est idem, ac dicere actionem esse bonam simpliciter non attendi penes bonitatem, quam habet, seu potest habere secundum se, & aliàs præcisivè ab imperio, sed penes bonitatem, quam hic, & nunc ex imperio voluntatis habet. Hinc rectè concludit, quod ut sit bona simpliciter hic, & nunc, est necessè omnes bonitates concurrere, quia non concurrente bonitate finis, nec concurrat bonitas speciei, quæ per finem constituitur, ut patet ex dictis.

27 Tandem cum D. Thomas addit, quod non est bona simpliciter propter singularem defectum, per singularem defectum non intelligit defectum ex parte finis sine defectu ex parte speciei, cum defectus finis refundatur in defectum speciei, ut ipse D. Thomas testatur. Sed intelligit defectum finis hic, & nunc comparativè ad ipsam actionem aliàs, & præcisivè ab imperio, cui tunc subest. Quomodo autem sufficiat, ut aliquid sit hic, & nunc simpliciter malum, quod sit malum ex vno solo defectu, & non sufficiat defectus finis, ut actio moraliter sit simpliciter mala, sed ultra requiratur defectus speciei? Patet ex supra dictis propter connexionem, quæ est in actibus moralibus

libus inter obiectum, & finem, ità vt finis transfundatur in obiectum, & obiectum in esse moris constituitur per finem, & per consequens in defectum obiecti refunditur defectus finis, cuius oppositum contingit in naturalibus.

28

Secundò obiicies aliam auctoritatem D. Thomæ in secundo, dist. 36. art. 5. in corpore ad primum, vbi sic habet: *illa bonitas, qua est ex genere, manet in actu, quantumcumque per alias circumstantias indebitas deordinetur.* Vbi per bonitatem ex genere intelligit bonitatem ex obiecto, quam dicit actu componi cum malitia circumstantiarum. Sed oppositum affirmare D. Thomam in partibus, quibus debemus stare, patet ex supra dictis. Deindè voluntariè interpretatur D. Thomas per bonitatem ex genere intelligere bonitatem ex obiecto, cum ex obiecto solùm desumatur bonitas specifica. Immò secundùm D. Thomam potius species moralis, quæ sumitur ex obiecto continetur tanquàm sub genere sub specie, quæ sumitur ex fine: vt potè est vniversalior, quæ propterea correspondet voluntati, & alia particularis, quæ solùm correspondet potentiæ executivæ. Deindè per *ly ex genere* non potest intelligi genus moris ad bonum, & malum, quia illud non est actu bonum, sed solùm permissivè ratione speciei. Nec potest intelligi genus moris ad bona specie morali distincta, quia hoc constituitur per ordinem rectum actus, seu obiecti ad rationem, qui ordo deficit in actu, cui ex imperio voluntatis adiunguntur circumstantiæ indebitæ, vt expressè etiam affirmat ipse D. Thomas.

29

Dicimus ergò, quod D. Thomas

per bonitatem ex genere intelligit non bonitatem in esse moris, sed in esse naturæ. Hanc namque non amittit per malitiam in esse moris; quinimò idem numero actus secundùm genus naturæ potest successivè de bono moralitèr in moralitèr malum trāsire. Vel tandè potest dici dato, quod per bonitatem ex genere intelligat bonitatem ex obiecto, quod illa bonitas convenit actu illi actioni non positivè, sed negativè: id est actu ei non repugnat ex obiecto aliàs, & materialitèr considerato. Quo in sensu diximus dubio præcedenti convenire actu ex obiecto indifferentiam, quatenus ex illo aliàs, & materialiter non habet, quod sit determinatus ad bonum, vel ad malum, quamvis hic, & nunc determinatus sit.

30

Tertiò obijcies auctoritatem D.

Thomæ 2. 2. quæst. 57. art. 1. ubi inquit: *virum ius sit obiectam iustitiæ, & in corpore sic habet: Respondeo dicendum, quod iustitiæ proprium est inter alias virtutes, ut ordinet hominem in his, quæ sunt ad alterum, importat enim æqualitatem quandam, ut ipsum nomen demonstrat; dicuntur enim vulgaritèr ea, quæ adæquantur, iustitiæ, æqualitas autem ad alterum est. Aliæ autem virtutes perficiant hominem solum in his, quæ ei conveniunt secundùm se ipsum. Sic ergò illud, quod est rectum in operibus aliarum virtutum, ad quod tendit intentio virtutis, quasi in proprium obiectam, non accipitur, nisi per comparationem ad agentem: rectum verò, quod est in opere iustitiæ, etiam præter comparationem ad agentem constituitur per comparationem ad aliud. Nud enim in opere nostro dicitur esse iustum, quod respondet secundum aliquam æqualitatem alteri: puta recompensatio mercearis debitæ pro servitio*

nullo impenso. Sic ergò iustum dicitur aliquid, quasi habens rectitudinem iustitiæ, ad quod terminatur actio iustitiæ, etiam non confederato qualiter ab agente fiat. Sed in alijs virtutibus non determinatur aliquid rectum, nisi secundum quod aliquatiter fit ab agente. Et propter hoc specialiter iustitia præ alijs virtutibus determinat secundum se obiectum, quod vocatur iustum, & hoc quidem est ius, unde manifestum est, quod ius est obiectum iustitiæ. Hæc D. Thomas, quæ videntur aniam præbere oppositæ sententiæ, ea parte, qua D. Thomas discrimen assignat inter virtutem iustitiæ, & cæteras virtutes, quod obiectum iustitiæ est iustum etiam non confederato qualiter ab agente fiat: id est etiam non confederato pravo animo, vel indebitis circumstantijs, quibus fit, unde infertur, quod etiam in hoc casu obiectum iustitiæ sit bonum, quamvis finis, vel aliæ circumstantiæ sint malæ.

31 Sed consulto totum corpus articuli retuli, vt intentum D. Thomæ manifestum fiat. Namque in primis D. Thomas non ponit differentiam inter iustitiam, & alias virtutes in eo, quod cæteræ virtutes ordinant hominẽ in ordine ad proprios actus, non verò iustitia: namque virtus, vt supra ipse Divus Thomas docet, est quæ bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit, quod proinde non potest non competere omni virtuti. Hæc autem ordinatio fit media recta ratione, quæ vretiam patet ex Divo Thoma, eadem est in virtute imperante, quæ est prudentia, & in virtute imperata, quæ est virtus moralis, sicut & ab illa derivatur in istam: ergò virtus iustitiæ non potest non moraliter perficere hominem, sicut & actus

actus eius bonos reddere, bonum enim virtus facit habentem, in quantum opus eius bonum reddit. Rectum ergò, quod respicit iustitiam ut obiectum est rectum ei conveniens per comparationem ad hominem, sicut & per comparationem ad rectam rationem illius, aliàs non esset moralitèr rectum. Hinc notentur illa verba D. Thomæ: *Rectum verò, quod est in opere iustitiæ, etiam præter comparationem ad agentem, constituitur per comparationem ad aliud.* Ubi non negat rectum, quod est in opere iustitiæ importare comparationem ad agentem, sed quod præter illam comparationem constituitur per comparationem ad aliud. Ac si diceret: illa comparatio ad agentem, quatenus eum bonum moralitèr facit: id est operatem conformitèr ad rectam rationem, communis est ei, & alijs virtutibus, sed præter istam comparationem importat illud opus iustitiæ comparationem ad aliud, id est ad debitorem, cui iusta compensatio fit.

32 Si hoc ita est, quomodo stare potest, quod opus iustitiæ, eius que obiectum bonum fit moralitèr, cui deest ex parte reddentis æquale, seu iustum, restitudo rationis, seu debita rationis ordinatio, quæ ut imperata à prudentia iustitiam in ratione virtutis imperatæ, seu moralis constituit? Quæ deest eo ipso: quod tale opus fit cum pravo animo, seu cum circumstantiis iaddebitis: non ergò potest esse nunc opus bonum ex obiecto. Cum ergò D. Thomas concludit, quod iustum dicitur aliquid, quasi habens rectitudinem iustitiæ, etiam non considerato qualitèr ab agente fiat, intelligitur de iusto secundum id, quod addit ad rectam rationem communem omni virtuti imperatæ. Ac si diceret: omnes virtutes morales con-

ordant in eo, quod est esse imperatas recta ratione in ordine ad proprios actus, propria que illarum obiecta, sed inter ista obiecta aliud est rectum sine comparatione ad alterum præter ipsum agentem; aliud verò etiam per comparationem ad alterum præter agentem, ut est obiectum, quod est iustum, seu æquale; ita ut licet ex comparatione ad agentem importet rectitudinem rationis, ex ea tamen parte, qua comparationem importat ad alterum, non aliam rectitudinem importat præter reddere iustum, seu æquale, quidquid sit de modo, seu irreductibilitate ex parte agentis.

33 Pro cuius maiori intelligentia nota, quod sicut actio physica essentialiter includit respectum ad agens, & tendentiam ad terminum, seu obiectum, in ea tamen penès distincta munera distinguitur duplex conceptus inadæquatus, alter per comparationem ad agens, & alter per comparationem ad terminum, ita ut unus non explicet alterum, licet illum obiectivè includat: paritèr hoc ipsum contingit in actu morali per ordinem ad agens, & ad obiectum. Et sic licet opus iustitiæ secundum inadæquatum conceptum, quem dicit ad illum, cui redditur æquale, præcindat quoad explicitum ab agente, & eius modo, ita ut hic conceptus attendatur purè penès reddere æquale alteri, in quo distinguitur ab actibus aliarum virtutum, attamen secundum alium conceptum inadæquatum ad agens, attenditur etiam penès medium, seu rectitudinem rationis, qua agens prædictum æquale reddit. Undè talis actus etiam per comparationem ad alium includit obiectivè, & essentialiter comparatio-

nē, nedūm phisicā, verūm & moralē ad agens, licet eam
ut sic non explicet. Et sic potest etiam interpretari D.
Thomas, quod loquitur de actu iustitiæ secundūm res-
pectum inadæquatum, cui fit compensatio, non verò
secundūm adæquatum.

34

Quartò obijcies auctoritatem Divi
Thomæ infra, quest. 73. art. 2. ubi obijcit argumen-
tum Scholcorū ad probandum omnia peccata esse
paria, si semel peccatum constituitur per privationem
rectitudinis, quia simpliciter stimabant, quod nulla
privatio suscipit magis, & minus. Cui respondet D.
Thom. distinguendo de privatione in fieri, ut ægrotudo,
& in factō esse, ut mors; & ait privationem in fieri sulci-
pere magis, & minus, secus verò in factō esse. Et reddit
rationem; quia mors, quæ est privatio vitæ, nullum
residuum relinquit de vita, sicut nec tenebræ de luce.
E contra verò ægrotudo, quæ ita privat debita com-
mensuratione humorum, quod aliquid eius retinet;
multum enim refert ad ægrotudinem, utrum plus, vel
minus à debita commensuratione humorum recedat.
Idem ergò, ait, dicendum de virijs, & peccatis: *Sic
enim privant debita commensuratione rationis, ut non to-
taliter ordo rationis tollatur, alioquin malum, si sit inter-
grum, destruit se ipsum, non enim posset manere substantia
actus, vel affectus agentis, nisi aliquid remaneret de or-
dine rationis. Et idē multum interest ad gravitatem peccati,
si, utrum plus, vel minus recedat à rectitudine rationis,
& secundūm hoc dicendum est, quod non omnia peccata
sunt paria. Ergò secundūm D. Thomam non ita peccā-
tum est moraliter malum, quod non sit aliquāliter bo-
num, sicut non ita recedit à ratione, quod aliquid de
ordine rationis non remaneat.* Sed

35 Sed adversarios etiam teneri interpretari D. Thomam in nostrum favorem, patet ex eo, quod D. Thomas loquitur de omni peccato: ut potest de peccato in communi, ut sic concludat non omnia peccata esse paria: ergo secundum D. Thomam omne peccatum est privatio in fieri, & consequenter incipit magis, & minus, ita ut non totaliter recedat à ratione, sed aliquid de ordine rationis relinquat. Unde sequitur omne peccatum esse moraliter bonum, & malum, malum ea parte, qua à rectitudine rationis recedit, & bonum ea parte, qua aliquid de ordine rationis relinquat. Et cum hinc inferant peccatum ex obiecto importare rectitudinem rationis, sicut & necessarium à ratione ex fine, iam sequitur odium Dei, furum, mendacium, & alia prohibita, quia ab intrinseco mala, esse moraliter bona ex obiecto, & moraliter mala ex fine, quod absurdum est, cum omnium similium peccatorum obiecta secundum se, & ab intrinseco sint mala. Cum ergo D. Thomas docet peccatum esse privationem in fieri, proinde que aliquid de ordine rationis relinquere, non loquitur de ordine rationis ex parte obiecti, ac si obiectum hic, & nunc aliquatenus attingatur ut conforme rationi, sed loquitur de ordine rationis aliunde, seu ex alia parte præter obiectum, & finem considerato. Ad rem ergo non est prædicta doctrina D. Thomæ, neque ex ea potest concludi actum esse simul bonum, & malum moraliter.

36 Hinc Oxoniensis ait peccatum à D. Thomæ appellari privationem in fieri, quia absolute non est carentia totius rectitudinis moralis, sed tantum rectitudinis moralis particularis: nempe per-

nentis ad peculiarem virtutem, v. g. charitatis, cuius est privatio odium Dei. Undè componitur, quod peccatum, nec ex obiecto, nec ex fine relinquat rectitudinem aliquam rationis, quamvis non totalitè à ratione recedat absolutè loquendo: id est à ratione aliarum virtutum. Cuius etiam ponit exemplum D. Thomas quæst. 2. de Malo, art. 9. de eo, qui comedit, quando non debet, & remanet, quod comedat, ubi debet, & propter quod debet, ubi comestio illa vitiosa ex circumstantia temporis, neque ex obiecto habet bonitatem, seu rectitudinem rationis, ut ipse D. Thomas testatur locis supra citatis; non tamen propterea recedit à rectitudine rationis aliarum circumstantiarum loci, & finis. Deindè Magister Ferre respondet peccatum quodlibet dici privationem in fieri, quia licèt de facto totam bonitatem moralem, quæ inesset actui, tollat; non tamen tollit omnem bonitatem moralem, cuius actus humanus est capax. Cum enim sit capax omnis bonitatis moralis ex conceptu actus humani, adveniente circumstantia tota illa bonitas moralis, quam ex obiecto, & fine haberet, tollitur sic, quod nihil moralitatis bonæ in actu permittit, non tamen tollit omnem bonitatem, cuius capax est actus humanus.

37 Si tamen iterum Thomistis antiquioribus, distinguunt inter mala ab intrinseco, & mala ab extrinseco, seu quia prohibita. Et dicunt mala quia prohibita esse paria, sicut enim actus oppositi sunt solum boni, quia præcepti, sic peccata sunt mala solum, quia prohibita, & consequenter ista non suscipiunt magis, aut minus, in quo discriminantur à peccatis.

caris, quæ mala sunt ab intrinseco, quia huiusmodi
 cum sint contra virtutes, quæ suscipiunt magis, & mi-
 nus, pariter & ipsa peccata suscipiunt magis, & minus.
 Undè sequitur solum ista peccata esse privationes in
 fieri, secus verò illa. Ità Conradus super locum cita-
 tum, & Ferrara 3. contra gentes, cap. 129. & Zumel
 loco citato, dub. 2. qui pro se citant D. Thomam lo-
 co citato ex contra gentes, & quæst. 2. de Malo, art.
 9. ad 4. & in 2. dist. 42. art. 2. ad 3. Undè cum con-
 troversia in nostro casu sit solum de peccatis, quæ sunt
 mala, quia prohibita, solum enim hæc possent esse bo-
 na ex obiecto, quia obiectum secundum se, & aliàs est
 bonum, iam ex auctoritate D. Thomæ allegata nihil
 convincitur contra nos. Deindè adhuc, qui in præ-
 senti defendunt posse dari actum bonum ex obiecto,
 & malum ex fine, fatentur D. Thomam posse interpre-
 tari peccatum esse privationem in fieri, quia omne pec-
 catum relinquit bonitatem genericam: utpotè omne
 peccatum fit ex affectu ad bonum in communi, ad
 quod proindè dicit ordinem, quo modo constituit gra-
 dum genericum bonitatis moralis. Ità Caietanus super
 illum locum, & Lorea etiam ibi disputatione 17. Ac-
 tandè alij, quibus subscribunt Montesinos, & Arau-
 jo, quæst. 73. art. citato, dub. 1. dicunt: propterea
 privationem in peccatis dici in fieri, quia relinquit in
 actu peccaminoso, non quidem solam entitatem natu-
 ralem, & physicam actus; hoc enim non obstaret,
 quominus talis privatio esset pura, & omnimoda ca-
 rentia formæ sibi oppositæ, hoc est moralis bonitatis,
 neque quia relinquit in illo aliquam bonitatem mora-
 lem, neque enim hoc expressit D. Thomas, sed quia

relinquit in illo aliquid de ordine rationis, hoc est aliquas circumstantias, & iudicium rationis in intellectu, quo peccans iudicat dissonantiam peccati ad legem, & libertatem in ipso actu, sine quibus non remaneret substantia ipsius actus humani, & liberi, neque aliquid de ordine rationis.

38

Ecce quòs sunt interpretationes, quin nominetur bonitas aliqua moralis relicta in peccato ex parte obiecti: undè in summa concessio, quod peccata sint privationes in fieri, & suscipiant magis, & minus, negandum est illam latitudinem provenire, ex quo peccatum retineat bonitatem aliquam moralem ex obiecto, sed aliundè iuxta relatas sententias, de quibus disputare non est huius loci, sed loco citato ex professo agenda de inæqualitate peccatorum.

39

Hoc tamen noto, quod D. Thomas non ait peccatum includere aliquid de ordine rationis, sed solum relinquere, illud quippè solum posset verificari per hoc, quod prædictum ordinem haberet ex obiecto, aliud verò verificari potest per hoc, quod à subiecto, v. g. ab homine non totaliter illam excludat. Neque ægrotudo, in qua exemplum ponit D. Thomas, includit aliquid de commensuratione humorum: utpotè ægrotudo in quantum talis potius est defectus, & privatio, & ut defectus, & privatio non includit aliquid, sed excludit. Quod ergò sit privatio in fieri, in eo duntaxat consistit, quod non excludit ab animali aliquam commensurationem humorum, sed eam derelinquit, quamvis non includat, quod est illam commensurationem se habere ad ægrotudinem per-

permissive, non verò constitutive. Hinc mors, quia privatio est in facto esse, nedum nullum residuum vitæ includit, verum nec derelinquit in subiecto mortuo, nec pariter tenebræ in corpore derelinquunt aliquid de luce.

40 Quintò obijcies auctoritatem D. Thomæ in 2. distinctione 36. art. 5. in corpore: vbi sic habet: *Subtracta bonitate, quæ est ex obiecto, actus non potest habere bonitatem, nec ex fine, neque ex alijs circumstantijs. Posita autem bonitate ex obiecto, non necessarîo tertia ponitur, & idè contingit actum habere bonitatem ex materia, id est ex obiecto, & tamen eum male fieri propter circumstantias indebitas.* Sed patet interpretatio ex dictis: quod D. Thomas per bonitatem ex obiecto, non intelligit bonitatem de illo vt hic, & nunc cadenti sub imperio voluntatis: quippè vt sic sicut est malum ex fine, sic est malum obiectum. Sed loquitur de bonitate ex obiecto aliàs, & materialitèr, quia vt sic non necessariò includit circumstantias indebitas, sed potest sine illis inveniri. Unde D. Thomas duntaxat intendit ponere distinctionem inter peccata, quæ habent obiectum ab intrinseco malum, vt sunt furtum, mendacium, & alia huiusmodi, quæ propterea nec ex fine, nec ex circumstantia possunt honestari, è contra verò peccata, quæ sunt mala, quia prohibita, quorum obiectum ex se, & ab intrinseco malum non est.

41 Sextò obijcies auctoritatem Divi Gregorij, qui supra illud Exodi *Et quia timerunt obsecrantes Deum, edificavit illis domos,* ait: *sed culpa mendacij terrenam recompensationem accepit.* Tunc sic: ergo in illo mendatio fuit aliqua bonitas moralis, aliàs

nec boni temporalis esset meritorium. Sed ad hoc respondet D. Thomas infra quæst. 114. art. 10. ad 1.
Quod illa retributio fuit diuinitus facta secundum comparationem ad diuinam meritionem, non tamen ad malitiam voluntatis; licet enim habuerint bonam voluntatem quantum ad liberationem puerorum, non tamen fuit earum recta voluntas; quantum ad hoc, quod mendacium confinxerint. Ex quibus patet interpretatio Gregorij.

42

Septimò obijcies à ratione argumentum commune de actu adimpletuo præcepti, seu legis; qui ut talis non potest non esse moralitèr bonus, sicut nec ut talis potest non conformari cum lege; lex autem non est aliud præter rectam rationem imperantem hoc, vel illud esse faciendum: tunc sic; instante præcepto, seu lege positiva de ieiunando, per ieiunium adimpletur præceptum, quantumvis fiat propter prauum finem, & idem est de alijs actibus præceptis. Ille ergò actus quamvis vitiatuſ ex fine est moralitèr bonus ex obiecto.

43

Sed aduersarios teneri huic argumento satisfacere stando doctrinæ D. Thomæ, constat; nam hoc ieiunium est peccatum ex fine, ut ipsi admittunt: ergò tunc ieiunium non regulatur per prudentiam, ad quam pertinet ordinare ea, quæ sunt ad finem; propterea que peccatum illud est contra prudentiam. Tunc sic: sed actus difformis prudentiæ non est conformis rectæ rationi; recta enim ratio non est sine prudentia, immò prudentia est ipsa recta ratio: ergò ieiunium illud quamvis adimpletuum præcepti non est conforme rectæ rationi, sed ei difforme, & consequenter non moralitèr bonum, sed malum: ipsi er-

gò

quò tenentur respondere argumento: & non aliter, quàm distinguendo inter legem subiectivè sumptam, quatenus connotat prudentiam, à qua pericribitur, & obiectivè sumptam: nempe quantum ad ea, quæ præcipit. Primo modo ieiunium illud, sicut est difforme rectæ rationi, etiam est peccatum contra prudentiam, non tamen secundo modo, quia lex non præcipit ieiunium, nisi purè quoad substantiam, seu in esse naturæ, & sic per ieiunium quoad substantiam, & in esse naturæ adimpletur, & consequenter tale ieiunium est conforme legi obiectivè sumptæ, licet sit ei difforme sumptæ subiectivè. Et sub his terminis cessant plura, quæ hic congerunt auctores.

44 Alia argumenta Thomistarum obiter manent soluta in fundamentis pro nostra resolutione, dum solum contendunt prædictos actus exteriores esse bonos ex obiecto, vel quia obiectum secundum se est bonum, vel quia obiectum habet bonitatem distinctam à bonitate finis, vel quia malitia finis non potest destruere bonitatem obiecti, vel quia actus non habent speciem ex fine, vel circumstantijs, sed solum ex obiecto, vel quia actus illi procedunt elicitive à virtutibus moralibus, quæ omnia concorditer ad doctrinam D. Thomæ manent obiter soluta ex nostris fundamentis. Unde iudico non opus esse ea iterum in forma obijcere.

45 Octavò obijciens à ratione ex alijs extra scholam D. Thomæ. Supponimus Deum posse imponere præceptum dirigendi omnes actus bonos in finem charitatis, quo posito præcepto actus misericordie non directus in finem charitatis, esset ex obiecto

moraliter bonus, & malus ex defectu circumstantiæ finis debiti ex vi præcepti: ergò. Hac ratione non improbabilitèr putat Suarez, posse actum retinere aliquam bonitatem moralem, & simul malum esse extrinsecè, malitia intrinseca, seu propria omissionis in actum dirigendum derivata. Hoc eodem fundamento utitur Ripalda. Sed discursum istum rectè infringi à Puente Hartado putat Oviedo, quia in prædicto casu actus misericordiæ non directus in finem charitatis absolutè, & simpliciter manet bonus absque vlla malitiæ mixtura, quia tota malitia resideret in malitia omissionis, ex qua in actum dirigendum non refundetur. Sed si hoc ita est, sequitur, quod ex difformitate, seu in commenturatione alicuius actus cum lege, non derivetur in actum malitia aliqua, & sic non datur peccatum commissionis, sed omne peccatum consistat in omissione. Negamus ergò, quod in illo casu actus misericordiæ sit moraliter bonus adhuc ex objecto, sed est peccatum: utpotè deficit à circumstantia finis præcepti, quæ malitia hic, & nunc refunditur in objectum iuxta sæpius allegata ex D. Thoma. Hinc peccatum, quod tunc committitur, non est peccatum omissionis, sed commissionis, siquidè peccatum omissionis potius est carentia actus debiti; ibi autem intervenit actus indebitus, seu difformitèr se habens ad legem, & factus contra legem æternam. Sed dices: si talis actus est malus ex objecto: ergò cum præceptum sit de dirigendo actus bonos in finem charitatis, iam tunc non peccat contra præceptum, utpotè iam non est bonus, sed malus. Sed respondeo præceptum solum posse esse de dirigendo actus aliàs bonos ex objecto,

iecto, ut de se est actus misericordiae. Licet autem actus ille in eo casu sit malus propter deficientiam, seu carentiam finis debiti, de se tamen, & aliàs est bonus ex obiecto, proinde que capax, ut prædicto præcepto prohibeatur, & sit malus ex hoc ipso, quod fini præcepto non subiacer.

46. Nono obijcies etiam ex Suarez argumentum, quod ait absque dubio probabilem reddere partem affirmantem eundem actum simul posse esse bonum, & malum: qui ponit actum bonum ex obiecto cum omnibus circumstantijs requisitis ad constituendum medium virtutis, ad quam pertinet, v. g. solvere debitum creditori, ut habeat iustitiae bonitatem, debet fieri tempore, & loco ex obligatione constituto; vnde si hæc conditiones serventur, videtur servari quidquid pertinet ad iustitiae constitutum. Possunt autem adiungi aliæ circumstantiæ, quæ licet non excludant honestatem illius virtutis, positivè trahant malitiam illi oppositam, ut si solutio fiat in loco sacro, in quo sit prohibita intuitu religionis. Quo casu solutio illa habebit honestatem iustitiae, & erit contra religionem ratione circumstantiæ adiunctæ. Ità Suarez.

47. Sed respondetur negando semper in eo casu talem actum esse moralitèr bonum ex obiecto, quia ut constat ex D. Thoma, quælibet circumstantia indebita refunditur in speciem, seu obiectum actus formalitèr ut tale, seu ut subest imperio voluntatis. Ad probationem negotalem actum habere omnes circumstantias constituentes medium virtutis, nam ubi deest medium virtutis ex genere, non potest constitui medium virtutis in specie. Medium autem virtu-

tis ex genere excludit omnem circumstantiam indebitam, & malam, seu inhonestam, vt est circumstantia illa sacrilega, de qua procedit argumentum. Et sic quamvis remaneant circumstantiæ secundum speciem exactæ, non constituunt medium virtutis in specie, licet aliàs illa circumstantia seclusa, illam constituerent.

48. Decimò obijcies: ponamus Deum prohibere omnes actus honestos, tunc qui supposita notitia præcepti illos eliceret, eliceret actus honestos, & consequenter bonos ex obiecto; & simul tales actus essent inhonesti, & peccaminosi ratione præcepti illos prohibentis: ergò. Sed respondet Oviedo omnem actum honestum posse prohiberi, non tamen posset vitari ratione præcepti, quia posito præcepto, & illius notitia implicat fieri actum propter honestatem obiecti, cum tamen actus, qui propter honestatem obiecti non fit, non fit honestus. Sed patet argumentum non procedere in eo sensu, implicat enim prohiberi actum honestum talem hic, & nunc, seu in sensu cōposito præcepti; sed procedit de actu honesto aliàs, & materialitèr, sicut modo est. Hoc enim dato, quod posset prohiberi, de quo in præsentis non disputo, factus cum notitia esset honestus ex obiecto, non hic, & nunc, vt potè prohibitus, sed aliàs, & præcisivè à præcepto.

49. Tandem obijcies: actus supernaturalis hoc ipso, quod supernaturalis non potest non ex obiecto esse moralitèr bonus, aliundè potest vitari ex fine: ergò aliquis actus ad minus supernaturalis potest esse moralitèr bonus ex obiecto, & moralitèr malus ex fine. Consequentià patet. Maior videtur nota.

minor probatur aliquibus exemplis : primò in homine adulto , qui vult suscipere baptismum ob innanem gloriam , quæ volitio esset dispositio ad gratiam , immò esset meritoria , aliter si statim post baptismum decederet , antequam alium actum meritorium eliceret , consequeretur gloriam per modum hereditatis , quod est proprium parvulorum . Secundò in eo , qui in testimonium fidei sanguinem effunderet , & pariter ob innanem gloriam . Tertio in eo , qui cum attritione supernaturali accedit ad Sacramentum Pœnitentiæ , & simul vt bonam famam acquirat apud confessarium .

50 Sed responderetur negando minorem : nempe actum supernaturalem posse vitari ex fine , vel alia circumstantia . Ità Thomistæ , vt in plurimum , & ex Iesuitis Vazquez , Suarez , Torres , Chonincus , Valencia , Tannerus , Hurtadus , cuius disparitas ab actu naturali redditur , ex quo actus supernaturalis procedit à voluntate ex speciali Dei motione , seu gratia , qui proindè non potest non ab ea procedere ex motivo supernaturali , & esse absolutè , & simpliciter bonum , cum tamen in eo casu esset absolutè , & simpliciter malus , vtpotè malus ex aliquo defectu , Deusque speciali gratia , seu auxilio cooperaretur in creatura ad malum , quod absurdum est . Plura huic disparitati respondent contrarij , sed eius evasiones impugnare non est huius loci . Sufficit ad nostrum propositum respondere ad exempla allata . Vndè ad primum dico , quod in adulto ad suscipiendum gratiam per baptismum , dum non est obex peccati mortalis , non aliud requiritur præter consensum illud suscipien-

icipiendi, cum tamen tunc propter innanem gloriam solum peccaret venialitèr, & sic susciperet gratiam, quamvis vellet baptismum suscipere propter innanem gloriam. Nego tamen, quod in eo casu per illam volitionem se disponderet ad illam suscipiendam, sed tunc ei infunderetur gratia ex opere operato, sicut parvulis, cum ea solum differentia, quod parvuli eam suscipiunt sine proprio consensu, secus verò adulti. Hinc consequentèr nec tunc mereretur gloriam. Undè si tunc decederet, consequeretur gloriam per modum hæreditatis, quin quantum ad hoc discrimineretur à parvulis, sed solum quantum ad requisitum prædictum de proprio consensu: namque, ut suo loco docent auctores, iste casus cum sit irregularis, non est mirum, quod extra leges communes huic adulto Deus gloriam per modum hæreditatis præstaret.

51

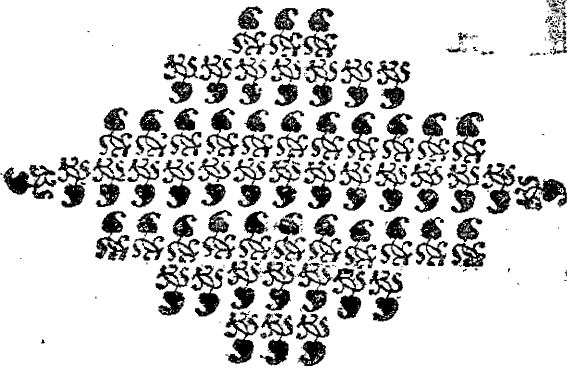
Ad secundum exemplum nego suppositum: nempe posse aliquem simul effundere sanguinem in testimonium fidei, & propter innanem gloriam, cum illi duo fines sint privativè oppositi: utpotè unus malus, & alter bonus respectu eiusdem actus; undè non potest esse idem actus moralis, licèt possit esse idem actus naturæ, & successivè fieri iam propter unum finem, iam propter alium, ut ex dictis patet. Cum tamen effusio sit propter innanem gloriam, nego esse moraliter bonam, sicut nec effusio est actus fortitudinis, nec martyrij, sicut patitèr diximus de actibus aliarum virtutum, qui propter vanam gloriam fiunt. Et ex his patet ad tertium exemplum, negando, quod attritio illa supernatura-

Dubium II.

463

lis possit fieri tanquàm propter finem ob acquirendam famam apud confessarium, quia hoc ipso, quo supernaturalis est, non potest non esse propter Deum ut auctorem, cui opponitur motivum, seu finis inanis gloriæ. Vnde ad summum possent illi duo fines successivè coincidere in eodem actu. Et tunc attritio propter bonam famam non esset supernaturalis, nec dispositio ad gratiam, nec consequenter moralitèr bona, licet quia peccatum veniale esset, non obstaret esse moralitèr bonam, seu dispositionem ad gratiam, dum subesset alteri motivo. Re tamen vera nec successivè posset esse bona, & mala moralitèr, sicut nec transire de esse actum naturalem ad esse actum supernaturalem.

* * *



DE

DE PECCATIS.

DVBIA V.

DVB VIM I.

VIRVM VITIVM SIT

peius, quàm actus
vitiolus.

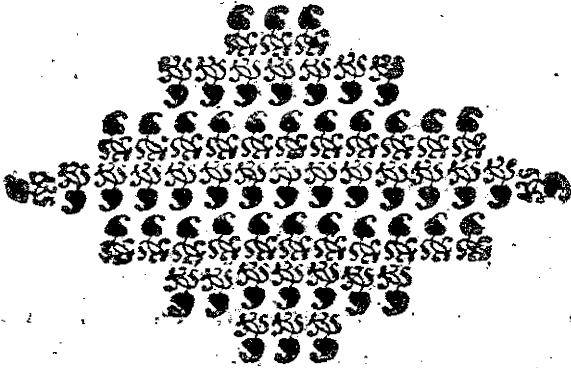
HOC inquit Dívus Thomas hic; quæst. 71. art. 3. Et vt patet ex primo argumento, nomine vitij intelligit habitum malum, & nomine actus vitiosi intelligit actum malum, qui est peccatum. Et quia eadem ratio est de actu malo respectivè ad habitum malum, quantum ad malitiam, & de actu bono respectivè ad habitum bonum, quantum ad bonitatem, de utroque actu, & habitu inquirimus in præsentí: àn scilicet habitus sit peior, vel melior actu, & quia ad hanc materiam pertinet solùm agere de habitu, & actu, non in linea phisica, sed in linea moris, ideo quæsitum procedit solùm de excessu

Dubium I.

465

cessu in linea moris. Supponimus que tam habitum, quam actum gaudere bonitate, vel malitia morali, nempe per conformitatem, vel difformitatem ad rationem, vel legem; & nedum habitum esse bonum, vel malum causaliter, quatenus causat actum bonum, vel malum, sed etiam formaliter per respectum, quem formaliter dicit ad obiectum conforme, vel difforme rationi, quidquid dicant Patres Salamanticenses. Et tandem quia haud dubium habitum, & actum se habere tanquam excedens, & excessum, praesens dubium procedit non de quolibet excessu, sed de excessu absolute, & simpliciter tali, quae solum difficultas versatur in praesenti. Unde fit.

* * *



RESOLVTIO VNICA:

ACTVS IN BONITATE,
& malitia morali absolutè, &
simplicitèr excedit
habitum.

2 **I**TA communiter Theologi, namque licet aliqui discrepent, loquuntur tamen de excessu in linea phisica, immo non de habitu acquisito, sed de infusso, vt affirmat Curiel. Et fundatur primò ratione D. Thomæ in argumento *sed contra*, quæ sic se habet: *Pro actu vitioso aliquis iustè punitur, non autem pro habitu vitioso, si non procedat ad actum: ergò actus vitiosus est pètor, quàm habitus vitiosus.* Quæ ratio pariter procedit de actu bono; namque sicut per actum malum, & non per habitum, si non procedat ad actum, homo dignè punitur, ita per actum bonum, & non per habitum, si non procedat ad actum, homo dignè remuneratur. Principium que huius rationis supponit D. Thomas ex dictis supra quæst. 21. art. 3. namque meritum, & demeritum fundatur in bonitare, & malitia morali: si ergò per actum bonum, vel malum meretur quis præmium, vel supplicium, &
non

non per habitum . nisi procedat ad actum , haud dubium , quod absolute , & simpliciter excedat habitum in bonitate , vel malitia morali . Explicatur : nam quod id , quod ratione sui , & formaliter est dignum premio , vel supplicio , melius , vel peius est absolute , & simpliciter , eo quod non ratione sui , & formaliter est dignum premio , vel supplicio ; at actus ratione sui , & formaliter est dignum premio , vel supplicio , habitus verò non ratione sui , & formaliter , sed ratione actus , seu causaliter : ergò absolute , & simpliciter actus melior , vel peior est habitu . Maior pater ; quia ut diximus , illa dignitas in bonitate , vel malitia morali fundatur .

3 Sed dices hinc sequi habitum ratione sui , & formaliter non esse bonum , vel malum morale , sed solum causaliter , & extrinsecè à bonitate , vel malitia morali actus , eo ferè modo , quo medicina dicitur sana à sanitate animalis , quam causat , cuius oppositum supponimus . Sed respondeo , quod bonitas , vel malitia moralis potest dupliciter summi , vno modo genericè , prout dicit conformitatem , vel difformitatem ad legem , vel rationem , & prout sic habitus etiam ratione sui , & formaliter est moraliter bonus , vel malus , sicut & actus . Differunt tamen specificè moraliter , quia habitus est formaliter bonus , vel malus per tendentiam habitualem , & veluti in potentia ad obiectum conforme , vel difforme legi , seu rationi ; actus verò est ipsa tendentia actualis . Dicimus ergò hanc bonitatem , vel malitiam actus esse maiorem , & prestantiorem bonitate , vel malitia habitus , quia illa fundat dignitatem premij , vel supplicij , secus verò

ista, nisi ratione actus, ad quem procedit, seu quem causat. Et sic loquendo de bonitate, vel malitia fundante prædictam dignitatem, concedimus habitum non ratione sui, & formaliter esse bonum, vel malum morale, sed solum causaliter, & ratione actus.

4

Secundò fundatur nostra resolutio ratione D. Thomæ in corpore art. quæ sic se habet: *Habitus medio modo se habet inter potentiam, & actum, manifestum est autem, quod actus in bono, & malo præminet potentie, ut dicitur in 9. Metaphisicæ: melius est enim bene agere, quam posse bene agere, & similiter vituperabilius est male agere, quam posse male agere. Unde etiam sequitur, quod habitus in bonitate, & in malitia medium gradum obtineat inter potentiam, & actum, ut scilicet, sicut habitus bonus, vel malus præminet in bonitate, vel malitia potentie, ita etiam subdatur actui.* Quæ ad formam sic reducitur: actus in bono, & malo excedit potentiam: ergò etiam actus in bono, & malo excedit habitum. Antecedens patet: tum quia sic dicitur in 9. Metaphisicæ: tum ex terminis, quia melius est bene agere, quam posse bene agere, sicut & vituperabilius est male agere, quam posse male agere. Consequentia ergò probatur: habitus medium gradum tenet inter potentiam, & actum: ergò habitus medium gradum tenet in bonitate, & malitia inter potentiam, & actum. Antecedens constat, cum habitus disponat potentiam in ordine ad actum. Consequentia probatur. Nam sicut habitus ex hoc, quod mediat inter potentiam, & actum, præminet in bonitate, & malitia ipsi potentie, sic ex hoc ipso est necessè, quod in bonitate, & malitia subdatur actui, seu ab eo excedatur.

Seq

5 Sed dices : quamvis habitus mediet
 inter potentiam , & actum , non indè sequitur , quod
 actu excedente potentiam in bonitate , & malitia ; pa-
 ritèr actus excedat habitum : ergò ex antecedenti Divi
 Thomæ nō infertur consequens. Probatur antecedens :
 namque ratio probans actum excedere potentiam non
 probat actum excedere habitum , quod sic probatur :
 namque actus eatenus excedit potentiam , quatenus
 actus est determinatè bonus , vel malus , potentia ve-
 rò est indifferens ad bonum , vel malum , utpotè libe-
 ra ; à hæc ratio non probat actum excedere habitum ;
 utpotè habitus , vel determinatè est bonus , si sit vir-
 tus , qua nemo malè vititur , vel determinatè malus ,
 si sit vitium , quo etiam nemo potest vti benè : ergò.
 Sed contra semper instat probatio Divi Thomæ : nam-
 que propterea habitus medium gradum tenet inter
 potentiam , & actum ; quia potentia est indifferens ne-
 dum quoad exercitium , sed etiam quoad specificatio-
 nem : nempe ad bonum , vel malum ; habitus verò li-
 cet sit indifferens quoad exercitium , secus verò quoad
 specificationem , ut argumentum supponit ; actus tan-
 dem nedum est determinatus quoad specificationem ,
 sed etiam quoad exercitium , cum sit ipsum exercitium
 potentia , & habitus : ergò ex hoc ipso , quod habitus
 mediat inter potentiam , & actum , infertur , quod sicut
 habitus , quia determinatus quoad specificationem ex-
 cedit potentiam quoad specificationem indifferentem ,
 etiam actus determinatus quoad specificationem , &
 exercitium excedat habitum solum determinatū quoad
 specificationem , & indifferentem quoad exercitium .
 Et sic dicimus , quod actus non solum est perfectior
 potens

potentia, vel ea peior quia determinatè bonus, vel malus, sed quia ulterius est determinatè ipsum benè agere, vel malè; id est determinatus quoad exercitium, in quo etiam excedit ipsam habitum, qui quamvis sit determinatè bonus, vel malus, proinde que determinatus quoad specificationem, sed non quoad exercitium.

6

Et ex hoc ipso confirmatur ratio D.

Thomæ: namque illud est magis bonum, vel malum, quod magis opponitur bono, vel malo; sed actus magis opponitur bono, vel malo, quam habitus: ergò Maior patet: namque quod magis recedit à malo sibi opposito, est magis bonum, sicut & quod magis recedit à bono sibi opposito, est magis malum; sed magis recedit à bono, vel malo sibi opposito, in quantum magis opponitur bono, vel malo: ergò. Minor etiam constat: namq; actus bonus ita opponitur actui malo, quod eum actu malo inconiungibilis sit, & pariter inconiungibilis sit actus malus cum bono; at habitus non ita opponitur bono, vel malo, quod habitus bonus inconiungibilis sit cum habitu malo, nec habitus malus cum bono; ut supponimus: Ergò. Dices: quod licet actus bonus coniungibilis non sit cum actu malo, coniungibilis tamen est cum habitu malo, & pariter actus malus cum habitu bono. Sed contra est: licet actus bonus coniungibilis sit cum habitu malo, tamen cum actu malo; sed habitus bonus nedum est coniungibilis cum habitu malo, sed etiam cum actu malo: ergò magis recedit, seu elongatur à malo actus bonus, quam habitus bonus.

7

Tertio fundatur nostra resolutio, & præcedentes probationes roborantur ratione D. Tho-

mæ in fine corporis, quæ sic se habet: Quod etiam ex hoc apparet, quod habitus non dicitur bonus, vel malus, nisi ex hoc, quod inclinatur ad actum bonum, vel malum, unde propter bonitatem, vel malitiam actus dicitur habitus bonus, vel malus, & sic prior est actus in bonitate, vel malitia, quam habitus; quia propter quod unumquodque tale, & illud magis est. Quæ sic ad formam reducitur: habitus non dicitur bonus, vel malus, nisi ex hoc, quod inclinatur ad actum bonum, vel malum: ergo habitus non dicitur bonus, vel malus, nisi propter bonitatem, vel malitiam actus; sed propter quod unumquodque tale, &c. ergo magis bonus, vel malus est actus, quam habitus. Quod adhuc confirmat D. Thom. in solutione ad 3. namque ex hoc, quod habitus est bonus, vel malus, quia inclinatur ad actum bonum, vel malum, est bonus, vel malus; propter actum bonum, vel malum: ergo actus se habet ut finis respectu habitus: at ratio boni, vel mali attenditur ex parte finis; habitus ergo in bonitate, & malitia exceditur ab actu. Et eadem hæc ratione D. Thomam asserere in 9. Metaphisicæ actum esse perfectiorem potentia, quia est finis illius.

8. Nec hinc inferas, ut supra, habitum non esse intrinsicè bonum, vel malum, sed extrinsicè ex bonitate, vel malitia actus; namque etiam media habent intrinsicam bonitatem in communiori sententia, quoniam non obstante illam habent participatam, seu derivatam à fine, qua ratione finis in bonitate excedit media. Nec valet etiam, quod habitus solum est bonus, vel malus propter obiectum; quia propterea est bonus, vel malus, quia respicit obiectum conforme, vel disforme rationi. Contra enim est: quod licet habitus

bitus specificetur ab obiecto, sed non immediatè, sed mediante actu: immò per se primò respicit actum, ut sui specificativum, & eo mediante respicit obiectum, quia obiectum non respicit nisi ut attingibile per actum; vndè tandèm est bonus, vel malus propter bonitatem, vel malitiam actus. Nec etiam valet, quod actus est finis habitus, sed non cuius gratia, sed effectus, utpotè efficientèr procedens ab habitu. Contra enim est: quod non implicat aliquem esse finem effectum, & simul finem cuius gratia: quippè iuxta nostram, & communio rem sententiam redemptio hominis à peccato est effectus Incarnationis Divini Verbi in genere causæ efficientis, in quo nullus ambigit; & tamen est finis, cuius gratia respectu illius. De quo latè de Incarnatione, dub. 4. Deindè D. Thomas hic expressè ponit argumentum tertium, quod habitus est causa actus, & respondet: *Quod est causa actus in genere cause efficientis, sed in genere cause finalis actus est causa habitus: ergò non repugnat actum esse finem effectum habitus, & esse finem cuius gratia respectu eiusdem: immò, ut diximus, potentia est causa efficiens actus, cum tamen actus sit causa finalis potentiæ, ac tandèm finis in intentione est effectus mediorum in executione.*

* * *

OBI; CIVNTVR ; ET

solvuntur argu-

menta.

3

A

Liqua ex præcipuis argumenta manent soluta ex dictis. Deinde obijcies primò : bonum, vel malum, quod est diuturnius, est peius, vel melius bono, vel malo, quod statim transit sed bonum, vel malum habitus est diuturnius bono, vel malo actus, qui statim transit: ergò habitus est melior, vel peior actu. Hoc argumentum sibi primò obijcit D. Thomas, & respondet illud probare, quod habitus sit perfectior, vel imperfectior actu secundum quid, non simpliciter: id est non in bonitate, vel malitia, sed ex eo, quod accidit habitui, & actui ex parte subiecti; quod nempe vterque invenitur in tali natura, quæ non potest semper agere, & cuius actus est in motu transeunte. Hinc ex hoc argumento non probatur habitum luminis gloriæ esse perfectiorem visione beata: utpotè tam lumen gloriæ, quam visio beatifica est permanens, quia vtrumque invenitur in tali natura, quæ non potest non semper agere, & cuius actus non est in motu transeunte, sed permanens. Et idem est de cognitione, qua Angelus se ipsum, & Deum cognoscit. Undè apparet diuturnitatem convenire habitui, pari-

ter que transitus actus non per se, & simpliciter, sed secundum quid, & per accidens, nempe per ordinem ad subiectum.

IO. Secundo obijcies argumento communi: causa in eo, quod causa est perfectior, vel saltem æquæ perfecta cum effectu: namque si sit causa æquivoca, est perfectior, si nivoca, est æquæ perfecta; sed habitus est causa actus, quantum ad bonitatem, & malitiam: ergo in bonitate, & malitia eum ad minus adæquat. Minor, & consequentia patent, & maior videtur certa, namque causa debet præcontinere effectum virtualiter, vel eminenter: utpotè nemo dat, quod non habet, Sed in primis aliqui respondent hoc argumentum non convincere adæquatè assumptum, namque licet probet de habitu bono, secus verò de habitu malo. Ut potè potentia peccandi est finita, & peccatum est simpliciter infinitum, quia licet effectus non possit excedere causam in actualitate, & perfectione, secus tamen in imperfectione, & defectu, de quo ad 7. argumentum. Sed hæc doctrina est vera, quando imperfectio effectus non præcontinetur in causa, sed aliundè desumitur, ut in exemplo posito gravitas offensæ desumitur non ex voluntate peccante, sed ex gravitate personæ offensæ, seu ex connotatione illius; quatenus ex hoc fundat æstimabilitatem infinitæ gravitatis, sicut & persona offensa infinita est, ut nos fateamur de Incarnatione dub. 1. Obiectio tamen procedit de causa per ordinem ad effectum, ea ratione, qua effectus illius est, quo modo non potest non contineri in causa; cum tamen habitus sit causa actus etiam quantum ad bonitatem, & malitiam; immò hac ratione ibi dicitur

dicimus, quod peccatum in ratione malitiæ est simpliciter finitum, sicut & potentia, licet infinitum sit in ratione offensæ. Sed quidè Pater Arriaga tenet, quod nec imperfectio effectus ea ratione, qua effectus præcontinetur in causa, in illa præcontinueatur: utpotè Deus est causa creaturarum, quarum imperfectiones non præcontinet. Sed si Deus adhuc virtualiter non continet imperfectiones creaturarū, nec virtualiter continet ipsas creaturas: quippè creaturæ in suo formali conceptu dicunt perfectionem admixtam imperfectioni, nec ab hac purificari possunt.

II Solutio ergò legitima est, quam supra allegavimus: quod licet habitus sit causa efficiens actus, & consequenter in hoc genere causæ efficientis actus non excedat in bonitate, & malitia habitum, attamen habitus est effectus actus in genere causæ finalis; vndè adhuc bonitas, vel malitia actus procedens efficientèr ab habitu, procedit ab eo propter ipsum actum tanquam propter finem. Cum que bonitas, vel malitia moralis præcipuè attendatur ex fine, ut ait D. Thomas, semper salvatur actum in bonitate, vel malitia excedere habitum iuxta axioma relatum: propter quod vnumquodque tale, & illud magis. Sed dices, quod prædictum axioma nedùm verificatur *ly propter dicente causam finalem, sed etiam causam efficientem*: namque ex eo inferimus assensum præmissarum excedere in certitudine assensum conclusionis: quia nempe assensus conclusionis est certus propter assensum præmissarum: cum tamen assensus præmissarum sit solum causa efficiens assensus conclusionis. Sed respondetur ita esse, sed hoc ideo, quia

assensus præmissarum, & assensus conclusionis comparantur ut causa, & effectus in eodem ordine, seu genere causæ: nempe efficientis. At ramen habitus, & actus comparantur, ut effectus, & causa in diverso ordine, seu genere causæ: nempe habitus ut causa in genere causæ efficientis, & actus ut causa in ordine causæ finalis, propterea que ibi absolutè, & simpliciter verificatur assensum præmissarum esse certiores assensu conclusionis: secus verò in præsentì. Quæ doctrina est D. Thomæ 1. p. quæst. 84. art. 2. ad 3. ubi expressè habet: *Quod cum dicitur: propter quod unumquodque tale, &c. veritatem habet, si intelligatur in his, quæ sunt unius ordinis, puta in uno genere causæ: ut si dicatur, quod sanitas est desiderabilis propter vitam, sequitur quod vita sit magis desiderabilis. Si autem accipiantur ea, quæ sunt diversorum ordinum, non habet veritatem: ut si dicatur, quod sanitas est desiderabilis propter medicinam, non inde sequitur, quod medicina sit magis desiderabilis, quia sanitas est in ordine finis, & medicina in ordine causæ efficientis.* Quibus exemplis maximè confirmatur nostra doctrina. See dices hanc solutionem esse petitionem principij: namque argumentum intendit, quod quia actus procedit efficienter ab habitu tanquam à causa, non possit eum in bonitate, & malitia excedere, & consequenter nec posse eum pro fine habere, loquendo de fine cuius gratia. Et claritatis gratia.

12

Tertio obijcies, & replicatur contra solutionem præcedentem: nulla causa principalis potest habere suum effectum pro fine cuius gratia; at habitus est causa principalis sui actus: ergò non potest eum habere pro fine cuius gratia. Major probatur:

namque

namque causa principalis in eo distinguitur à causa instrumentali, quod hæc quia non operatur virtute propria, sed participata à principali agente, tota est propter effectum, & ei subordinatur, secus tamen causa principalis, quæ propria virtute operatur. Qua ratione tenent Dialectici causam principalem non esse signum sui effectus, sicut causa instrumentalis, quia de ratione signi est deficientia, & subordinatio respectu signati. Minor verò, quod habitus sit causa principalis sui actus, etiam probatur: nam si esset pura causa instrumentalis, præter illum deberet assignari alia causa principalis, virtute cuius efficeret suam actum, quæ assignabilis non est: utpotè potentia, scilicet voluntas est indifferens ad bonum, & malum: ergò ab ea non potest participare virtutem productivam determinatam actus boni, vel mali, qualiter habitus eum producit, cum sit determinatus ad bonum, vel malum. Confirmatur: namque si actus secundum totum, quod habet, procedit efficienter ab habitu: ergò etiam secundum id ipsum, ratione cuius habet finalizare habitum, ab illo efficienter procedit: si ergò secundum eam rationem, qua procedit efficienter ab habitu, non potest eum excedere, nec consequenter potest eum excedere secundum id, secundum quod ipsum finalizat.

13

Sed hoc argumentum laborat in æquivoco; namque vel nomine causæ principalis intelligit causam remotam, seu radicalem, ut in ordine naturali est anima, & in ordine supernaturali est gratia: vel intelligit causam principalem proximam, & immediatam, ut in sententia Thomistarum sunt po-

tenie realitèr à substantia distinctæ? Si primum? Fa-
 temur, quod causa principalis non potest habere suū
 effectum pro fine, quia hæc non pertinet ad lineam
 operandi, sed effendi, sicut non est, vt operetur, sed
 vt sit. Si autem nomine causæ principalis intelligat
 causam principalem proximam, & immediatam, est
 apud Philosophos notum, quod illa dicitur causa prin-
 cipalis, quatenus est ipsa virtus, qua mediante causa
 principalis radicalis operatur; qua ratione consuevit
 nominari non causa instrumentalis, vt est instrumen-
 tum separatum, sed virtus instrumentaria, seu princi-
 palis vt quo: id est à natura dimanans, & ei coniuncta,
 vt media ea operetur. Causa ergò principalis huius
 generis cum sit à natura, vt operetur, pertinet ad li-
 neam operandi, & non est tam vt sit, quam vt opere-
 tur; ac proindè est propter operationem tanquam
 propter finem, qua ratione probant Thomistæ,
 quod substantia non est immediatè operativa, quia
 potentia immediata, & actus debent esse in eodem ge-
 nere, ità vt hæc specificetur ab actu, à qua substantia
 specificari non potest, cum habeat esse in se, &
 ad se.

14. Ex his ergò tollitur æquivocatio:
 namque habitus in eodem sensu dicitur causa principa-
 lis, in quo potentia, cuius est habitus, est causa principa-
 lis: quippè habitus est id, quo potentia determinatur
 ad bene operandum, vel malè. Sicut ergò potentia
 est virtus immediata solùm instrumentaria, & princi-
 palis vt quo respectu causæ principalis radicalis, & vt
 quod, ita pariter habitus dicitur virtus solùm instru-
 mentaria, & principalis vt quo mediante potentia res-
 pectu

pectu eiusdem causæ principalis radicalis. Unde sicut potentia eo ipso, quod est causa principalis non ut quod, sed ut quo, qua nempe causa principalis radicalis operatur, subordinatur actui, & est propter illum, ut finem, pariter habitus. Immo ex hoc confirmatur nostrum assertum; namque potentia generativa, quamvis sit accidens, producit substantiam, proinde que habet effectum ipsam in perfectione excellentem, & non nisi quia non eam producit ut quod, sed ut quo: nempe ut virtus ipsa substantiæ: qua ratione subordinatur effectui: ergo pariter quia habitus non producit actum ut quod, sed ut quo, poterit ab eo in perfectione excedi: immo hac ratione ipsa potentia exceditur ab actu. Hinc in forma ad argumentum respondetur concedendo maiorem de causa principali radicali, & ut quod; negamus verò de causa principali proxima, & ut quo. Et minorem aliter distinguimus: habitus est causa principalis immediata, & ut quo, concedo: radicalis, & ut quod, nego. Hinc causa principalis ut quod non assignatur ipsa potentia, cuius est habitus, sed causa radicalis, quæ, ut dixi, in ordine naturali est anima, & in ordine supernaturali est gratia, vel aliud eius vicem gerens.

15 Et hinc patet solutionem precedentis argumenti non esse petitionem principij: namque per idem intelligimus actum esse effectum in genere causæ efficientis, ac actum esse effectum habitus ut causæ efficientis principalis tantum ut quo, seu per modum virtutis instrumentariæ, quæ eo ipso est tota propter actum, tanquam propter finem, proinde que non potest ab illo non excedi. Hinc cum dicimus actum

in bonitate, & malitia excedere habitum, quia est finis illius, non est, quia actus non excedit habitum, quatenus efficienter ab illo procedit, excedit quidem adhuc ut sic habitum iuxta dicta; sed quod intendimus, est, quod hic excessus provenit, non ex quo habitus efficienter causat actum, sed ex quo illum causat, non ut virtus principalis radicalis, & talis ut quod, sed ut proxima, & quo, seu instrumentaria, quæ eo ipso producit actum, ut tota propter actum, proinde que taliter, ut causando efficienter actum finalizetur ab actu; unde per actum in genere causæ finalis distinguimus actum ut procedentem ab habitu, & ut procedentem à causa principali radicali, quia respectu huius non finalizat, secus tamen respectu illius.

16

Et ex his patet ad confirmationem.

Et miror Patres Salmanticenses negare actum secundum id ipsum, ratione cuius finalizat habitum, ab illo efficienter procedere; namque ita in actu connectitur procedere efficienter ab habitu cum eo, quod est finalizare illum, quod potius quia procedit ab illo efficienter, illum finalizat, quippe ab illo efficienter procedit ut à causa, quæ tota est propter actum, ut manet explicatum. Fateor tamen, quod cum dicitur actum secundum id, quod finalizat habitum, procedere efficienter ab illo, *ly secundum* dicit rationem quæ, & non genus causæ, utpote processus est in genere causæ efficientis, & finalizatio in genere causæ finalis: quo in sensu etiam sanitas secundum totum, quod habet in se, est finis medicinæ, & efficienter procedit ab illa, & in univsum finis secundum totum illud, ratione cuius finalizat media, executive, seu efficien-

ter caufatur à medijs, licet in eo, quod est in executione procedere à medijs, & ea finalizare, exprimat diverfum genus caufæ: nempe efficientis, & finalis. Nec valet, quod actus folum procedit efficienter ab habitu fecundum tendentiam, quam dicit ad obiectum, in qua habitus, & actus conveniunt: namque hæc tendentia est ad obiectum mediante actu, vt fupra diximus, quia est tendentia ad obiectum, vt attingibile per actum, proinde que est tendentia immediatè terminata ad ipfum actum, tanquam tota propter illum; vnde refultat, quod talitèr tendat in illum efficienter, quod ab eo caufetur finalitèr. Dicere autem, quod actus fecundum id, fecundum quod habet finalizare habitum: nempe fecundum id, quod dicit entitatis, & actualitatis, in quo fuperat habitum, folum procedit à caufa prima, vel ab auxilio efficaci, vt dicunt Patres Salmanticenfes, videtur non tam conforme doctrinæ communi Thomiftarum: vt potè loquendo de auxilio efficaci, communitèr tenent duntaxat concurrere ad effectum applicativè, feu prædeterminativè, non verò elicitivè, de caufa autem prima attento concursu fimultaneo folum concurrere ad effectum fub ratione univèrfaiffima entis, ità vt totus effectus procedat à Deo, & ab alijs caufis, fed fub ratione magis, vel minus univèrfali iuxta univèrfalitatem caufatum, iuxta quam doctrinam actus non potest à Deo procedere, in quantum bonus, vel malus moralitèr, feu meritorius, vel demeritorius, nifi *ly in quantum* dicente rationem quæ, cum tamen fub ea ratione formaliffima excedat habitum, & cum finalitèr.

17 Quartò obijcies : si nostrum fundamentum subsistit , nedùm actus excedit in bonitate , & malitia morali habitum , sed etiam animam , vel gratiam : namque formalitèr loquendo solum actibus meremur , aut demeremur , non verò anima , vel gratia , nisi solum causalitèr , sicut per habitum : ergò. Sed dices , quod comparatio in præsentì fit inter ea , quæ formalitèr pertinent ad lineam moris , proinde quæ gaudent bonitate , & malitia morali formalitèr , ut sunt habitus , & actus. Cum tamen anima , vel gratia non pertineant formalitèr ad lineam moris , nec proinde gaudent bonitate , vel malitia morali formalitèr , sed tantùm radicalitèr , formalitèr quæ pertinent solum ad lineam entis ; vnde comparatio solum potest fieri à toto genere entis , quo modo principium radicale , ut est anima , vel gratia , perfectius est absolutè , & simpliciter potentia proxima , actu quæ ipsius , quamvis ab eis excedatur secundùm quid : nimirùm in aliqua formalitate , seu denominatione , qualitèr Sol , qui solum causalitèr est calidus , exceditur à corpore , quod formalitèr est calidum.

18 Sed contra est : namque idem argumentum fit de obiecto comparativè ad actum ; vtrumque enim pertinet formalitèr ad genus moris , sicut vtrumque est formalitèr conformè , vel difforme rationi , qua parte vtrumque gaudet bonitate , vel malitia morali formalitèr : cum ergò actibus solum mereamur , & demereamur , non verò obiecto , sequitur actum in bonitate , & malitia morali excedere obiectum ; hoc autem falsum est , cum actus potius sit propter obiectum tanquam propter finem , ab eo quæ mensure

foretur, & specificetur. Sed respondet quidam Sa-
 pientissimus Magister in manu scriptis, quod illa ratio,
 qua probat D. Thomam in argumento *sed contra*, pro-
 cedit solum de bonitate, & malitia morali, ut fundan-
 te dignitatem ad præmium, & supplicium, & de hac
 loquendo etiam actus in bonitate, & malitia morali
 excedit obiectum. Attamen ratio D. Thomæ in cor-
 pore art. est actum esse perfectiorem habitu, quia ha-
 bitus est propter actum, tanquam propter finem; &
 iuxta hanc non procedit argumentum: ut potè sicut
 habitus est propter actum, ita actus est propter obiec-
 tum tanquam propter finem. Sed quia hoc est asserere
 rationem D. Thomæ in argumento *sed contra*, non
 probare universalitèr, melius dicendum puto: quod
 obiecto secundum se, & præcisivè ab actu formalitèr
 non meremur, nec demeremur, secus autem ob-
 iecto ut in actu secundo terminante actum, quod
 est obiecto mereri, vel demereri formalitèr obiecti-
 vè, seu terminativè, licèt non subiectivè, & per mo-
 dum actualis tendentiæ; nec enim potest quis mereri,
 vel demereri per actum, nisi ut tendentem ad obiec-
 tum. Undè sequitur, quod tam actus, quam obiec-
 tum fundat dignitatem præmij, vel supplicij, sed cum
 differentia, quod illam fundat obiectum ut bonum,
 vel malum propter se, ut potè ratione sui est bonum,
 vel malum moralitèr, sicut & conforme, vel diffor-
 me rationi; actus verò ratione obiecti, propter quod
 est bonus, vel moralitèr malus: ergo tandem relin-
 quitur obiectum excedere actum in bonitate, & mali-
 tia morali, etiam ut fundante dignitatem ad præmium-
 vel supplicium. Ut appareat rationem Divi Tho,

mae in argumento *sed contra*, & in corpore art. in idem reddere.

19 Quintò obijcies: visio beata, ut potè finis ultimus quo, & formalis ordinis supernaturalis, est finis, ad quem ordinatur gratia habitualis; & tamen non propterea excedit in bonitate gratiam habitualement, cum hæc sit principium radicale illius: ergò nostrum fundamentum patitur instantiam. Sed negatur maior: namque principium radicale, & quod se habet ut natura non potest ordinari ut in finem in aliquam sui operationem: siquidem eo ipso non pertinet ad lineam operandi, sed essendi, & ex hoc est præstantius habitibus ab eo dimanantibus, & eorum actibus, ut patet in anima rationali, cuius generis est in ordine supernaturali gratia: non ergò gratia potest ut in finem ordinari in ipsam visionem beatam. Cum ergò dicitur, quod visio beata est finis ultimus ordinis supernaturalis, intelligitur, vel de fine formali, & quo, ut argumentum loquitur, qui propriè non est finis ultimus, sed est id, quo assequitur ultimus finis: videlicet obiectivus, qui solus est simpliciter ultimus finis, propter quem omnia facta sunt; alter verò propriè est finis effectus, quo nempe gratia pervenit ad affectionem ultimi finis, qui est Deus. Vel dicatur, quod visio beata est finis ultimus ordinis supernaturalis, non in sui radice, sed quantum ad habitus, & actus supernaturales ab ea procedentes. Vel quod in idem incidit, dicatur, quod est ultimus finis gratia, non immediatè, & per se, sed mediatè, & per accidens, nempe ratione habituum, & actuum, qui ab ea dimanant. Vel tandem dicatur, quod gratia est prop-

ter visionem Dei non adæquatè, sed inadæquatè sump-
tam: nempe non ea parte, qua procedit ab intellectu
medio lumine gloriæ in gratia radicato, sed qua pro-
cedit ab intellectu media divina essentia ei vnita per
modum speciei. Qua parte negamus visionem beatam
non excedere in bonitate, & perfectione ipsam gra-
tiam.

20 Sextò obijcies auctoritatem Divi
Thomæ supra questione 63. art. 2. ad 3. vbi inquit:
vtrum aliqua virtus causetur in nobis ex assuetudine
operum. Et proponit in contra tertium argumentum
sic: actus, qui sunt sine virtute, deficiunt à perfectione
virtutis; sed effectus non potest esse perfectior causa:
ergò virtus non potest causari ex actibus præcedenti-
bus virtutem. Cui respondet: *Dicendum, quod virtu-
tum acquisitarum præexistunt in nobis quedam semina, si-
ve principia secundum naturam, quæ quidem principia
sunt nobiliora virtutibus eorum virtute acquisitis, sicut
speculativum est nobilior scientia conclusionum, & natu-
ralis rectitudo rationis est nobilior rectificatione appetitus,
quæ fit per participationem rationis, quæ quidem rectifi-
catio pertinet ad virtutem moralem. Sic igitur actus hu-
mani in quantum procedunt ex interioribus principijs pos-
sunt causare virtutes humanas. Vbi aliqua sunt notan-
da, quæ videntur procedere contra nostram resolu-
tionem. Namque in primis D. Thomas non negat ma-
iorem argumenti: nempe quod actus, qui sunt sine
virtute, deficiunt à perfectione virtutis: ergò ad mi-
nus actus, qui causant virtutem, sunt moraliter imò
perfectiores ipsa virtute, Deindè nec D. Thomas ne-
gat minorem; videlicet quod effectus non potest esse
per-*

perfectior causa. Undè etiam sequitur, quod actus consequens virtutem, vt effectus illius non possit esse moraliter perfectior ipsa virtute: ergò secundùm D. Thomam siue actus sit præcedens, siue consequens virtutem, semper exceditur moraliter ab ipsa perfectione virtutis. Hinc vt D. Thomas his non obstantibus saluet ex actibus præcedentibus posse virtutem generari, recurrit ad seminaria, seu naturalia principia virtutum, quæ sunt nobiliora ipsis virtutibus; hæc autem principia sunt ipsa potentiæ, v. g. intellectus, & voluntas: ergò falsum est principium à nobis assumptum: nempe, quod potentia sit perfectior habitu, vel actu. Ac tandem si actus excederent habitum in perfectione morali, cur D. Thomas vt eum causent, recurrit ad alia principia nobiliora, vi quorum eum causare possint, cum vt virtus causare possit effectum aliquem, non aliud sit necessè, quam eum excedere, vel ad minus adæquare in perfectione, & actualitate?

21

Ex his manet impugnata interpretatio Magistri Ferre, qui ait D. Thomam in præsentia art. loqui de actibus, qui consequuntur ipsum habitum, namque tunc habitus est propter ipsum actum; in art. autem citato loquitur de actibus præcedentibus ipsum. Sed contra est: namque licet in maiori assumpta in argumento loquatur de actibus præcedentibus habitum, in minori tamen loquitur etiam de actibus eum subsequenter, aliter eam negaret; & sic posset virtus esse perfectior actibus eam generantibus, quamvis isti deficerent à perfectione virtutis. Deindè fit argumentum, quod actus generativi virtutis, & actus, qui ab ea

pro-

procedunt, sunt eiusdem speciei infimæ in esse moris, utpotè respiciunt idem obiectum, & eodem modo, videlicet per modum actualis tendentię in ipsum, in quo differunt ab habitu: ergò implicatorium est actus præcedentes virtutem ab ea excedi in bonitate morali, & actus ab ea procedentes, illam in bonitate morali excedere. Immo licet actus præcedentes virtutem per accidens ab ea non procedant, per se tamen petunt ab ea procedere, aliter, ut dixi, non essent eiusdem speciei infimæ cum actibus ab ea procedentibus. Hinc, ut aiunt Logici, prima demonstratio generativa scientiæ, licet per accidens, quia prima non procedat à scientiâ; per se tamen petit ab ea procedere: & si prima demonstratio fieret in secundo loco post aliam demonstrationem, à scientia de facto procederet. Si autem actus præcedentes virtutem per se ab ea petunt procedere, eodem modo absolutè, & simpliciter iudicandum est de illis quantum ad bonitatem, & perfectionem, ac de actibus ab ea de facto procedentibus.

22 - Melius ergò interpretatur D. Thomas iuxta dicta ad primum argumentum: quod loquitur de actibus comparative ad virtutem secundum id, quod ei competit per ordinem ad subiectum: nempe quantum ad permanentiam, & diurnitatem virtutis, qui excessus duntaxat est secundum quid. Namque tota difficultas, ut actus generent habitum, stat in eo, quod actus sunt motustranseuntes, habitus verò cum ex natura sua sit difficile mobilis à subiecto, est permanentis. Quare ratione D. Thomas ut actus potentes sint generare habitum, recurrit ad principia naturalia permanentia, quia se ipsis, utpotè transeuntibus non possunt

suat generare habitum permanentem , sed solùm vir-
 tute principiorum , quæ permanentia sunt. Et hinc fa-
 cile respondetur ad obiecta: namque cū D. Thomas nō
 negat maiorem , scilicet, quod actus sine virtute defi-
 ciat à perfectione virtutis , loquitur de perfectione
 virtutis , quantum ad permanentiam , à qua deficiunt
 omnes actus præcedentes. Cum etiam non negat mi-
 norem : nempè quod effectus non potest esse perfec-
 tior causa, loquitur etiam de perfectione iuxta subiec-
 tam materiam , nimirum consistente in permanentia.
 Vel si loquitur de effectu sub omni ratione, debet intel-
 ligi de effectu non finalizante causam , secus verò
 de effectu illam finalizante , vt ipse D. Thomas in præ-
 senti articulo se explicat. Ac tandem cum recurrit ad
 principia naturalia , vt actus generent virtutem , ad ea
 recurrit propter permanentiam , quam actus secundum
 se non habent. Vndè paritèr sequitur , quod cum hu-
 iusmodi principia vocat nobiliora ipsa virtute , & actu
 ab ea procedente , loquitur etiam de nobilitate quan-
 tum ad eandem permanentiam , vt potè fixa à natura,
 & eam naturalitèr concomitantia. Vndè cum excessus
 in permanentia, vt diximus, sit solus secundum quid, nō
 indè probatur virtutem simpliciter non excedere po-
 tentiam , virtutem que ipsam simpliciter non excedi
 ab actu , iuxta fundamenta præallegata.

23

Septimò obijcies : voluntas creata
 in quantum defectibilis est prima causa : ergò sibi sub-
 ordinat omnia , quæ in genere imperfectionis mora-
 lis continentur : actus ergò ipse , seu peccatum ei etiam
 subordinatur : non ergò actus correspondens volunta-
 ti vt defectibili eam excedit in imperfectione , quæ est

malitia, & consequenter nec habitus iuxta rationem D. Thomæ, quæ sita est in eo, quod quia actus excedit potentiam, non potest non excedere habitum, qui medium gradum tenet inter potentiam, & actum. Totâ difficultas stat in prima consequentia, quæ sic probatur: namque quia Deus est prima causa in genere efficiendi, sibi subordinat omnia, quæ in genere perfectionis continentur: ergo à simili. Sed quis non rideat hanc paritatem, quæ versatur inter extrema infinitè distantia? Er in primis causa prima in genere efficiendi est per identitatem sua voluntas, & suum velle, quidquid sit de distinctione virtuali, quæ non est ad propositum: non ergò datur locus comparationi: an scilicet actus sit perfectior, vel imperfectior voluntate; ut potè eo ipso omnia divina prædicata communicant in ratione actus puri. Deindè eo ipso causa prima efficiens solùm potest sibi subordinare entia creatas; hæc autem necessariò involvunt perfectionem admixtam imperfectioni, quæ propterea non possunt excedi in perfectione à causa, quæ actus purus est. Deindè propter hoc ipsum divina voluntas incapax est habitus, qui in suo formali conceptu dicit imperfectionem: immò ut dicit D. Thomas in 2. dist. 35. quæst. 1. art. 5. habitus duplicem imperfectionem importat: & imperfectionem potentiæ incompletæ ad actum, & ipsius habitus, qui per actum perficitur, in quibus assimilari non potest voluntati creatæ, etiam ut prima causa est in genere deficiendi.

24 A priori autem est disparitas, qua probatur argumentum factum oppositum concludere: namque si ex quo Deus quia prima causa est in genere

efficiendi, omnia sibi subordinat in perfectione, cætera ab ipso sunt Deo imperfectiora: quippè subordinatum ut tale imperfectius est eo, cui subordinatur: ergò paritèr quia voluntas ut prima causa in genere deficiendi omnia sibi subordinat in imperfectione, cætera ab ipsa eam excedunt in imperfectione, quia subordinatum ut tale imperfectius est eo, cui subordinatur. Undè sequitur, quod tam habitus, quam actus in malitia morali excedunt ipsam voluntatem, adhuc ut primam causam in genere deficiendi. Undè benè nota, quod id ipsum, quod arguit imperfectionem in creaturis respectivè ad Deum, arguit vice versa imperfectionem in voluntate creata respectivè ad habitum, & actum: utpotè subordinatio in proprio, & formali conceptu arguit imperfectionem, sicut ergò ex prædicta subordinatione arguitur in Deo excessus in perfectione respectu creaturarum, paritèr arguitur in habitu, & actu excessus in imperfectione respectu voluntatis: proinde que solum restat ex paritate convinci, quod sicut Deus alia à se in perfectione superexcedit, ita voluntas prout defectibilis alia à se in perfectione præmineat. Quod tam longè abest, quod voluntas ut defectibilis potius imperfectionem, quam perfectionem dicit. Quod si alia à se in ista imperfectione subordinat, potius alia à se eam in imperfectione excedunt.

25 Tandem obijcies: illud à quo homo denominatur vitiosus, peius est eo quod eum vitiosum non constituit; at ab habitu homo denominatur vitiosus, actus que eum vitiosum non constituit: ergò peior est habitus, quam actus. Maior videtur certa ex terminis, namque esse vitiosum peius est, quam non esse

esse vitiosum: ergò peius est id, à quo homo denominatur vitiosus, quàm illud, quod cum vitium non constituit. Minor verò etiam liquet: vitiosè vnus actus malus non sufficit hominem vitiosum constituere. Nec valet, quod licet vnus actus malus non valeat hominem constituere vitiosum, secus tamen plures actus: immò homo non denominatur vitiosus ab habitu; sed ab actibus repetitis, quibus habitus causatur. Sed contra est: quod comparatio in præsentì procedit de habitu respectivè ad actum ab eo causatum, etiam vnicum, vt patet ex contextu Divi Thomæ. Deindè homo licet præcedant plures actus, non denominatur vitiosus vsque dum tanta sit illorum frequentia, vt habitum generent; vnde ipsam habitum acquiri in homine, formalissimè est constitui vitiosum, licet per actus præcedentes dicatur vitiosus casualitè: immò si homini infunderetur habitus vitiosus, propriè esset formaliter vitiosus, ad minus homo adustus: vitiosè posset habitu vitioso vti; sicut adustus vtitur habitu infuso charitatis, & aliarum virtutum, quæ simul cum gratia infunduntur. Et si dicas, quod tunc esset vitiosus infusivè, non verò acquisitivè, contra est: quod ille habitus esset infusus per accidens, per se tamen esset acquisitus: ergò esset eiusdem speciei cum habitu acquisito, qui de facto datur, ac homo cum habitu acquisito, qui de facto datur, absolute, & simpliciter dicitur vitiosus: ergò pariter in illo casu.

26 His ergò omnibus relictis, pro solutione nota illa verba Divi Thomæ in primo ar-

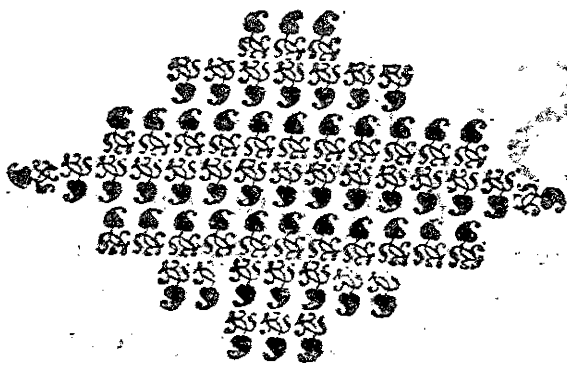
gumento : Videtur , quod visio , seu habitus malus sit peius , quàm peccatum , id est actus malus : ex quibus patet , quod habitus , & dicitur vitium , & dicitur malum , ità vt licet ratio vitij sit obiectivè ratio mali , inadæquatè tamen distinguitur à se ipso , vt est malus. Vitium enim dicitur per ordinem ad actus , ex quorum frequentatione generatur ; malus verò dicitur per ordinem ad obiectum difforme rationi ; vadè & sunt conceptus inadæquati , eo ferè modo , quo intellectus , & pariter voluntas distinguitur in ratione proprietatis à se ipso in ratione potentie : vtpote proprietas dicitur per ordinem ad naturam , à qua dimanat , & potentia dicitur per ordinem ad obiectum , à quo specificatur : pariter ergò in nostro casu. In præsentì ergò comparatio actus ad habitum est in malitia , in qua conveniunt ; quæ nempe sit maior ; non verò in ratione vitij , quæ actui non convenit , vt argumentum probat. Et sic conceditur , quod homo solum denominatur formaliter vitiosus ab habitu , & nego consequentiam , quod sit peior , nam hoc comparativum procedit de excessu in malitia , in qua actus præminet habitui , quamvis vitium non sit. Et sic vt argumentum convinceret contra nostram resolutionem , oportebat ultra probare , quod solus habitus constituit hominem malum , quod tam longè abest ; quod potius solus actus malus constituit hominem peccatorem. Quod si quis intendat actum etiam esse formaliter vitium , sed non habituale , sed actuale , iam cessat suppositum argumenti ; nempe solum habitum constituere formaliter

Dubium I.

493

hominem vitiosum. Et si tunc comparatio fiat inter habitum, & actum, currunt nostra fundamenta, ut actus peior sit habitu etiam in ratione vitij. Solùm autem est difficultas supposito, quod actus non sit vitium secundùm proprium, & formalem conceptum, sed solùm ut sic nomet habitum: ut potè vitium in proprio, & formali conceptu dicit aliquid resultans, seu acquisitum ex repetitione actuum, quod actibus ipsis competere non potest.

* * *



DV.

DVBIVM II.

VTRVM VT OMISSIO
 sit libera, & peccaminosa, re-
 quirat per se aliquem
 actum volun-
 tatis.

Supponit titulus ad omissionem, ut
 ommissio est non requiri aliquem ac-
 tum voluntatis, cum potius ut sic
 sit essentialiter carentia actus; unde
 potest supervenire ex causa naturali, vel involuntaria,
 immò violenta. Inquiritur ergò de omissione ut libe-
 ra, qua ratione, & non aliter est peccaminosa. Dein-
 dè procedit sermo de actu voluntatis per se requisito;
 namque regularitèr omissionem supponere actum vo-
 luntatis, tunc que esse liberam, nedùm interpretativè,
 sed etiam formalitèr, non est, qui dubitet. Dissentiant
 tamen Auctores, àn talis actus sit per se requisitus, id
 est necessarius, ità ut actu voluntatis non præexistente
 ommissio censeatur non possit libera, & peccaminosa.

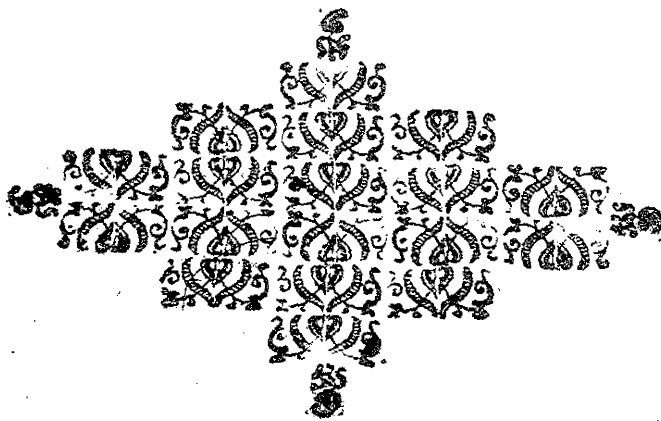
Hic

2 Hic autem actus potest dupliciter contingere: vel quo directè sit volita ipsa omiſſio, vt cum quis cupit non audire Miſſam inſtante præcepto; ſeu quod in idem reddit, quo velit cauſam prævidendo in ea omiſſionem, vt cum quis vult ludere prævidendo ludum fore cauſam, vel ocaſionem omittendi Miſſam; vel quo directè ſolùm ſit volita cauſa omittendi, & omiſſio indirectè, quia nempe nihil cogitat de omiſſione, culpabiliter tamen. In præſenti ergò ſupponimus quemlibet ex his actibus ſufficientem eſſe vt omiſſio ſit libera, & peccaminosa; proinde que nullum eorum determinate exigi per ſe ad eius libertatem. Procedit ergò ſermo de actu voluntatis vagè ſumpto, nempe iſto, vel illo: àn ſcilicet ſine vlllo ex his actibus ſalvetur peccatum, ſeu libertas omiſſionis.

3 Deinde eſt etiam maxime notandum actum aliquem voluntatis per ſe requiri ad libertatem omiſſionis, ſtare dupliciter: primò perfeitate eſſentiæ, id eſt vt prædicatum in recto ingrediens conſtitutivum omiſſionis in ratione libera: alio modo perfeitate ordinis: nempe cum requirens præſuppoſitive vt eius cauſam extrinſecam, vel ocaſionem, quo in caſu etiam prærequiritur per ſe perfeitate eſſentiæ, ſed non in recto, ſed in obliquo, & de connotato, eo modo, quo intentio per ſe requiritur ad liberam electionem, quatenùs electio per ſe connotat, & ſupponit intentionem finis, vt ſui cauſam, & principium, & ſine ea ſic de connotato importata intelligi non poteſt, quod & exemplificatur in alijs actibus voluntatis, inter quos eſt ordo prioris, & poſterioris.

terioris, primarij, & secundarij, in quibus voluntas non potest exercere suam libertatem circa elicentiam unius actus, quin præcedat elicentia alterius, sicut circa desiderium, vel spem, quin præcedat amor obiecti desiderati, vel sperati; & pariter circa fugam unius obiecti, quin præcedat persecutio alterius. Quibus suppositis duplex in præsentibus dubiis versatur difficultas: prima procedit de perfectitate essentia: secunda de perfectitate ordinis. Sic ergò.

* * *



RESOLVTIO I.

VT OMISSIO SIT LIBE-
ra, & peccaminosa, non requi-
rit actum aliquem voluntatis
per se perfectate essentiaë
in recto.

Est contra Alensem, est tamen com-
munis ferè omnium Theologorum,
eam que convincunt argumenta,
quibus aliqui probare intendunt
absolutè non repugnare puram omissionem liberam
absque omni actu voluntatis. Est que expressa D. Tho-
mæ hic quæst. 71. art. 5. vbi alijs præmissis concludit:
*Vndè manifestum est, quod tunc peccatum omissionis habet
quidam aliquem actum coniunctum, vel præcedentem, qui
tamen per accidens se habet ad peccatum omissionis. Iu-
diciū autem de rebus dandum est secundum illud,
quod est per se, & non secundum illud, quod est
per accidens; vndè verius dici potest, quod aliquod
peccatum possit esse absque omni actu. Et quidam antea
præmiserat opinionem asserentem ad peccatum omis-*

tionis requiri actum, vel quo directè sit volita ipsa omisio, vt cum aliquis vult non ire ad Ecclesiam, vel indirectè, vt cum aliquis quando tenerur ire ad Ecclesiam, occupat se talibus, quibus abeundo ad Ecclesiam impeditur, & vtrumque actum istum àsserit se habere per accidens ad peccatum omisionis; quod autem se habet per accidens ad peccatum omisionis, non potest se habere ad illud per se per seitate essentia in recto, vt patet: nostra ergò resolutio est expressa D. Thomæ.

5 Dices D. Thomam ante prædicta verba expressè habere: *Quod si in peccato omisionis intelligantur cause, vel ocaiones omittendi, sic necesse est in peccato omisionis aliquem actum esse.* Non autem est necesse talem actum esse, nisi per se sit requisitus. Sed responderetur, quod ex quo aliquis actus sit necessarius ad peccatum omisionis, solum infertur, quod non sit omnino per accidens requisitus; vt potè per se requisitus per seitate ordinis; secus verò per seitate essentia, & in hoc sensu loquitur D. Thomas, quando ait illum actum se habere per accidens, prout nempe *ly per accidens* contraponitur ad per se essentialitè in recto, seu per modum formæ constituentis; vnde non sic illum appellat necessarium, sed necessarium tanquam causam, vel ocaionem, de quo latè in 2. resolutione.

6 Sed dices D. Thomam apertè habere, quod aliquis actus voluntatis per se pertinet ad rationem peccati omisionis; quod autem pertinet ad rationem peccati omisionis, pertinet ad illius essentiam, vt potè *essentia rei est eius ratio, vel definitio.* Antecedens

dens constat ex illis verbis: *Si enim intelligatur in peccato omissionis id, quod pertinet ad rationem illius, sic quandoque omissionis peccatum est cum actu interiori, ut cum aliquis vult non ire ad Ecclesiam.* Sed dico D. Thomam debere intelligi, vel actum illum interiorem pertinere ad rationem peccati omissionis in obliquo, & de connotato, quippè per se requiritur perfectio ordinis; vel dicendum, quod non solum pertinet ad rationem peccati omissionis illud, quod eum constituit in ratione peccati, seu voluntarij, sed etiam illud, quod eum constituit in ratione magis voluntarij, sicut ad rationem calidi, nedum dicitur pertinere illud, quod eum constituit in ratione calidi, sed etiam illud, quod eum constituit in ratione magis calidi, namque augmentum formæ intra propriam speciem non fit per aliquid extraneum, se habens omninò per accidens, sed per aliquid intraneum, pertinens nempe ad lineam, & speciem talis formæ. Cum ergò peccatum omissionis sit magis voluntarium, cum ommissio ipsa est voluta per aliquem actum interiorem voluntatis, quam sine illo, licet ratione sui sit libera, & voluntaria essentialitèr, propterea ait D. Thomas, quòd ille actus voluntatis pertinet ad rationem peccati omissionis. Vel dicatur, quòd D. Thomas expressè loquitur de omissione actus externi, ut est ire ad Ecclesiam, hæc autem ratione sui non est libera, seu voluntaria, nisi obiectivè, quatenùs videlicet terminat actum internum voluntatis, undè talis actus pertinet ad rationem illius omissionis in ratione peccati etiam essentialitèr, & constitutivè, quo proinde præciso non est peccatum, est enim ommissio actus externi, proinde que immedia-

tè procedens à potentia executiva, quæ libera non est. Aliter tamen est iudicandum de omissione actus interni voluntatis, quæ ratione sui libera, & voluntaria est, utpote extremum, seu exercitium libertatis contradictionis, de quo statim in fundamento à ratione.

7

Deindè hæc resolutio poterat fundari pluribus alijs auctoritatibus D. Thomæ, sed quia illæ aliquibus videntur convincere, nedùm ad libertatem omissionis non requiri actum voluntatis per se perfectitate essentiæ, verùm nec perfectitate ordinis, qui nempe sit causa, vel occasio omittendi, ideò prædictas auctoritates aptius examinabimus resolutione sequenti. Ex illis tamen nostra resolutio fundatur ratione: namque nostra voluntas est libera, nedùm libertate contrarietatis, sed etiam libertate contradictionis: ergò sicut in eius potestate est velle, ità & non velle: ommissio ergò consistens in non velle est ratione sui, & essentialitèr extremum libertatis, & consequenter libera, & voluntaria: non ergò requirit actum aliquem eam constituentem essentialitèr in ratione liberæ ad minus in recto. Confirmatur: namque ommissio per id constituitur in ratione peccati, ratione cuius opponitur legi, seu præcepto affirmativo, v. g. dilectionis Dei; sed ratione sui opponitur præcepto affirmativo, sicut & actus prohibitus ratione sui opponitur præcepto negativo, v. g. furtum: ergò ratione sui est peccatum. Si ergò contingat aliquem actum admisceri, sive concomitanter, sive antecedenter, sed se habebit ad illam purè per accidens, vel ad summum per se perfectitate ordinis, secus verò perfectitate essentiæ in recto.

8

Et hinc nota ex nuper dictis, quod

nos

nostra resolutio ad minus procedit de omissione actus interni, quæ est non velle, quidquid sit de omissione actus externi, quæ est non audire Missam instante præcepto, illa enim ratione sui subiectivè, seu formalitèr est exercitium libertatis contradictionis, & sic ratione sui subiectivè, & formalitèr est libera, & peccaminosa, quando instat præceptum affirmativum; quavis omisio actus externi non sit ratione sui subiectivè, & formalitèr libera, sed solùm obiectivè, quatenùs ratione sui potest terminare actum voluntatis, proinde que sinè hoc salvari non possit essentialitèr eius libertas, & quod peccaminosa sit, quia sempè potentia executiva non est libera vlla libertate, sicut voluntas, de quo in sequenti resolutione.

9 Hinc patet frivolum esse interpretationem aliquorum asserentium voluntatem non esse liberam libertate contradictionis ad velle, & non velle subiectivè, sed solùm obiectivè. Patet, inquam: quia voluntas etiam subiectivè est libera libertate contradictionis; hæc autem subiectiva libertas non potest non esse per ordinem ad velle, & non velle subiectivè considerata, aliàs exercitia voluntatis non erunt contradictoriè opposita, id est non erunt velle, & non velle, sed solùm contrarè, ut potè tota contradictio esset ex parte obiecti, sicut velle actum, & velle omissionem actus.

OB

OBI; CIVNTVR, ET solvuntur argu- menta.

IO. **S**ed contra nostram resolutionem obijcies primò: peccatum non habituale in recto essentialiter requirit id, ratione cuius distinguitur à peccato omissionis habituali; sed à peccato habituali omissionis distinguitur per actum voluntatis: ergò in recto essentialiter requirit actum voluntatis. Consequentia patet, maior est certa: utpote peccatum omissionis non habituale, & habituale essentialiter distinguuntur, sicut & peccatum habituale, & non habituale commissionis. Minor ergò probatur: namque peccatum non habituale omissionis in recto essentialiter distinguitur ab habituali per hoc, quod est peccatum actuale; sed peccatum actuale essentialiter distinguitur ab habituali per actum voluntatis: ergò. Maior est nota, namque membrum condivisum contra peccatum habituale est peccatum actuale, vnde divisio peccati est in actuale, & habituale. Minor ergò probatur; nam peccatum actuale dicitur tale ab actu; sed talis actus non potest non esse actus voluntatis: ergò.

II Sed responderetur distinguendo illam maiorem: peccatum non habituale omissionis in

recto essentialiter distinguitur ab habituali per hoc, quod est peccatum actuale reductivè, concedo, formaliter, nego. Et eisdem terminis distinguitur minor: peccatum actuale distinguitur ab habituali per actum voluntatis, sive formaliter, sive reductivè talem, concedo, formaliter talem determinatè, nego. Et ex his patet ad probationem. Peccatum enim actuale, aliud sic dicitur ab actu formaliter tali, ut est peccatum commissionis, quod propterea sic dicitur, quia est actus prohibitus per legem, ut est furtum; aliud verò dicitur reductivè tale, ut est peccatum omissionis, quod propterea sic dicitur, quia est privatio actus præcepti, unde istud non dicitur actuale, quia est actus, sed potius quia est privatio actus, quod est esse peccatum actuale reductivè in sensu, in quo negatio, seu privatio operationis reducitur ad genus operationis, quia ut sæpius docet D. Thomas, affirmatio, & negatio ad idem genus pertinent, unde Augustinus 5. de Trinitate, cap. 6. habet, quod ingenitum in divinis pertinet ad genus relationis.

12

Vel dicatur sufficienter distingui peccatum actuale omissionis ab habituali per actum interpretativum, quem nec includit peccatum habituale. Vel eadè dicatur, quod licet peccatum actuale omissionis in recto essentialiter non includat actum voluntatis, in recto tamen essentialiter includit ordinem ad actum voluntatis, qui est eius causa, vel occasio: & hic ordo sufficienter distinguit peccatum actuale omissionis ab habituali, quod nec in recto, nec in obliquo importat essentialiter actum voluntatis. Nec valet, quod etiam peccatum habituale commissionis essentialiter

connotat peccatum actuale, namque in veriori sententia consistit in privatione gratiæ, ut connotante peccatum actuale præteritum. Non, inquam, valet, ut potè in hoc modo dicendi peccatum actuale omissionis non durat actu, nisi dum durat actus, qui est causa, vel occasio omitterendi; & sic dicitur actuale per connotationem actus præsentis, & existentis, ita ut hoc transactio iam non est peccatum actuale, sed habituale ex illo in anima relicto. Peccatum ergo habituale commissionis connotat essentialitèr duntaxat actum præteritum, & sic non est eadem connotatio.

13. Secundo obijcies: peccans peccato omissionis malè vivit: ergo per peccatum omissionis peccans vivit; àt non ratione omissionis secundum se, & sine actu: ergo ratione sui, & sine actu non est peccatum. Maior videtur certa, prima consequentia patet: nam vivere indifferens est ad bene, vel malè vivere: si ergo peccans peccato omissionis malè vivit, consequenter vivit. Minor verò subsumpta probatur; nam vita est motus ab intrinseco procedens, receptus que in principio, à quo procedit; àt omisio ratione sui, & sine actu non est motus à voluntate procedens, in ipsa que receptus, ut patet: ergo.

14. Sed responderetur iuxta dicta ad præcedens argumentum: quod peccans peccato omissionis malè vivit secundum id, quod dicit de connotato, & in obliquo, videlicet secundum actum, qui est eius causa, vel occasio; secus verò secundum id, quod dicit in recto, namque prout sic non est vita, nec bona, nec mala, sed potius privatio vitæ, sicut & carentia motus, ut argumentum probat. Undè quantum ad hoc se ha-

bet

bet modo mortuo, sicut ille, qui fingit se mortuum de-
finendo respirationem, & alios motus; iste quidem se
habet modo mortuo quantum ad motus, quos detinet;
vivit tamen per motum, quo eos detinet: à simili ergo.
Vel dicatur, quod omisio ratione sui, & essentialiter
in recto est mala vita non formaliter, sed interpretati-
vè, vel reductivè, sicut & reductivè, & interpretativè
est actus, vt dictum est.

15 Tertiò obijcies: de ratione volun-
tarij est, quod fit ab intrinseco cum cognitione finis; àt
omisio ratione sui, & essentialiter in recto non est ab
intrinseco: utpote vt sic non est, sed potius est caren-
tia entis, sicut & actus: non ergò ratione sui, & essen-
tialiter in recto est voluntaria, & consequenter nec
libera.

16 Sed huic argumento iam respon-
derat D. Thomas hic ad 2. *Quod aliquid dicitur volun-
tarium non solum quia cadit super ipsum actus voluntatis,
sed quia in potestate nostra est, vt fiat, vel non fiat: unde
etiam ipsum non velle potest dici voluntarium, in quantum
in potestate hominis est velle, & non velle. Nec hinc in-
feras etiam omissionem possibilem esse in potestate
nostræ voluntatis; unde sequitur non magis volunta-
riam esse omissionem peccaminosam, quam omissionem
possiblem: namque omisio non dicitur pecca-
minosa, ex quo purè est in potestate nostra, veluti sig-
natè, & in actu primo, sed ex quo ponitur à parte rei,
& in exercitio, cum instat præceptum. Et de ea prout sic
loquitur D. Thomas; vt patet hic ex solutione ad 3.
vbi ait: *Quod pro illo tempore aliquis cessando ab actu pec-
cat, pro quo præceptum affirmativum obligat, quia in po-**

testate voluntatis fuit eum ponere, vel non ponere. Negamus ergò omissionem ratione sui, & essentialiter in recto non esse ab intrinseco: utpotè est à voluntate, in cuius potestate est eam ponere, vel non ponere. Nec obstat omissionem non esse, cum potius sit carentia entis; ad hoc enim in sententia asserente esse possibilem omissionem absque actu, qui sit eius causa, vel occasio, dicitur, quod voluntarium sit dupliciter: vno modo, quod procedit à voluntate ut ab agente, & hoc ex necessitate debet esse aliquid positivum, procedens nempe elicitive, seu formaliter à voluntate: aliud est, quod procedit à voluntate ut à non agente, & hoc potius petit esse in recto essentialiter aliquid negativum. Voluntas enim nedùm habet in sua potestate facere, verùm & non facere; vnde in faciendo se explicat ut agens, & in non faciendo ut non agens. De ratione ergò voluntarij hoc secundo modo non est procedere positive, seu formaliter à voluntate, sed ad summum interpretative, quatenus voluntas cum potest, & tenetur, & non agit, interpretatur velle non agere; & sic non obstat, ut voluntarium sit, quod sit non ens. In sententia verò asserente omissionem peccaminosam requirere per se perfectitate ordinis, seu essentialiter in obliquo actum, qui sit eius, causa, vel occasio facilius respondetur: nempe quod licet ratione sui, & essentialiter in recto non sit ab intrinseco tanquam exercitium immediatum, seu primum: secus tamè ut exercitium secundarium, & posterius, supponens essentialiter exercitium primum, qui est eius causa, vel occasio: tunc enim indirectè, videlicet in causa, vel occasione est ab intrinseco sufficienti modo, ut sit volun-

luntatia. De quo in sequenti resolutione.

17 Quarò obijcies: peccatum mortale ratione sui, & essentialiter in recto est aversio à Deo, & conversio ad creaturam vt in vltimum finem; sed conversio in creaturam vt in vltimum finem est rēdētia positiva in finem, & consequenter actus: ergò peccatum ratione sui, & essentialiter etiam in recto includit actum: paritèr ergò omissio ratione sui, & essentialiter in recto debet illum includere, vt peccatum mortale sit.

18 Sed rēpondetur primò negando peccatum mortale ratione sui, & in recto essentialitèr esse conversionem ad creaturam, vt ad vltimum finem, cum in sententia mihi veriori, de quo dubio sequenti, peccatum commissionis consistat adæquatè formalitèr in privativo: nempe in privatione rectitudinis debitæ rationi, sive legi, actum que solum importat præsuppositivè, & materialitèr, videlicet per modum subtracti. Differt que a peccato omissionis, vel quia istud nullum requirit actum, etiam præsuppositivè, & de connotato in sententia asserente esse possibilem puram omissionem absque actu, qui sit eius causa, vel occasio. Vel quia licet requirat actum præsuppositivè, & de connotato, sed vt causam, & occasionem omittendi, & non purè subtractivè, sicut peccatū commissionis. Vel rādē quia peccatū cōmissionis est in recto privatio rectitudinis debitæ omissioni actus, v. g. furti, quæ præcipitur per præceptū negativum nō furandi, peccatum verò omissionis est in recto privatio rectitudinis debitæ actui, v. g. amorī Dei, qui præcipitur per præceptum affirmativum amandi Deum. Si

autem stemus opinionem asserenti peccatum commissionis consistere in positivo, dicimus peccatum commissionis in recto essentialiter esse conversionem positivam ad creaturam ut ad ultimum finem, in qua aversio à Deo fundatur. In peccato vero omissionis esse, vel cōversionem purè interpretativam, vel positivam presuppositivè, & de connotato iuxta diversas sententias, ut pluries dictum est.

19

Quintò obijcies: peccatum omissionis ratione sui, & essentialiter in recto est aliquid positivum; sed non nisi ratione actus: ergò ratione sui, & essentialiter in recto includit aliquem actum. Minor, & consequentia patent, & maior probatur: peccatum omissionis ratione sui, & essentialiter in recto est dignum pœna æterna; sed hæc dignitas est aliquid positivum: ergò. Maior patet, & minor probatur: tum ex terminis, tum à paritate peccati commissionis, in quo esse dignum pœna æterna aliquid positivum est, sicut & in merito est aliquid positivum esse dignum præmio. Dices, quod peccatum omissionis est dignum pœna æterna damni, non verò sensus, sicut nec peccatum originale, quia non dicit conversionem, sed præcisè aversionem à Deo; pœna enim sensus debetur peccato solum ratione conversionis in bonum commutabile, & pœna damni solum ratione aversionis à Deo, ut est inconcusum apud omnes. Sed contra est: nam licet hoc ita sit de peccato originali, secus verò de peccato actuali etiam omissionis, ut patet ex illo Matthæi 7. *Omnis arbor, quæ non facit fructum bonum, excidetur, & in ignem mittetur.*

20

Sed respondetur ita esse, cum pecca-

tum omissionis procedit ex aliquo actu, qui sit eius
 causa, vel occasio, vt ad minus regularitèr contingit;
 secus autem si illo careat. Ita expressè D. Thomas 2.
 2. q. 79. art. 4. ad 4. vbi nostram resolutionem tenet,
 & argumento proposito occurrit his verbis: *Dicendum,*
quod peccato transgressionis respondet, & pœna damni prop-
ter aversionem à Deo, & pœna sensus propter inordinatam
conversionem ad bonum commutabile. Similiter etiam
 omissioni non solum debetur pœna damni, sed etiam
 pœna sensus, secundum illud Matthæi 7. *Omnis arbor,*
quæ non facit fructum bonum, excidetur, & in ignem mit-
retur, & hoc propter radicem, ex qua procedit, licet non
habeat ex necessitate actualem conversionem ad aliquod bo-
num commutabile. Vbi his vltimis verbis nostram reso-
 lutionem affirmat, & in antecedentibus occurrit argu-
 mento factò: quod videlicet pœna sensus semper de-
 betur peccato commissionis propter conversionem
 ad bonum commutabile. Peccato verò omissionis
 ratione sui ex necessitate duntaxat correspondet pœ-
 na damni propter aversionem à Deo, & pœna sensus
 propter radicem, ex qua procedit. Et in hoc sensu
 interpretantur verba Matthæi. Sed dices, quod adhuc
 ipsa dignitas pœnæ damni ex terminis est aliquid po-
 sitivum: namque dignum, & indignum privativè
 opponuntur, inter quæ extremum positivum est, *ly*
dignum, sicut & privativum est *ly indignum*. Sed res-
 pōdetur ità esse ex modo significandi; obiectivè ta-
 men, & ex parte rei significatæ est aliquid privativum;
 nempe ipsa malitia privativa, seu aversio à Deo, quæ
 ab ipso ordinatur in pœnam, seu carentiam visionis
 Dei, vt patet etiam in peccato originali, & idem dico

de peccato commissionis posito, quod consistat in privativo; unde potius obiectivè est ipsa indignitas gloriæ, seu beatitudinis.

21 Sextò obijcies: peccatum omissionis ratione sui, & in recto essentialitèr est contemptus Dei; sed non est contemptus Dei, nisi ratione actus: ergò ratione sui, & essentialitèr in recto includit actum. Maior, & consequentia patent; minor verò probatur: namque peccatum eatenus est contemptus Dei, quatenus postponit Deum creaturæ, sed hæc postpositio non potest fieri sine actu: ergò. Maior patet, & minor probatur: namque eatenus postponit Deum creaturæ, quatenus creaturam anteponit Deo; sed anteponit creaturam Deo ratione actus, quo ad creaturam convertitur ut ad ultimum finem: ergò.

22 Sed respondetur, quod adhuc in peccato commissionis non semper est actualis, & formalis Dei contemptus, de quo in dubio sequenti, sed contemptus purè interpretativus, quatenus interpretatur Deum contemnere, qui eius mandata non custodit, sive faciendo, quod prohibet, sive non facièndo, quod iubet. Et quidèr sicut in peccato commissionis potest reperiri actualis, & formalis contemptus, cum quis peccat furando, quia Deus præcipit non furari, ità in peccato omissionis potest reperiri actualis, & formalis contemptus non facièndo, quod Deus præcipit, quia Deus præcipit; sed talis contemptus iam non pertinet ad omissionem essentialitèr in recto, sed purè de connotato, & in obliquo, scilicet per modum radicis, & causæ, quatenus ex contemptu Dei movetur, ut omitat, ut ex terminis patet.

Dubium II.

511

23. Septimò obijcies : peccatum omissionis sæpius repetitum ratione sui, & essentialitèr in recto generat habitum vitiosum ; sed non nisi ratione actus : ergò. Minor probatur : namque habitus vitiosus non causatur, nisi per repetitionem actuum. Maior etiam probatur : namque qui sæpius omittit actum præceptum, sentit se promptum, & expeditum ad omittendum, sicut & difficilem ad operandum : ergò. Confirmatur ; nam per omissionem repetitam expellitur virtus opposita, v. g. iustitiæ, vel religionis ; at hæc expulsio non potest fieri sine actu : ergò.

24. Sed respondetur, negando maiorem, probatio que inducta solum procedit de omissione, vel ratione sui, & essentialitèr in obliquo, seu de connotato, & præsuppositivè ; in sententia asserente requirere per se perfectate ordinis actum, qui sit eius causa, vel occasio : vel ratione actus adiuncti per accidens, ut regularitèr, & ut in plurimum contingit in sententia opposita. Tunc enim omisio ratione actus adiuncti, & præsuppositi sæpius repetiti generat habitum vitiosum ; secus verò ratione sui, & essentialitèr in recto. Cum hac tamen distinctione, quod cum habitus generatur per actus directè, & per se terminato ad ipsam omissionem prævisam in causa, habitus inclinatur etiam directè, & per se in ipsam omissionem, ut in medium vite ad finem, qui est ludere, v. g. Si verò omisio ipsa non sit expressè volita, sicut nec prævisa in causa propter vincibilem ignorantiam, seu inadvertentiam, vel oblivionem culpabilem, tunc habitus solum inclinatur directè, & per se in ipsam causam omis-

omissionis, quia implicat generari habitum vitiosum, sicut nec virtuosum inclinans per se, & directe in obiectum incognitum. Unde sicut tunc actus inclinat per se solum in causam, & in omissionem per accidens, pariter & habitus.

25

Nec valet, quod ut generetur habitus vitiosus circa malum, non requiritur actus expressus circa ipsam malitiam, sed sufficit interpretativus, quia nemo intendens ad malum operatur. Sed de hoc late in dubio sequenti, ubi varie interpretatur prædictum axioma iuxta afferentes peccatum commissionis consistere in positivo. In omni tamen sententia, siue consistat in positivo, siue in privativo, licet non requiratur actus expressè tendens in ipsam malitiam, requiritur tamen actus expressè tendens in materiam, cui malitia est annexa, v. g. furti, & pariter in materiam, cui annexa est malitia omissionis: nempe non recitare, vel non audire Missam.

26

Hinc patet ad confirmationem, quod ommissio repetita expellit virtutem oppositam, vel ratione actus adiuncti, per cuius repetitionem generatur habitus vitiosus ei contrarius, iuxta unam sententiam, vel ratione sui, & essentialiter in recto per cessationem ab actu in alia sententia, ut videtur docere D. Thomas 1. 2. quæst. 53. art. 3. vel tandem quia istæ omissiones supponunt ex parte intellectus iudicium imprudens, quod si sæpius repetatur, generat habitum imprudentiæ, & destruit prudentiam, quæ destructa, ex consequenti destruuntur virtutes ab ea dependentes in conservari.

27

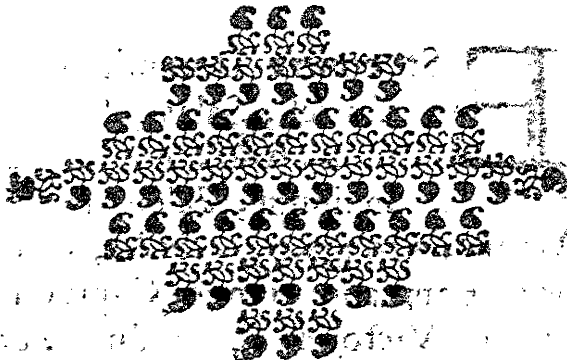
Tandem obijcies definitionem pec-

Dubium.

513

est traditam ab Augustino, quod nempe est dictum, factum, vel concupitum contra legem aeternam; quae definitio convenit nequit omissioni peccaminolae; nisi ratione actus. Sed responderetur, quod per hanc definitionem dūtaxat definitur peccatum commissio- nis, ut patebit ex dicendis dubio sequenti. Deinde potest etiam dici, quod dictum, factum, vel concu- pitum, intelligitur, vel formaliter, ut in peccato com- missionis, vel reductivè in peccato omissionis, qua- tenus negatio, ut saepius repetit D. Thomas, reduci- tur ad genus affirmationis; praecipuè cum dictum, vel factum, &c. designent peccatum solum pro materia- li, & subtractivè; differentia verò pro formali consti- tutiva illius est sola illa particula *contra legem aeternam*, quae est privatio rectitudinis debita legi, vel ratio- ni, in qua peccatum omissionis cum pecca- to commissionis convenit.

* * *



RESOLVTIO II.

OMISSIO TAMEN VT
 sit peccaminosa, & libera, re-
 quirat actum aliquem, qui sit eius
 causa, vel occasio per se perfecte
 ordinis: id est essentialiter tan-
 tum in obliquo, & con-
 notato.

28

E See contra Durandum, Egidium,
 Curiel, Salas, Suarez, Mera-
 tium, Adrianum, Marsilium, Al-
 mainum, Valentiam, Medinam,
 Cornexo, Araujo, Arriagam, Oviedo, Oxomensis,
 Ferre, & alios. Eam tamen tenent Capreolus, Hispa-
 lensis, Caietanus, Victoria, Conradus, Zumel, Al-
 varez, Martinez, Montefinos, Serra, Lisboniensis,
 Vazquez, Gonet, & alij. Et videtur expressa D. Tho-
 mas, sic dùm ait: *Quod si in peccato omissionis intelli-*
gantur

causa, vel occasiones amittendi, sic necesse est in peccato omissionis aliquem actum esse. Quod autem est necessarium, est per se requisitum, sed non per se perfective essentia in recto, ut patet ex precedenti resolutione, & contrarij supponunt: ergo per se perfective ordinis, seu essentialiter in obliquo, & de connotato.

29 Sed respondet Magister Ferre, ista magnam habere difficultatem; sed bene consideranti textum evasabitur difficultas. Etenim quando ista protulit D. Thomas, nondum explicaverat mentem suam, sed loquutus est secundum probabilitatem tenentem illam sententiam de actu per se requisito, qui esset causa, vel occasio amittendi. Sed postmodum dum ait: *Quod ille actus voluntatis per accidens se habet ad hoc, ut ommissio voluntaria existat.* Proprium ipsius explicans dicit: *Iudicium autem de rebus dandum est secundum illud, quod est per se, & non secundum illud, quod est per accidens.* Unde verius dici potest, quod aliquod peccatum possit esse absque omni actu. Ponderate hoc verbum *verius*, cum illo, quod dixerat: *utraque autem opinio secundum aliquid habet veritatem.* Et videbitis, quod per primum explicaverat probabilitatem sententiarum, quam retulerat. Et modo eligens, quod probabilis sibi visum est, concludit dicendo: *unde verius dici potest, quod aliquod peccatum possit esse absque omni actu.* Et quidem cum haec profert, utique excudit illos actus, qui sunt causa, vel occasio amittendi; etenim de illis dixerat: *Necesse est in peccato omissionis aliquem actum esse.* sine quo concludit posse esse aliquod peccatum. Ita Magister Ferre.

Sed ista, nec parvam, nec magnam habent difficultatem, sed benè consideranti textum evanescit in totum hæc interpretatio. Etenim D. Thomas in corp. art. incipit referre sententias illis verbis: *Quidam enim dicunt, &c.* Et post eas relatas in §. sequenti incipit proprium iudicium explicare dicendo: *Vtraque autem opinio secundum aliquid veritatem habet.* His enim verbis non alienum, sed proprium iudicium intendit exprimere, & de prima sententia asserente requiri actum, qui sit causa, vel occasio omittendi, asserit necesse est esse intervenire aliquem actum. Rationem que assignat: *Quia non est peccatum omissionis, nisi cum aliquis prætermittit, quod potest facere, & non facere, quod autem aliquis declinet ad non faciendum illud, quod potest facere, & non facere, non est nisi ex aliqua causa, vel occasione contingente, vel procedente.* Et si quidem causa illa non sit in potestate hominis, non habet rationem peccati: sicut cum aliquis propter infirmitatem prætermittit ad Ecclesiam ire. Si verò causa, vel occasio omittendi subiaceat voluntati, omisio habet rationem peccati, & tunc semper oportet, quod ista causa, in quantum est voluntaria, habeat aliquem actum ad minus anteriorem voluntatis. En iudicium proprium circa primam sententiam asserentem requiri actum, qui sit causa, vel occasio omittendi. Ac si dicat: quantum ad actum, qui sit causa, vel occasio omittendi, continet verum prima sententia asserens non posse dari omissionem liberam, & peccaminosam absque omni actu.

31 Nec valet, quod post modum ait: quod ille actus voluntatis per accidens se habet, ve-

omissio voluntaria existat, utpotè post verba relata in favorem primæ sententiæ statim subdit: *Qui quidem actus quandoque directè fertur in ipsam omissionem: puta cum aliquis vult non ire ad Ecclesiam, vitans labores & tunc talis actus per se pertinet ad omissionem, &c. quandoque autem actus voluntatis directè fertur in aliud, per quod homo impeditur ab actu debito, sive illud sit conjunctum; puta cum aliquis vult ludere, quando Ecclesiam debet ire, sive precedens: puta cum aliquis vult diu vigilare, ex quo sequitur, quod non valet hora matutinalis ad Ecclesiam. Et tunc actus iste interior, vel exterior per accidens se habet ad omissionem, quia ommissio sequitur præter intentionem, hoc autem dicimus per accidens, quod est præter intentionem, ut patet ex 2. Physicorum. Et ponderate primum illud verbum: qui quidem actus: id est actus, de quo dixerat antea oportere, seu esse necessarium, ut ommissio habeat rationem peccati. Hic quidem actus, ait D. Thomas, quandoque directè, & per se terminatur ad omissionem, quandoque verò indirectè, & per accidens: nempe præter intentionem: ergò supponit D. Thomas ex dictis alterum ex illis actibus, veluti vagè esse necessarium, ut ommissio sit voluntaria, & peccaminosa; cum distinctione tamen, quod ut sit voluntaria, directè, & per se, requirit actum directè, & per se terminatum ad illam, ut cum quis vult non ire ad Ecclesiam, vel quod in idem reddit, quotiescumque ommissio previdetur in causa. Ut tamen sit voluntaria indirectè, & per accidens, requirit actum indirectè, & per accidens terminatum ad illam, ut cum quis vult causam, & occasionem omit-
tendi: nempe quod est per se impedimentum ad ob-*

ad obseruantiam præcepti, non prævidendo in causa ipsam omissionem, seu nihil cogitando de illa. Unde D. Thomas solum ibi declarat differentiam utriusque actus, quantum ad necessitatem, ut omissio sit voluntaria; non tamen aliquem illorum vagè non esse necessarium. Hinc apparet æquivocatio prædicti Magistri, quod per idem intelligit actum terminari ad omissionem per accidens, ac non esse per se requisitum, ut omissio voluntaria sit, & peccaminosa. Est quidem per se requisitus, ad minus in absentia alterius actus, sed non ut terminatus ad omissionem ex intentione, sed præter intentionem, & hoc, & non aliud intelligit D. Thomas per *per accidens*. Sempertamen est necesse, quod per se terminetur ad causam, vel occasionem omitrendi. Sed instat iste Magister, quod D. Thomas hic ad 2. sic habet: *Dicendum, quod aliquid dicitur voluntarium, non solum quia cadit super ipsum actum voluntatis, sed quia in potentia nostra est, ut fiat, vel non fiat: ergo secundum D. Thomam, ut omissio sit voluntaria non requirit aliquem actum, sed sufficit esse in potestate nostra.* Respondetur legitimum sensum D. Thomæ esse, quod aliquid dicitur voluntarium non solum obiectivè; id est ut obiectum volitum, qualis est ommissio actus externi, quæ quia exercitium non est voluntatis, sicut nec actus ipse externus, nisi ad summum imperativè, propterea dicitur voluntaria, quia super eam cadit actus voluntatis: præter hoc, inquam, voluntarium, datur voluntarium subiectivè, quod est exercitium ipsum libertatis; nempe actus interior voluntatis, & ommissio eius, quæ ratione sui, & essentialiter in recto, seu

seu constitutive non est actus, sed carentia actus, ac proinde, ut sic est voluntaria subiective. Nunc vero est difficultas, an ut omissio sic subiective sit voluntaria, sit necessè presupponere, seu connotare aliquem actum, qui sit eius causa, vel occasio: quod est idem, ac inquirere: an voluntas sic libera libertate contradictionis ad actum interiorem, & omissionem eius possit se exercere immediatè per omissionem, quin prius se exerceat per actum terminatum ad causam, vel occasionem illius. Cui respondet negativè D. Thomas in corpore art.

33

Sed dices oppositum expressè asserere D. Thomam hic q. 6. art. 3. ubi inquit: *virum voluntarium possit esse absque aliquo actu, & in corpore habet sic: Quia igitur voluntas volendo, & agendo, potest impedire hoc, quod est non velle, & non agere, & aliquando debet hoc, quod est non velle, & non agere, imputatur ei, quasi ab ipsa existens. Et sic voluntarium potest esse absque actu, quandoque quidem absque actu exteriori cum actu interiori, ut cum vult non agere; aliquando autem absque actu interiori, sicut cum non vult. Sed dicimus primò, quod sicut cum D. Thomas asserit, quod potest esse cum actu interiori sine exteriori: ut cum vult non agere, loquitur de actu interiori directè, & per se terminato ad omissionem, ita cum ait, quod potest esse etiam absque actu interiori, ut cum non vult, debet intelligi de actu interiori directè, & per se terminato ad omissionem, namque, ut supra diximus, nec iste, nec alter determinatè actus requiritur, ut omissio sit voluntaria; requiritur tamen aliquis actus, vel directè, & per se terminatus ad omissionem, sicut cum*
vult

vult causam prævidendo in ea omissione, vel indirectè, & per accidens, vt cum vult causam non cogitando de omissione, culpabilitèr tamen. Vel potest dici, quod D. Thomas solum intendit esse possibile voluntarium absque omni actu constitutivè, non verò causalitèr iuxta nostrum principale intentum.

34. Sed tandem sententia opposita suam assertum confirmat doctrina D. Thomæ in 2. dist. 35. quæst. 1. art. 3. vbi refert de verbo ad verbum nostram sententiam, & illam impugnat sic: *Sed illa opinio non videtur necessitatem habere: cum enim voluntas libera sit, nec ad aliquid faciendum, vel non faciendum determinatur, potest hoc modo prætermittere aliquid, quod eius contrarium non velit, nec de eius contrario cogitet, nec etiam de aliquo alio, quod sit per se impedimentum eius, quod facere tenetur.* Sic D. Thomas nostram impugnat sententiam, oppositam que probat. Quod idem asserit ibi ad Anibaldum, art. 2. Fateor D. Thomam in his locis contradicere nostræ sententiæ ea parte, qua nedùm affirmat posse esse omissionem voluntariam absque actu directè, & per se terminato ad illam, verùm nec indirectè; & per accidens, videlicet terminato directè ad aliquid, quod sit per se impedimentum eius, quod facere tenetur. Cuius contrarium docet in præsentis articulo, vt patet ex verbis relatis. Et sic dicendum est D. Thomam in partibus retractasse sententiam, quam sequutus fuerat in Sententiarijs. Quod idem affirmant Salmanticenses, & Gonet.

35. Potest tamen aliqualis interpretatio adhiberi fundata in illis verbis: *Nec etiam de aliquo alio, quod sit per se impedimentum eius, quod facere tenetur.*

Est ergo duplex impedimentum eius, quod quis facere tenetur: aliud per se, id est, quod per se inconiungibile est cum observantia præcepti, ut ludere, vel venari cum auditione Sacri: aliud per accidens, quod propterea coniungibile est cum observantia præcepti, & si per accidens eam impediatur, ut est recitare Rosarium tempore, quo debetur auditio Sacri. Recitatio enim Rosarij secundum se componi simul potest cum auditione Sacri. Detur ergo casus, quod quis existat in Ecclesia, ubi potest Sacrum audire in die festo, sed vincibiliter ignorans esse diem festum, non attendit ad Missam, & solum vult attendere ad recitandum Rosarium; in hoc enim casu peccat omissione auditionis Sacri, & non quia vult impedimentum aliquod per se respectu prædictæ auditionis, cum posset simul recitare, & ad Sacrum attendere. Sensus ergo D. Thomæ est, quod ut aliquis peccet peccato omissionis, non requiritur, quod vult impedimentum aliquod per se eius, quod facere tenetur, requiritur tamen, quod vult aliquod impedimentum, sive per se, sive per accidens tale. Quod etiam non leviter fundatur in verbis immediatè sequentibus, nam statim subdit: *Et si enim omittens præceptum aliquando vult, quod quantum est in se non est impedimentum expletionis præcepti, sicut oppositum constat, quod ex hoc, quod vult illud, non peccat, quia illud potest esse secundum se licitum, sed peccat in eo, quod omittit id, quod facere tenetur.* Ergo constat, quod D. Thomas distinguit duplex illud impedimentum, & solum intendit, quod ad peccatum omissionis non requiritur actus circa impedimentum per se tale, sed vel per se tale, vel tale per accidens; cum hæc tamen differen-

ria, quod si velle impedimentum per se tale; tā-
lis actus est malus non solum ex omissione anne-
xa, sed ex ordine ad obiectum, quod directè at-
tingit; si verò velle impedimentum per accidens
tale, est malus ratione omissionis annexæ; non
per se.

36 Sed difficilis mihi apparet iste mo-
dus interpretandi, namque licet recitatio Rosarij ab-
solutè non sit impedimentum per se omissionis Sacri,
attamen in hoc casu, nempe vt stat sub ignorantia vin-
cibili præcepti, non potest non esse impedimentum
per se, aliter ipsa ignorantia vincibilis non se haberet
per se ad omissionem illam, vt peccaminosa; immò
esset necesse assignare aliud impedimentum, vnde se-
quatur illa ignorantia vincibilis, in qua includitur omis-
sio peccaminosa diligentia, quam debebat ponere ad
sciendum illum diem esse festivum, quod non est assignare,
si semel ponatur impedimentum illud per acci-
dens, adhuc vt stat sub ignorantia vincibili. Vnde meo
videri in eo casu perinde se habet recitare Rosarium, si-
cut si luderet.

37 Ratione autem fundatur nostra re-
solutio dupliciter, primò à priori: secundò confutan-
do effugium de actu interpretativo. Fundatur ergò
primò, & à priori: nō potest intelligi omisio peccami-
nosa, quin intelligatur procedere ex præsupposito ac-
tu, tanquam ex causa, vel occasione: ergò per se per-
fectate ordinis requirit talem actum, & consequentè
essentialiter in obliquo, & connotato. Consequentia
patet, & antecedens probatur multipliciter: primò
generaliter ratione, qua infringitur fundamentum

oppositæ sententiæ : namque quamvis verum sit, vo-
 luntatem in sua potestate habere agere, & non agere,
 sed non ita ut possit se determinare ut non agens, quin
 prius se determinet ut agens : ergo per se ut determi-
 netur ad omissionem, prærequirit actum, qui sit eius
 causa, vel occasio. Consequentia patet, & antecedens
 probatur : conceptus agentis, & non agentis in volun-
 tate non sunt adæquate : id est obiectivè distincti, sed
 inadæquate, seu distincti penès diversa munera eius-
 dem potentie, aliter voluntas non esset una potentie
 specie atomata ; sed hoc ipso voluntas non potest de-
 terminari, ut non agens, quin prius se determinet ut
 agens : ergo. Probatur minor : conceptus inadæquati,
 seu penès diversa munera eiusdem formæ, ita se ha-
 bent, quod conceptus inferior supponat superiores,
 ei que subordinetur ; sed haud dubium, quod concep-
 tus voluntatis ut agentis sit perfectior conceptu illius
 ut non agentis : ergo. Consequentia patet, & minor
 videtur per se nota, sicut & quod actio actualior sit ca-
 rentia actionis, quæ ratione sui nullam importat actua-
 litatem. Maior verò patet ab exemplis : namque hæc
 ratione intellectus ut ratio supponit se ipsum ut intel-
 lectum, & voluntas ut libera supponit se ipsam, ut na-
 turam, & essentia ut natura supponit se ipsam ut essen-
 tiam, & pariter relatio secundum conceptum ad sup-
 ponit se ipsam secundum conceptum in. Quæ ratio ex
 consequenti probat de muneribus prædictis concepti-
 bus correspondentibus : quippè hac ratione assensus
 præmissarum præcedit assensum conclusionis, & in vo-
 luntate inclinatio naturalis præcedit liberam, & in es-
 sentia munus constituendi præcedit munus radicandi,

& in relatione munus constituendi personam præcedit munus illam referendi. Pariter ergò in nostro casu.

38. Secundò specialitèr probatur primum antecedens : namque nullum est peccatum, quin intelligatur procedere ex amore inordinato sui : ergò & omisio peccaminosa non potest intelligi, quin procedat ex prædicto amore. Consequentia patet, & antecedens est expressum D. Thomæ 1. 2. quæst. 77. art. 4. ubi id ipsum ex professo examinat, & resolvit. Sed dices D. Thomam loqui de peccato ea parte, qua dicit conversionem ad bonum commutabile, quam non importat omisio peccaminosa. Sed contra est : nam hoc intendit argumentum, quod omisio peccaminosa licet in recto essentialitèr non importet conversionem in bonum commutabile, secus tamen in obliquo, & de connotato. Et D. Thomas hoc intendit, quod omne peccatum saltem præsuppositivè procedit ex inordinato amore sui, quod patet ex solutione ad 3. ubi etiam loquitur de peccato fugæ, quod in recto essentialitèr non importat conversionem, eam tamen importat in obliquo, & de connotato, sic enim habet : *Omne peccatum provenit, vel ex inordinato appetitu alicuius boni, vel ex inordinata fuga alterius mali, sed utrumque horum reducitur ad amorem sui.*

39. Tertio probatur primum antecedens, & præcedens probatio confirmatur : namque peccatum etiam omisionis non potest non per se supponere conversionem ad bonum commutabile, ut ad ultimum finem, ex qua tanquam ex causa resultet aversio à Deo ut ab ultimo fine : ergò non potest non per

se supponere, & prærequirere illum actum, qui sit eius causa, vel occasio. Consequentia patet, & antecedens probatur: vnica causa, ex qua resultat auersio à Deo vt ab vltimo fine, est conversio in bonum commutabile vt in vltimum finem; at peccatum etiam omissionis est auersio à Deo vt ab vltimo fine: ergò non potest nõ per se supponere, & prærequirere conversionem in bonum commutabile vt in vltimum finem, ex qua tanquàm ex causa resultat prædicta auersio. Minor patet, aliàs peccatum omissionis ex natura rei esset compatibile cum actu charitatis, namque incompatibilitas inter vtrumque in eo duntaxat potest consistere, quod actus charitatis est conversio in Deum vt in vltimum finem; peccatum verò mortale est auersio à Deo vt ab vltimo fine; patet autem, nec peccatum mortale omissionis esse compatibile cum actu charitatis. Maior etiam est perspicua, tum ex terminis; namque vnica causa recessus ab vno termino est accessus ad alium terminum: cum ergò auersio, & conversio se habeant sicut recessus, & accessus, paritèr vnica causa, ex qua procedit auersio ab vno obiecto tanquàm ab vltimo fine, erit conversio ad alterum tanquàm ad vltimum finem. Tum etiam probatur ex D. Thoma in 4. dist. 18. quæst. 1. art. 2. quæstiuncula 3. vbi hac ratione probat, quod in peccato peius est conversio, quàm auersio.

40 Dices, quod auersio in peccato commissionis resultat ex positiva conversione in bonum commutabile, vt in vltimum finem; in peccato verò omissionis solum ex conversione interpretatiua. Sed talem interpretationem esse fictiuam, & sine fun-

mento patebit ex secundo fundamento nostræ resolutionis, vbi hoc ex professo examinabimus. Pro nunc contra replicatur primò: quia aversio à Deo debet proportionari cum conversione, quæ est eius fundamentum; sed in peccato omissionis aversio à Deo est formalis, & nedùm interpretativa, vt de se patet: ergò pariter conversio. Deindè: oppositio inter actum charitatis, & peccatum attenditur penès naturam, seu rationem formalem vtriusque: ergò non debet fundari purè in nostra interpretatione: immò ratio formalis oppositionis peccati omissionis cum actu charitatis debet esse subiectivè in voluntate, à qua se expellunt, illa autem interpretatio solùm est subiectivè in intellectu interpretante. Quibus adde esse communem Theologorum sententiam, & inter Thomistas stabilitam peccatum primum Angeli non fuisse, nec potuisse esse peccatum omissionis, & non propter aliam rationem, nisi quia ommissio dilectionis præceptæ non potuit non supponere conversionem ad bonum commutabile, videlicet ad propriam excellentiam ipsius Angeli vt ad ultimum finem, quod est peccatum commissionis. Si autem semel esset verum peccatum omissionis per se non supponere conversionem ad aliquem ultimum finem commutabilem, nedùm interpretativam, sed etiam positivam, & formalem, hæc ratio nullius esset fundamenti: ergò.

41. Quartò probatur idem antecedens: namque ipsa ommissio, vt potè voluntaria, non potest non habere pro causa ipsam voluntatem: causa autem non potest esse, nisi per aliquem actum, vndè procedat ipsa ommissio: per se ergò ommissio requirit antecedens.

ter, seu præsuppositivè illum actum. Consequentia patet, minor est certa, quia causalitas causæ non potest non esse actus. Maior, in qua est difficultas, probatur: namque quidquid incipit de novo, sive positivum sit, sive privativum, non potest non habere aliquam causam de novo: cum ergò ommissio voluntaria incipiat de novo, & non nisi à voluntate, non potest non habere pro causa de novo ipsam voluntatem. Cōsequentia patet, & antecedens probatur. Namque quidquid incipit de novo, sive positivum, sive privativum non potest incipere à se ipso, ut est commune axioma: ergò ab aliqua causa. Et quidem esse verum etiam de privativo, est manifestum; quippè nec homo incipit esse cæcus, vel surdus sine aliqua causa de novo adveniente, & paritè nec sine causa de novo adveniente aer potest incipere esse tenebrosus.

42 Nec valet, quod ut ommissio sit directè voluntaria, oportet, quod habeat aliquam causam: nempe voluntatem agentem per aliquem actum, ut vero sit voluntaria solùm indirectè, sufficit, quod aliquis omittat actum præceptum ex ignorantia, vel inadvertentia culpabili, quia nempe peccans non adhibet diligentiam, & studium, quod tenetur adhibere circa obligationem præcepti. Non, inquam, valet: namque in primis ex quo ommissio fit solùm indirectè voluntaria, duntaxat sequitur non prærequirere causam directè terminatam ad illam, secus verò indirectè, ut in exemplo appposito, nec enim homo incipit esse cæcus per causam terminatam directè ad cæcitatem, ut potè in non ens non datur influxus directus causæ, sed solùm indirectus, qui est influxus in qualitates op-

posi-

positas eis, à quibus vitus dependet in conservari. Deindè: nam iuxta hunc modum dicendi, omisio actus præcepti incipit de novo per omissionem debitæ diligentia, & advertentia ad obligationem præcepti; at de hac est eadem difficultas, quia etiam est voluntaria, & incipit de novo: ergò vel debet assignari alia omisio, vi cuius hæc incipiat, & sic in infinitum, vel illa inadvertentia, seu ignorantia culpabilis non est sufficiens, ut de novo incipiat omisio voluntaria actus præcepti.

43

Si autem dicas cum alijs causam esse ipsam solam voluntatem cum obligatione præcepti, & advertentia illius, id contra est, quod hoc est assignare præcisè causam in actu primo, quæ sufficiens non est, ut omisio incipiat de novo, ut ex terminis patet, de quo latè in 2. fundamento.

44

Quintò probatur primum antecedens: namque ea est differentia inter actum voluntarium præceptum, & eius omissionem, quod actus præceptus ita est voluntarius, quod a nulla alia causa, etiam de potentia Dei absoluta, possit procedere, nisi à voluntate, ut est apud omnes inconcusum; omisio verò actus præcepti potest indifferentè procedere, vel à voluntate, vel ab alia causa, sive naturali, sive violenta, proinde que secundum se, seu ex eo, quod omisio est actus præcepti, non est voluntaria, & peccaminosa, sed potest esse involuntaria: ergò ut sit voluntaria, & determinatè procedens à voluntate, requirit per se, ad minus perfectare ordinis, aliquem actum terminatū ad ipsam, vel in se, quod est esse directè volitā, vel in causa, seu occasione, quod est esse volitam indirectè.

Proz

Probatur consequentia: quia omisio ex se indifferens, ut procedat à voluntate, vel ab alia causa, non potest determinatè procedere à voluntate, nisi ratione alicuius determinatè pertinentis ad lineam voluntariam; sed hoc non est excogitabile, nisi sit actus terminatus ad omissionem, vel in se, vel in causa: ergò. Maior est evidens, minor probatur: non est aliud excogitabile determinatè pertinens ad lineam voluntariam præter ipsam voluntatem in actu primo, vel actum illius; sed omisio ex se indifferens non potest determinatè procedere à voluntate ratione ipsius voluntatis in actu primo: ergò ratione actus illius. Consequentia patet, maior probatur: namque præter voluntatem in actu primo, & eius actum non est recensere aliud præter ipsam omissionem; sed hæc, ut diximus, determinatè non pertinet ad lineam voluntariam, cum sit indifferens, ut à voluntate procedat, vel ab alia causa: ergò. Minor verò etiam constat: ut potè voluntate existente in actu primo potest omisio ab ea non procedere, sed ab alia causa: ergò non potest determinatè procedere à voluntate ratione ipsius voluntatis in actu primo.

45

Quod si dicas omissionem actus præcepti ratione sui, & non ratione alterius esse exercitium libertatis, ac proinde non indigere actu, ut determinatè à voluntate procedat. Contra est: namque non ita est ratione sui exercitium libertatis, quod non possit non esse exercitium alterius causæ: nunc ergò inquirimus, quod est illud, ratione cuius efficitur exercitium libertatis, & non exercitium alterius causæ? Illud enim non habet omisio ex hoc, quod est omis-

fit actus præcepti, aliter ita esset voluntaria, quod non posset procedere à causa involuntaria, ut diximus de extremo positivo libertatis; qui est actus voluntarius præcepti: ergo illud habet ratione alterius, quod non potest esse aliud præter actum voluntatis terminatum ad ipsam omissionem, vel in se, vel in causa. Hinc cum dicitur omissionem ratione sui esse exercitium libertatis, intelligitur per exclusionem actus constituentis, scilicet verò causantis.

46

Sextò probatur idem antecedens, & probatio præcedens confirmatur: ut omisio, aliàs secundum se indifferens procedat à voluntate, vel ab alia causa, determinatè à voluntate, & non ab alia causa procedat, oportet, quod sit saltem præsuppositivè iuxta inclinationem voluntatis; sed non innatam: ergo elicitam; at inclinatio elicitæ voluntatis est actus: ergo. Minor hæc subsumpta constat, maior verò est D. Thomæ 2. 2. quæst. 6. art. 1. & art. 5. ad 2. vbi habet: quod sicut naturale dicitur, quod est secundum inclinationem naturæ, ita voluntarium dicitur, quod est secundum inclinationem voluntatis, eo quod voluntarium opponitur violento, quod est contra propriam inclinationem. Quod verò talis inclinatio debeat esse elicitæ, & non innatæ, etiam per se patet: quippe inclinatio innatæ duntaxat est ad bonum, & perfectivum, cum tamen omisio, nec sit bona, nec perfectiva: immò in præsentī loquimur de omissione mala, seu peccaminosa. Nec valet, quod D. Thomas loquitur de voluntario positivo, non verò omisivo: namque D. Thom. loquitur de voluntario ut opponitur violento; sed violento opponitur necdum voluntarium positivum, sed etiam omisivum: ergo.

Tan:

47 Tandem, & ultimò probatur primum antecedens, ceteræ que probationes radiculis roborantur: namque voluntas non potest se determinare ad omissionem, nisi propter finem; hoc ipso per se supponit intentionem finis ut illius causam: ergò. Minor, & consequentia patent, maior probatur: voluntas non potest se determinare ad omissionem ut ad finem: ergò solù potest ad eam determinari propter finem. Antecedens constat: utpotè finis est idem, ac bonum: omisio autem ratione sui non est bona, sicut nec ens: ergò ratione sui non potest esse finis. Consequentia verò probatur: namque inter voluntatem determinari ad omissionem ut ad finem, vel propter finem non datur medium: ergò. Probatur antecedens: inter voluntatem determinari ad suum obiectum in recto, vel in obliquo non datur medium; sed obiectum voluntatis est finis, sicut & bonum, ut D. Thomas docet de ultimo fine art. 1. Ergò voluntas necessariò debet determinari, vel ad finem, quod est determinari ad suum obiectum in recto, vel propter finem, quod est determinari ad illud in obliquo, nempe ad medium per ordinem ad finem: hac enim ratione per electionem tendit ad media per ordinem ad finem, & per actum fugæ respicit malum per ordinem ad bonum, quod voluntas prosequitur.

48 Dices id esse verum de voluntate ut agente, secus verò ut non agente; cum enim se determinat, ut agens, se determinat in ordine ad proprium obiectum, & sic non potest non illud attingere saltem in obliquo, ut vero est non agens, potius cessat ab attingentia illius, & sic non indiget, ut determinetur,

quod illud attingat vilo modo; quinimò sicut omif-
 sio est à voluntate, vt non agente, ita est à fine, vt non
 movente. Sed contra est: namque argumentum in-
 tendit, quod voluntas non potest exercere suam li-
 bertatem vt non agens, quin prius eam exerceat vt
 agens: quippè primo debet exercere suam libertatem
 circa suum obiectum, quod est finis. Deindè sequitur,
 quod voluntas in non agendo liberè, non se determi-
 net deliberatè, & consequentè nec peccet, quia se
 deliberatè determinare, est se determinare propter fi-
 nem aliquem, seu vt motam medio consilio, &
 ratione, aliter non se determinaret rationabilitè, &
 vt homo, sed modo communi irrationalibus. Qua
 ratione probat D. Thomas de vltimo fine art. 1. quod
 actiones non dicuntur humane, nisi quatenus proce-
 dunt ab homine medio libero arbitrio; procedunt au-
 tem ab homine medio libero arbitrio, in quantum pro-
 cedunt à voluntate, & ratione. Patet autem, quod nō
 solum dicitur homo determinatus vt homo, quando
 se liberè determinat agendo, sed etiam quando se li-
 berè determinat non agendo, nam tunc etiam illa de-
 terminatio procedit à libero arbitrio, aliter non esset
 libera: sicut ergò D. Thomas ibi ex hoc, quod volun-
 tas se determinat ad agendum vt rationalis, videlicet
 medio consilio, & ratione, infert, quod in omni actio-
 ne humana operatur propter finem, pariter ex eodem
 principio infertur, quod voluntas in omni determina-
 tione humana se debet determinare propter fi-
 nem.

ad non agendum per carentiam, & sic præceptum adimpler, vel non elicit actum, quem pro tunc elicere debebat, & tunc omittit. Dicitur autem liberè omittit, quia quantum est ex se non erat determinata ad omittendum. Undè posita præcepti instantia, & advertentia, non admittimus potentiam non coniunctam cum altero contradictorio suæ libertatis, quia illud signum non mensurat indifferentiam actus primi, sed mensurat determinationem ultimi exercitij, vel positivi, vel omissivi. Hæc iste pater Magister, mihi quidem inintelligibilia. Et in primis si semel pro illo signo præcepti instantis, & advertentiæ, consideratur voluntas determinata ad omissionem, iam assignatur pro fundamento actus interpretativi ipsa determinatio voluntatis, utpotè idem est pro illo signo instare præceptum, & advertere obligationem illius, & voluntatem esse determinatam ad omittendum. Deindè si semel voluntas pro illo signo potest adimplere præceptum potentia, qua potuit non ponere negationem præcepti, vel pro illo signo potuit non ponere negationem actus præcepti potentia consequenti, vel non? Si potuit? Ergò quia pro illo signo purè indicatur voluntas in actu primo expedita, & potens proximè ad unum, atque ad alterum extremum; & sic iam tunc non est fundamentum, ut potius interpretetur velle omittere præceptum, quam eum adimplere. Si verò pro illo signo non potuit potentia consequenti: ergò quia instantia præcepti, & advertentia illius infert infallibilitèr omissionem actus præcepti. Quod si non infert infallibilitèr, aliter posita tali instantia, & advertentia voluntas non posset proximè, & expeditè etiam consequens

quentèr adimplere præceptum : ergò quia illa instantia, & advertentia relinquit voluntatem proximè expeditam ad utramque extremum : non ergò eo ipso intelligitur alteri extremo contradictorio coniuncta.

50

Et quidem quis intelligat, quod voluntas quantum est ex se : id est præcisivè ab instantia præcepti, & eius advertentia non sit determinata ad omittendum, & propterea liberè omittat ; & coniuncta cum obligatione præcepti, & eius advertentia sit eo ipso determinata ad omittendum ; hoc enim percipi non potest, nisi ipsa instantia præcepti, eius que advertentia sit infallibilitèr connexa cum omissione, & sit suo modo, sicut prædeterminatio Thomistica, qua posita, voluntas potens aliàs, & quantum est ex se ad dissentium, infallibilitèr consentit. Quod si nulla est connexio inter illas circumstantias, & omissionem : quinimò, ut diximus, magis retrahunt voluntatem ab omissione, magis que inclinant ad adimplerionem præcepti, quomodo dicitur, quod ad præsentiam illarum circumstantiarum intelligitur voluntas iam determinata ad omissionem? Deindè ipse fatetur, quod illud signum non mensurat indifferentiam actus primi, sed determinationem ultimi exercitij, vel positivi, vel omissivi : ergò ex vi illius signi licet voluntas non intelligatur essentialitèr indifferens, sed determinata, sed non dererminatè, sed purè vagè, quatenus sub illis circumstantijs non potest voluntas non determinari ad obligationem præcepti adimplendam, vel eam omittendam : tunc sic : ergò illæ circumstantiæ non potius inferunt determinatè omissionem, quàm actum

debitum : ergò ex vi illarum non est fundamentum, vt interpretetur voluntatè potius omittere, quàm adimplere. Quod si dicas fundamentum esse, quod voluntas cum possit adimplere præceptum, non eum determinatè adimplet, contra est : namque fundamentum, de quo loquimur, non est, vt interpretetur non adimplere, sed nò adimplere liberè, & peccaminosè : & est dicere se determinare vt animal brutú, & peccare sine deliberatione, quippè deliberatio sequitur ductum rationis, vt ibi ait D. Thomas. Immò turpius errant, qui dicunt hominem tunc peccare deliberatè ommissivè, non verò positivè : vtpotè hoc implicat in terminis, siquidè deliberatio ommissiva non est deliberatio, sed earentia deliberationis : immò vt supra arguebamus, de omissione deliberativa est eadem difficultas, cum sit libera, & culpabilis. Quod si tandem dicas illud iudicium non posse non procedere quamcunque liberam determinationem voluntatis, non tamen est necessè, quod illo præsupposito voluntas agat, cum sit libera libertate contradictionis ; contra est : namque in primis nos non intendimus in præsentì voluntatem præsupposito illo iudicio necessitari ad operandum, sed quòd vel remaneat purè in actu primo, vel si determinetur ad non agendum, debet sequi consilium rationis, quòd est de omissione per ordinem ad aliquem finem, proinde que debet præsupponere intentionem finis. Quod si tandem dicas, quòd iudicium illud, seu consilium nò est necessè, quòd sit de omissione propter aliquem finem, in contra instat : quòd illud iudicium non potest non esse de omissione hic, & nunc apprehensa, seu iudicata vt bona, vel mala ; si vt mala : iam voluntas non

potest non ad illam determinari per actum fugę, qui solus habet pro obiecto malum, & supponit prosecutionem alterius boni: si autem ut bona? Cum non sit bona ratione sui, debet existimari ut bona ratione alterius, puta ad ludendum, vel venandum, tanquam ad finem. Ac tandem est doctrina omnium Thomistarum, & D. Thomę pluribus locis, de quibus latę dico dubio 1. de Prędestinatione: quod voluntas non potest determinari per iudicium indifferens; sed oportet inter ipsum, & determinationem voluntatis pręcedere iudicium determinatum; hæc autem interest differentia inter utramque istud iudicium, quod per iudicium indifferens iudicantur indifferenter media, quę conducere possunt ad consecutionem finis; per iudicium verò determinatum iudicatur hoc medium præ alio esse eligendum, & cæteris præferendum: iudicium ergo illud determinatum semel admissum non potest non esse de omissione ut medio, seu ut bona, & utili ad consecutionem alicuius finis.

51

Secundò fundatur nostra resolutio confutando effugium adversariorum: namque propterea affirmant posse dari omissionem liberam, & peccaminosam absque actu, qui sit eius causa, vel occasio, quia ut omissio sit libera, & peccaminosa, sufficit actus interpretativus voluntatis; at talis actus est omninò fictitiuus: ergò. Probat. min. talis actus est sine fundamento: ergò omninò fictitiuus. Probat. antecedens: non est assignabile fundamentum, in quo possit fundare voluntatem sine actu. qui sit causa, vel occasio omittendi, se habere circa omissionem, ac si eam vellet: ergò talis interpretatio est sine fundamento. Probat. antecedens.

dens: namque sine actu, qui fit causa, vel occasio omit-
tendi, duntaxat superest voluntas secundum se, & in
actu primo; sed prout sic non est fundamentum, ut in-
terpretetur velle omissionem potius, quam non velle:
ergo. Minor, & consequentia patent, maior probatur:
namque præter voluntatem secundum se, & in actu
primo non restat, nisi voluntas ut determinata potius
ad omissionem, quam ad actum adimpletivum præ-
cepti; at voluntas prout sic non potest esse fundamen-
tum, ut interpretetur se habere circa omissionem, ac
si vellet illam: ergo solum superest pro fundamento
ipsa voluntas secundum se, & in actu primo. Maior
patet: ut potè ex parte voluntatis non est assignare me-
dium inter ipsam ut in actu primo ad omissionem, &
ipsam ut determinatam ad omissionem: minor verò
probatur: namque per idem est voluntatem se habere
circa omissionem, ac si vellet eam, ac ita se habere
circa omissionem, ac si esset determinata ad eam; ut-
potè voluntas non interpretatur velle omissionem, ni-
si quatenus interpretatur determinari ad omissionem,
quippe ipsa determinatio est ipse actus interpretativus
voluntatis, sicut determinatio ad actum formalem, &
positivum voluntatis est ipse actus formalis, & positi-
vus voluntatis, & hoc loquendo de determinatione
formali, quidquid sit de effectiva procedenti à Deo;
aliter, ut dixi, inter voluntatem in actu primo, & ac-
tum secundum daretur medium: vel ergo nullum est
fundamentum ad prædictam interpretationem, vel as-
signatur pro fundamento actus interpretativi volunta-
tis ipse actus interpretativus voluntatis, quod est pro-
bare idem per idem.

52. Dices tale fundamentum non esse solam voluntatem in actu primo, sed adiuncta obligatione præcepti tunc instantis, eo enim ipso cum possit, & teneatur, & non faciat, interpretatur ipsam velle non facere, & sic peccat. Sed contra semper instat fundamentum: namque vel voluntas per adiunctam obligationem præcepti transit de indifferenti ad esse determinatam, vel non? Si hoc secundum? Ergo semper iudicatur indifferens, vt omittat, vel non omittat, & sic non est, cur interpretertur potius, quod velle omittere, quàm quod non velle. Si verò dicatur primum? Ergo per solam adiunctam obligationem præcepti tunc instantis est iam determinata, vt omittat potius, quàm vt non omittat: iam ergo assignatur pro fundamento ipsius determinationis, in qua consistit actus interpretativus, ipsa determinatio, seu actus interpretativus.

53. Dices ita esse de voluntate in actu primo adiuncta obligatione præcepti, sine advertentia tamen ad illam; secus tamen cum advertit obligationem præcepti, & omittit; tunc enim clarissimè experitur ipsam se habere circa omissionem, ac si velle illam. Sed contra est: quod in hoc modo respondendi nõ datur omisso peccaminosa sine advertentia præcepti, ita vt qui culpabilitèr non advertit obligationem præcepti, nempe propter ignorantiam vincibilem, non peccat. Quod absurdum est. Deinde semper instat replica: vel per illam advertentiam transit voluntas de indifferenti ad determinatam, vel non? Si primum? Assignatur pro fundamento ipsa determinatio voluntatis, qui est ipsemet actus interpretativus. Si secundum? Non potest esse

esse fundamentum, cum semper iudicetur indifferens: ergo. Ac tandem quis dubitet voluntatem pro illo signo præcepti instantis, & advertentia præcepti intelligi vt potentem in actu primo adimplere præceptum. Immo illa advertentia præcepti de se potius inclinatur ad observantiam præcepti, quam ab illa retrahat; sed pro illo signo, pro quo voluntas potest adimplere præceptum, non est fundamentum, vt interpretetur ipsam potius velle omittere, quam non velle: ergo.

Sed vt magis penetretur vis nostri fundamenti, notetur solutio Magistri Petri, §. 9. quam non possum non fateri mihi esse intelligibilem, argumentumque relinquere insolutum. Post plura enim ibi dicta concludit: quod pro illo signo præcepti instantis, & advertentia præcepti; adhuc voluntas potest adimplere præceptum potentia, qua potuit non ponere negationem actus debiti, secus verò potentia consequenti. Itaque posita instantis præcepti, & advertentia obligationis, vel voluntas elicit actum, vel eget interpretatione: quippè hoc experitur ex ipsa non adimplerem præcepti; que indifferens est ad omif-

tionem negativam, & positivam.

OBI; CIVNTVR ; ET

solvuntur argu- menta.

55 **E**X dictis manent soluta ferè omnia argumenta oppositæ sententiæ. Claritatis tamen gratia ea obijciuntur à Magistro. Ferre inter Auctores oppositæ sententiæ moderatori. Primum ergo obijcit: ponamus casum, quod præceptum affirmativum instat de alio quo bono opere exercendo, & voluntas advertat super talem præcepti instantiam, & sciens nullo actu positivo intercedente, quo velit omittere, ipsa de facto omitterat: talis omisio erit voluntaria, & peccaminosa, & absque omni actu voluntatis: ergo dabilis est omisio voluntaria, & peccaminosa absque omni actu. Probat anteccedens: talis omisio est libera libertate, qua voluntas potest velle, & non velle: ergo & erit voluntaria, nec enim dari potest non voluntarium liberum.

56 Hoc argumentum ad vnguem manet solutum ex dictis, negando in eo casu talem omisionem fore voluntariam. Ad probationem nego etiam antecedens, namque ut sit libera libertate, qua voluntas potest velle, & non velle, oportet, ut voluntas prius

prius se exerceat per velle, quia non est libera ad verumque extremum contradictionis æquè primariò, & immediatè, sed ad positivum primariò, & immediatè, & ad omisivum secundariò, & mediatè; unde omisio non potest non supponere, & prærequirere per se actum voluntatis, quod totum liquet ex fundamentis præallegatis. Et patet etiam instantia in ipsa voluntate ut libera libertate contrarietatis, namque ut sic est libera ad bonum, & malum, & circa malum se exercet per fugam, circa bonum verò per prosecutionem; eum tamen non propterea possit se exercere per fugam, quin prius se exerceat per prosecutionem, v. g. prius per amorem vnius, quam per odium alterius.

57 Sed contra insurgit quod si voluntas nõ potest se exercere immediatè circa omisionem, quin prius se exerceat circa actum, iam libera illa voluntatis ad actum, & omisionem actus, non est libertas contradictionis, sed contrarietatis; namque tunc libertas erit purè ad actum, & omisionem actus ut volitam per actum præcedentem; sed omisio ut volita nõ est extremum contradictionis; sed contrarietatis, ut potè ut volita importat positivum: ergò. Sed respondetur, quod nos non ponimus libertatem contradictionis penès posse velle observantiam præcepti, & velle omisionem illius actus terminato directè, & per se ad ipsam omisionem. licet enim omisio possit sic esse volita; ut sic tamen solum est voluntaria obiectivè, nec consideratur ut subiectivè extremam libertatis; sed tunc extrema libertatis sunt velle observantiam præcepti, & velle non observantiam illius, quæ extrema in recto positiva sunt, & consequenter extre-

ma libertatis contrarietatis, vt argumentum convincit. Ponimus ergò libertatem contradictionis penès posse velle observantiam præcepti, & posse non velle illam; dicimus tamen ad hoc ipsam prærequiri, & necessariò supponi actum aliquem, in quo primariò, & immediatè voluntas se exerceat, propter fundamenta allegata. Verum quidè m est, quod tunc omisio est volita, sed non directè, & per se, sed indirectè, & per accidens, scilicet præter intentionem, vt dicit D. Thomas, quatenus posito illò actu ex necessitate sequitur voluntatem se exercere in omisione actus præcepti, quæ vt sic exercitium negativum est. Et si facias vim in verbo, quod etiam indirectè volita est aliquid positivum, respò deo, quod ità est nomine tenus, seu quoad explicari, seu interpretari, tamen vera non est aliud, quam ipsam sequi ex præcedenti actu voluntatis; patet autem sequi vt omisio est, quamvis sic præsupponat, & connotet actum, qui sit eius causa, vel occasio, vt sic dicatur voluntaria, vel indirectè, vel per accidens, seu interpretativè, & consequentè peccaminosa.

Et hinc cessat alia replica eiusdem, quod nempe omisio vt subiectivè est exercitium voluntatis, nullum essentialitèr includit actum, cum potius vt sic sit carentia actus, quælibet autem res potest poni à parte rei absque eo, quod non est de sua essentia: ergò. Cessat, inquam, quippè quamvis vt subiectivè exercitium voluntatis non includat actum in recto essentialitèr, & constitutivè, benè tamen in obliquo seu præsuppositivè, & de connotato, eo quod non est subiectivè exercitium primarium, sed secundarium, & sic essentialitèr connotat actum vt primarium exercitium.

rium. Res autem potest poni à parte rei absque eo, quod est de essentia illius, tam in recto quam in obliquo; secus tamen si aliquo modo sit de illius essentia, ut patet ex exemplis supra allatis.

59

Secundò obijcit prædictus Magister: instante præcepto dilectionis Dei, & advertentia obligationis, voluntas est libera ad suspendendum omnem actum, quo, vel præceptum adimpleat, vel præcepti obligationem impediatur: ergò absque omni actu voluntas potest ommittere: at tunc illa ommissio erit libera, imputabilis, & peccaminosa: ergò potest dari ommissio peccaminosa absque omni actu voluntatis. Prima consequentia patet, & minor subsumpta probatur: nam tunc voluntas potest adimplere præceptum, & debet, & non adimpleret: ergò omittit liberè impunitè, & peccaminosè. Nèc valet, quod tunc licet ommissio non est volita, nec consequenter est libera, proinde que nec peccaminosa: namque ex hoc clarè sequitur posse voluntatem liberè se eximere à præcepti adimplerione, sine eo, quod peccet; consequens est falsum: ergò. Probatür sequela: namque instante præcepto, & advertentia obligationis potest liberè voluntas omnem actum suspendere, & præceptum non adimplere, & cum his non peccare: ergò potest voluntas se eximere à præcepti adimplerione sine eo, quod non adimplendo peccet. Minor autem probatur ex eo, quod qui potest facere, & debet, & non facit, peccat: quæ doctrina apud omnes præcepta est, utpote fundata in illo Jacobi 4. *Sciens bonum facere, & non facit, peccatum est illi.* Deinde admissio illo casu, ut admittit Cactanus, illa ommissio est libera, ergò voluntaria. Pro-

batur antecedens in illo casu voluntas sic omittit, quod potest non omittere; nam suspendit omnem actum, cum possit non suspendere illum: potest enim operari iuxta præceptum, quod pro tunc obligat, & non operatur, ergo liberè omittit.

Sed relictis alijs, argumentum in primis evidenter instatur: namque instante præcepto dilectionis Dei, & advertentia obligationis, nedum voluntas est libera ad suspendendum omnem actum, quo vel præceptum adimpleat, vel præcepti obligationem impediatur, verum etiam ad suspendendum omissionem circa ipsum actum præceptum; namque libertas illa, vt dicunt, est libertas contradictionis ad actum, & omissionem actus: ergo eadem ratione, qua est libera ad suspendendum omnem actum, est etiam libera ad suspendendum omissionem omnis actus. Tunc ergo fit idem argumentum: in casu, quod voluntas tunc suspendat exercitium omittendi, potest adimplere præceptum, & debet, & non adimplet: ergo omittit liberè, & peccaminosè. Hæc consequentia non valet, quia implicat in terminis dari omissionem liberam, & peccaminosam sine exercitio ipso liberè omittendi, quod pro tunc voluntas suspendit, vt supponimus. Ipsi ergo tenentur respondere, & dicere, quod in illo casu sicut suspenderet exercitium omittendi, non omitteret liberè, & consequenter nec peccaret. Sed tunc instat replica facta contra nos, inde sequi posse voluntatem liberè se eximere à præcepti adimplerione sine eo, quod peccet: namque liberè suspendit exercitium omittendi propter libertatem contradictionis, quo in casu peccare non potest.

61 Et si dicas, quod etsi voluntas possit absolutè suspendere exercitium omittendi; sed non ex suppositione, quod suspendat omnem actum, quia ipsa suspensio actus omisio est. Contra est: namque vel sermo procedit de suspensione negativa, quæ propria est voluntatis in actu primo, vel de suspensione privativa, quæ est exercitium voluntatis? Si primum? Non est ad rem, nec enim tunc voluntas liberè omittit, sed potest omittere, nec consequenter peccat, sed potest peccare. Si secundum? tunc currit argumentum, namque etiam circa illam suspensionem potest voluntas manere suspensa, sicut & circa omnem actum, quia non minus est exercitium libertatis. Tandem ergo sequitur, vel quod non peccet in illo casu non adimplendo præceptum, vel quod peccet sine exercitio libertatis.

62 Præterea alijs relictis, argumentum facilimè solvitur ex dictis, distinguendo primum antecedens: instante præcepto dilectionis Dei, & advertentia obligationis voluntas est libera ad suspendendum omnem actum, &c. Absolutè, & simpliciter, concedo, ex suppositione, quod se determinet liberè ad omittendum, nego. Quia enim libera est libertate contradictionis, potest suspendere omnem actum, immò & omnem omisionem actus propter eandem rationem; attamen ex suppositione, quod se determinet ad omisionem actus præcepti, non potest suspendere actum, quo præcepti obligationem impediatur propter rationes allatas. Unde nostrum fundamentum manet in sua vi, vel enim suspendit tunc omnem actum per indifferentiam in actu primo, & tunc haud dubium,

quod non omittit liberè adimpletionem præcepti; vel suspendit omnem actum per determinationem ad omissionem actus præcepti, & tunc procedit quæstio: an possit se determinare ad omissionem absque actu, qui sit eius causa, vel occasio, nos que defendimus partem negativam fundati probationibus relatis; contrarij verò hoc argumento non convincunt partem affirmativam: quippè solum probant voluntatem in eo casu liberè, absolute, & simpliciter posse suspendere omnem actum, non tamen posse illum suspendere ex suppositione liberæ determinationis ad omissionem: ergò. Cuius pone exemplum, vt supra, in ipsa voluntate libera libertate contrarietatis ad bonum, & malum, que eo ipso potest liberè suspendere omnem actum circa bonum, sed non ex suppositione, quod se liberè determinet ad malum: vrpote fugam mali ortum habet ex prosecutione alterius boni. Et hinc cessant plura, quæ hic congerit iste auctor adversus alios modos dicendi.

63. Terrio obiicit prædictus Magister: si est impossibile dari omissionem saltem sine actu precedenti, vt causa, vel occasione omitendi, sequitur admittendum per se, & essentialiter requiri actum voluntatis; hoc autem non est dicendum: ergò. Probatur sequela: nam id per se, & essentialiter requiritur ad aliquid ponendum in re, quo non posito in re, impossibile est etiam metaphisicè loquendo, quod aliud in re ponatur; sed impossibile est omissionem voluntariam poni in re, si non precedat actus voluntatis, qui saltem sit causa, vel occasio omitendi: ergò ad ponendam omissionem

Dubium II.

347

in re, per se, & essentialiter requiritur actus voluntatis. Sed responderetur etiam ex dictis probare per se ad omittendum requiri actum voluntatis perfectate ordinis, seu essentialiter in obliquo, secus vero in recto, & constitutive; quod utrumque componimus in precedenti, & presenti resolutione iuxta fundamenta pro utraque allegata. Et verba D. Thomæ, quæ ibi in contra obijcit, procedunt solum de actu per se, & essentialiter exacto perfectate essentie in recto, & constitutive, ut patet ex dictis in principio resolutionis.

64

Quarto obijcit prædictus Magister supponendo, quod instante præcepto dilectionis Dei, Deus det omnia auxilia sufficientia ad diligendum Deum, & neget omnia efficacia ad quemcumque alium actum: tunc voluntas omitteret libere, & imputabiliter: ergo dabitur omisio libera, & imputabilis absque omni actu. Sed negamus minorem: namque in nostra sententia sicut omisio ut sit libera petit essentialiter connotationem actus præcedentis, dum talis actus deficit, non est voluntas sufficienter potens omittere libere actum præceptum: id est expeditè, & proximè. Nec valet, quod tunc est proximè potens elicere dilectionem Dei: ergo & omisionem illius: namque ut dicimus de iustificatione, dubio primo, resolutione tertia, auxilium sufficiens ad dilectionem Dei non præstat posse expeditum ad odium Dei, sive ad omisionem amoris Dei, cum sit supernaturale, aliter posset simul cum habitu charitatis ad minus in eodem instanti compati odium Dei, vel omisio

amoris Dei tempore debito, cuius contrarium ibi resolvimus dicendo, quod per habitum charitatis constituitur proximè voluntas libera incompletè: id est ad dilectionem Dei; libertas verò completa, nempe ad dilectionem Dei, & odium constituitur, seu coalescit ex habitu charitatis, & ex voluntate ipsa quatenus defectibili. Undè sicut non valet: voluntas cum habitu charitatis est potens proximè expedite liberè elicere dilectionem Dei: ergò simul cum eodem habitu est potens proximè, & expedite, liberè odio habere Deum, vel cum non amare, cum præceptum instat, ità in nostro casu non valet: voluntas cum auxilijs sufficientibus est potens proximè liberè amare Deum: ergò est potens proximè liberè omittere amorem Dei instante præcepto, quia cum libertas incompleta per ordinem ad omissionem non sumatur ex auxilijs sufficientibus, quæ supernaturalia sunt, sed ex ipsa voluntate, quatenus defectibili, requirit ultra quod habeat sufficientiam requisitam ad deficiendum, qua ratione ultra requirit iudicium indifferens, immò & determinatum, & pariter iuxta nostram sententiam, vt sit potens proximè, & expedite liberè omittere, requirit actum, qui sit eius causa, vel occasio, qui deficeret denegando Deum auxilium efficax ad illum.

65 Deinde omitterimus, quod cum illis auxilijs sufficientibus posset voluntas proximè, & expedite nedùm diligere Deum, verum & omittere amorem Dei, vtpote libertas contradictionis ad actum, & non actum: sicut tamen non bene sequitur

quiritur, potest diligere Deum liberè sine auxilio efficaci: ergò sine auxilio efficaci diligit Deum iuxta Thomistas, & iuxta Iesuitas sine concursu simultaneo, quia licet ista non sint requisita ex parte actus primi, requiruntur tamen ex parte actus secundi; paritèr licet pro illo tunc possit voluntas liberè expedite omittere dilectionem Dei, non sequitur: ergò pro tunc omittit liberè, quia nempe ut omittat liberè requiritur auxilium efficax ex parte actus secundi, quod est causa, & occasio omittendi.

66 Et pro maiori intelligentia ponitur exemplum de eo, qui tenetur recitare Divinum Officium, ei que Deus tribuat nedùm auxilia sufficientia ad recitandum, verum, & efficacia ad volendum recitare, ita ut nedùm possit recitare, verum & velit actu recitare, & adimplere præceptum; tunc que Deus ei neget auxilium efficax ad omnem actum externum, v.g. ad aperiendum Breviarium, vel ad vocaliter legendum. Quis dicat tunc omittere Divinum Officium liberè, & peccaminosè? Aliter cum recta voluntate adimplendi præceptum, peccaret non recitando; & tamen tunc currit a fortiori idem argumentum: namque posset, teneretur, & non faceret: ergò cum auxilijs sufficientibus ad adimplendum præceptum, stat in aliquo casu non adimpletio pure negativa: id est non libera, & peccaminosa ex defectu auxilij efficacijs, & quantum ad hoc solùm affertur exemplum, licet dispar sit in alijs; nempe illam consequentiam non valere: potest liberè omittere præceptum, de facto omittit: ergò liberè omittit. Nec de his, que diximus, ullam mentionem facit prædictus Magister, sed se

se ad alia divertit minus urgentia, sicut & in ceteris argumentis.

DUBIUM II.

QVOD SIT CONSTITV-

tivum peccati commis-
sionis?

PROCEDIT sermo de peccato actua-
li, quo indubio est triplex difficul-
tas: prima, an peccatum commissio-
nis importet de formali malitiam
aliquam privativam, quidquid sit, an resultanter, vel
constitutive se habeat. Secunda, an pariter importet
malitiam aliquam positivam. Tertia est, per quam
illarum de formali constriatur, & quomo-
do? Sit ergo.

RESOLVTIO. I.

PECCATVM COMMIS-
sionis importat de formali ali-
quam malitiam privativam, quid
quid sit, an constitutive, vel
resultanter se
habeat.

EST contra Almainum, Vazquez,
Oviedo, & alios recentiores le-
sistas. Eam tamen tenent ceteri
Theologi, etiam asserentes pec-
catum constitui per malitiam positivam. Quorum
primum fundamentum desumunt ex Sacra Scriptura,
vbi peccatum saepe appellatur nominibus sig-
nificantibus privationem, nempe nomine aversio-
nis, derelictionis Dei, recessus à Deo, vanitatis, men-
datij, tenebrae, nihil, & similibus, quibus ad minus
significatur malitia privativa resultanter se habens
ad malitiam constitutivam peccati. Sicque com-
muni-

muniter loquuntur Sancti Patres.

3 Præcipuum autem fundamentum desumitur ex D. Thoma pluribus in locis, in quibus ex professio agit de malitia peccati. Et ut claritate, & consequenter in cæteris resolutionibus procedamus, placet testimonia D. Thomæ integre exponere, ita enim convincunt, ut eis facile pateat additus ad cætera difficiliora tractanda, & intelligenda. Igitur hic art. 6. ubi ex professo agit de diffinitione peccati tradita ab Augustino, sic expressè habet in corpore: *Peccatum nihil aliud est, quàm actus humanus malus; quod autem aliquis actus sit humanus, habet ex hoc, quod est voluntarius, &c. habet autem actus humanus, quod sit malus ex eo, quod caret debita commensuratione; omnis autem commensuratio cuiuscumque rei attenditur per comparationem ad aliquam regulam, à qua si divertat, incommensurata erit.* Et concludit, quod propter hoc Augustinus in diffinitione peccati posuit duo, vnum, quod pertinet ad substantiam actus humani, quod est quasi materialè in peccato, cum dixit: *dicitum, vel factum, vel concupitum.* Aliud autem, quod pertinet ad rationem mali, quod est quasi formale in peccato, cum dixit: *contra legem æternam.* Hæc clarissimè D. Thomas, ubi non commensurationem ad regulam, seu diversionem ab illa constituit de formali in peccato, commissionis, respectu cuius actus humanus se habet subtractivè, seu de materiali per modum subiecti. Quam incommensurationem vocat carentiam debite commensurationis, quæ est malitia privativa.

4 Et quæst. 72. art. 1. ubi ex professo tractat de differentia peccatorum secundum obiecta, ad

ad 2. sic expressè habet: *Peccatum non est pura privatio, sed est actus debito ordine privatus.* Et quest. 75. sequenti art. 1. ubi ex professo agit de causa peccati, sic procedit in corpore: *Peccatum est quiddam actus inordinatus, ex parte igitur actus potest habere per se causam, sicut & quilibet alius actus. Ex parte autem ordinationis habet causam eo modo, quo negatio, vel privatio potest habere causam.* F. prosequitur duplicem esse causam negationis, vel privationis: aliam, quæ contingit per negationem, vel remotionem causæ, quia ad remotionem causæ sequitur remotio effectus, sicut obscuritatis causa est absentia Solis. Aliam, quæ est causa per accidens, sicut ignis causando calorem ex principali intentione, consequenter causat privationem frigiditatis. Primam que causam dicit sufficere ad negationem: *Attamen cum inordinatio peccati, & quodlibet malum non sit simplex negatio, sed privatio eius, quod quidem natum est, & debet habere, necessè est, quod talis inordinatio habeat causam agentem per accidens.* Quæ doctrina licet videatur favere eis, qui affirmant prædictam privationem consequenter, seu resultantè se habere in peccato, de quo in præsentì non curamus, attamen nostrum assertum validè confirmat, cum expressè doceat inordinationem peccati esse privationem eius, quod natum est, & debet habere, nempe directionis regulæ rationis, & legis divinæ. Et ibi ad 1. sic habet: *Dicendum, quod peccatum non solum significat ipsam privationem boni, quæ est inordinatio, sed significat actum sub tali privatione.* Quibus verbis exprimitur actum in peccato se habere de materiali, ipsam verò inordinationem, vel privationem se habere de formali. Et quest. 85. art. 4. ubi ex

professo inquit : vtrum privatio modi , speciei , & ordinis sit effectus peccati ? Respondet in fine corporis sic : Est etiam quoddam bonum , quod est ipse actus ordinatus , quod etiam habet suum modum , speciem , & ordinem ; & huius privatio est essentialiter peccatum.

5 Et 2. 2. quaest. 118. art. 5. vbi inquit , an avaritia sit gravissimum peccatum , sic habet in corpore : Dicendum , quod omne peccatum ex hoc ipso , quod est malum , consistit in quadam corruptione , seu privatione alicuius boni. In quantum autem est voluntarium , consistit in appetitu alicuius boni. Et concludit : quia tamen corruptio , vel privatio boni formaliter se habet in peccato , conversio autem ad bonum commutabile materialiter , magis est attendenda gravitas peccati ex parte boni , quod corrumpitur , quam ex parte boni , cui subicitur appetitus. Unde tandem infert , quod attentio peccato ex parte boni , quod corrumpitur , peccatum contra Deum est gravissimum ; ex parte vero boni , quod appetitur , gravissimum peccatum est avaritia. Et quaest. 6. art. 2. ad 2. id ipsam docet illis verbis : Peccatum dicitur actus difformis per privationem formae intrinsecae , quae est debita commensuratio. Et quaest. 162. art. 6. vbi inquit , vtrum superbia sit gravissimum peccatorum ? Pariter idem asseverat his verbis in corpore : Dicendum , quod in peccato duo attenduntur , scilicet conversio ad commutabile bonum , quae materialiter se habet in peccato ; & conversio a bono incommutabili , quae est ratio formalis ; & completiva peccati.

6 Et 3. contra Gentes , cap. 7. sic etiam habet : Malum , ut dictum est , nihil est aliud , quam privatio eius , quod quis natus est ; & debet habere ,
sic

sic enim apud omnes usus est huius nominis, malum. Et de
 malo, quæst. 1. art. 1. sic pauciformitèr ait: Malum
 uno modo potest intelligi id, quod est subiectum mali, &
 hoc aliquid est. Alio modo potest intelligi ipsam malum, &
 hoc non est aliquid, sed ipsa privatio alicuius boni particu-
 laris. Et in 2. dist. 34. quæst. 1. art. 2. loquitur conse-
 quentèr ad dicta sic: Actus quidem si privationem debiti
 finis, & debite circumstantiæ habeat, rationem mali, & culpe
 habebit. Et dist. 34. quæst. 1. art. 2. sic etiam docet:
 In malis ergò est talis ordo, quod id, quod est per se malum,
 scilicet privatio, primò dicitur, & omnia alia per relatio-
 nem ad id. Secundum gradum tenet malum per accidens,
 quod est subiectum materiale, quod dicitur malum ex hoc,
 quod privationem, quæ per se malum est, in se habet. Et
 infra: dicendum ergò, quod malum nominatur non ens
 unè illud, quod per se malum est, non ponit aliquid, sed
 dicitur esse, ut privatio; malum verò, quod est substractum
 privationis, est aliquid positivè, sed non ex eo, quod malum
 est, sicut oculus est aliquid, sed non ex eo, quod cæcus est,
 quia cæcitas non est in eo, nisi ut negatio visionis. Ac tan-
 dem ad Anibaldum, quæst. v. ca. art. 2. habet: Dicen-
 dum, quod sicut dictum est; malum culpe consistit in hoc, quod
 creatura rationalis destituitur bono propriæ operationis, cu-
 ius est domina, hoc autem bono potest destitui duplicitèr, uno
 modo, quia operatio debita totalitèr tollitur, & sic est pecca-
 tum omissionis: alio modo, quia operatio debita bonitate
 privatur, & hoc est peccatum commissionis. Plura que sunt
 alia expressa testimonia, postea ad diversum proposi-
 tum assignanda. Stando ergò doctrinæ D. Thomæ
 non est dubitandum peccatum commissionis prædic-
 tam malitiam de formali importare, quidquid sit

an constitutivè, vel resultantè se habeat.

7

Ratione autem fundatur ex principio assumpto à D. Thoma locis citatis, quod unum, & idem est: nempe, peccatum de formali eatenus est malum. quatenus caret forma debita rectitudinis, vel commensurationis, seu debiti ordinis, &c. sed hæc carentia est malitia privativa: ergò peccatum de formali importat malitiam privativam. Minor est certa, siquidem privatio diffinitur, quod est carentia formæ debitæ, maior præterquamquod à D. Thoma statuitur tanquam principium, probatur ab ipso ex professo loquendo de malo in communi, sub quo continetur malum morale, seu culpæ, quod est peccatum. Inquiri enim 1. p. quæst. 48. art. 2. vtrum malum sit in bono, sicut in subiecto, & respondet affirmativè dicendo: *Quod sicut dictum est, malum importat remotionem boni, non autem quælibet remotio boni malum dicitur; potest enim accipi remotio boni, & privativè, & negativè: remotio igitur boni negativè accepta malum rationem non habet, alioquin sequeretur, quod ea, quæ nullo modo sunt, mala essent. Et iterum, quod qualibet res esset mala ex hoc, quod non habet bonum alterius rei, ut potè quod homo esset malus, quia non habet velocitatem capræ, vel fortitudinem leonis. Sed remotio boni privativè accepta, malum dicitur, sicut privatio visus cecitas dicitur. Et art. 5. sequenti ad 1. paritèr dicit: Quod quia malum privatio est boni, & non negatio pura, non omnis defectus boni est malum, sed defectus boni, quod natum est, & debet habere: defectus enim visionis non est malum in lapide, sed in animali, quia contra rationem lapidis est, quod visionem habeat. Hoc ipsum etiam expressè ostendis 3. contra Gentes, cap. 6. loquendo de*

malo, five in substantia; five in actione ipsius. De malo quidem in substantia sic ait: *Malum quidem in substantia aliqua est ex eo, quod deficit ei aliquid, quod naturum est, & debet habere; si enim homo non habet alas, non est ei malum, quia non est natus eas habere; si etiam homo capillos flavos non habet, non est malum, quia & si natus est habere; non tamen est ei debitum ut habeantur; est tamen malum, si non habeat manus, quas natus est, & debet habere, quod tamen non est malum a vi.* Loquendo autem de malo in actione sic procedit: *Privatio autem ordinis, aut commensurationis debite in actione, est malum actionis, & quia cuilibet actioni est debitus aliquis ordo, & aliqua commensuratio, necesse est, ut talis privatio in actione simpliciter malum existat.* En probatum à D. Thoma principium, quo in præallegatis locis vitur ad probandum peccatum dici malum ex carentia formæ debite, quia nempe carentia privativa, & ea sola constituit malum, secus tamen carentia negativa, seu simplex negatio, quia nec substantiæ, nec actioni potest esse malum carentia eius, quod vel non est nata habere, vel ei non debetur, ut patet ex exemplis.

8 Deindè quidquid sit, an simplex remotio boni, seu negativè accepta sit sufficiens facere, seu constituere malum, quod carentia rectitudinis in peccato commissionis sit privativa, patet ex alio principio, quo vitur D. Thomas specialitè loquendo de malo in actione; nempe cuilibet actioni est debitus aliquis ordo, & aliqua commensuratio. Quod videtur per se notum: namque cuilibet actioni debita est adæquatio cum propria regula, & mensura, sic enim actioni artificiali debita est adæquatio cum regula artis,

& actioni naturali cum regula naturæ, & inde actio artificialis, evenit mala, quia deficit ei debita commensuratio cum regula artis, & actio etiam naturalis, quia non est iuxta propriam exigentiam, & inclinationem naturæ: ergo pariter actioni morali debita erit adæquatio cum propria regula, & mensura morali, sive proxima, quæ est humana ratio, sive prima, quæ est lex æterna, seu ratio Dei, ut hic ait D. Thomas.

Quod non levitè confirmatur ex alio principio, quo videtur D. Thomas quæst. 48. citata art. 2. ut probet maius esse in bono, sicut in subiecto, nempe, quod subiectum privationis, & forma est unum, & idem, scilicet ens in potentia, sive simpliciter, ut materia prima respectu formæ substantialis, & privationis oppositæ, sive secundum quid, & in actu simpliciter, ut corpus diaphanum, quod est subiectum tenebrarum, & lucis. Undè infert D. Thomas, quod cum forma, per quam aliquid est in actu, sit bonum in actu, & per quam est ens in potentia, sit bonum in potentia, relinquitur, quod subiectum mali sit bonum. Undè ego infero, quod subiectum rectitudinis moralis, & subiectum irrectitudinis moralis est unum, & idem subiectum, nempe actus humanus; quod & etiam patet ex D. Thoma locis relatis. Tunc sic; sed actui humano, qui est subiectum rectitudinis moralis, qui scilicet est amor Dei super omnia, debetur adæquatio, & commensuratio cum regulis morum: ergo carentia prædictæ rectitudinis in actu humano erit carentia debite adæquationis, seu commensurationis cum regulis morum, & consequenter erit carentia privativa. Patet consequentia, quia implicat formam esse debitam alicui subiecto, & carentiam illius in eodem

subiecto non esse carentiam formæ debitæ, ut ex terminis patet. Minor conceditur ab adversarijs asserentibus, quod omni actui procedenti à ratione recte debetante debitæ est rectitudo moralis.

10 Nec valet, quod licet actus humanus sit subiectum rectitudinis, & irreductiois moralis, sed non idem actus; namque actus humanus, qui subijcitur rectitudini amoris Dei, distinctus est ab actu humano, qui subijcitur irreductiois odij Dei, & sic non inferitur, quod si rectitudo amoris Dei est debitæ actui humano ei subiecto, pariter irreductiois odij Dei sit carentia rectitudinis debitæ actui humano, qui prædictæ irreductiois subijcitur. Non, inquam, valet: namque inde sequitur, quod quamvis visus sit formæ debitæ homini, non inde inferitur, quod cæcitas sit carentia formæ debitæ equo, quod falsum est. Et hoc ideo, quia subiectum formale visus est animal ut animal, id est secundum conceptum formalem animalis: est enim visus proprietas, quæ sequitur duntaxat naturam sensitivam, proinde que quamvis hoc animal sit homo, non tamen est subiectum visus ut homo, sed ut animal, proinde que bene sequitur: animali debetur formæ visus: ergo in quolibet animali, in quo est carentia visus, v. g. in homine, carentia visus est carentia formæ debitæ. Pariter in nostro casu subiectum formale rectitudinis moralis est actus humanus ut actus humanus est, id est sub ratione formali actus humani, seu secundum proprium, & formalem conceptum actus humani, quatenus nempe est voluntarius, seu liberè à voluntate procedens sub domino illius, ut docet D. Tho-

mas 1. 2. quæst. 1. art. 1. Et sic bene inferitur: rectitudo moralis est debita actui humano: ergo irrectitudo moralis in quolibet actu humano est carentia rectitudinis debitæ. Cumque actus, qui subijcitur irrectitudini odij Dei, sit actus humanus, sicut ex libera voluntate procedens, & sub dominio illius, sequitur evidenter, quod sicut rectitudo amoris Dei est debita actui humano, qui ei subijcitur, pariter irrectitudo odij Dei sit carentia rectitudinis debitæ actui humano, qui ei subijcitur, quidquid sit, à tale debitum repugnet ex alio capite, de quo in solutione argumentorum.

OBIJCIUNTUR ; ET solvuntur argu- menta.

12 **S**ED peccatum commissionis de for-
mali non importare malitiam pri-
vativam, nervosè propugnat Vaz-
quez hac ratione, quam validissi-
mam vocat Pater Oviedo: actus odij Dei incapax est
rectitudinis: ergo carentia rectitudinis respectu illius
non est carentia rectitudinis debitæ, sed pura negatio
illius, & sic non est malitia privativa. Actum odij Dei
esse incapacem rectitudinis, certum est; implicat enim
actum odij Dei ex aliquo capite habere rectitudinem

moralem. Illationes ex hoc antecedenti deductæ legitimæ sunt : ergò.

12. Hac ratione convictus Suarez fatetur prædictam carentiam esse purè negativam respectu actus, esse tamen privativam respectu potentie voluntatis : quia hæc capax est formæ oppositæ huic carentiæ, licet actus illius incapax sit. Sed ex hac solutione redarguitur prædictus auctor : namque eatenus carentia rectitudinis in odio Dei esset privativa respectu voluntatis, quia voluntas esset obligata ad ponendam hanc rectitudinem in odio Dei, aliter nec voluntati potest esse debita rectitudo, cuius est carentia odium Dei : namque hoc debitum solum posset provenire in voluntate ex obligatione, quam haberet in vi legis, seu rationis. Tunc sic ; sed non potest voluntas esse obligata ad ponendam, seu impingendam prædictam rectitudinem actui odij Dei, si semel actus odij Dei incapax est prædictæ rectitudinis : namque eo ipso prædicta rectitudo non est ei possibilis, sed repugnans, ad impossibile autem nemo tenetur : ex solutione ergò data potius infertur prædictam rectitudinem esse possibilem actui odij Dei, seu esse debitam ei in esse.

13. Immo ex obligatione, quam habet voluntas in vi legis ad operandum rectè, refunditur in ipso actu debitum talis rectitudinis : neque enim debitum rectitudinis in actu oritur immediatè ex lege, sed ex ipsa voluntate obligata per legem ; lex enim non obligat actum, sed hominem : vel ergò ex voluntate per legem obligata operari rectè oritur debitum rectitudinis in omni actu morali, vel in nullo? Undè admis-

sa hac obligatione in voluntate, cum elicit actum pravum, seu odium Dei, non potest negari predictum debitum in eo actu resultare. Nam dicitur voluntas immediate non dicitur recta, vel mala, nisi efficiens erit, quatenus nempe causat actum rectum, vel pravum; formaliter verò non nisi mediante actu. Sicut enim voluntas dicitur recta, vel prava habitualiter, quia habet habitum bonum, vel malum, ita dicitur actualiter recta, vel prava, quia habet actum rectum, vel pravum. Ac tandem si sola voluntas est capax rectitudinis, cuius est carentia odium Dei: ergò hæc rectitudo, cuius est carentia odium Dei non inest actu charitatis, ut potè nec iste est capax, si sola voluntas est capax. Quod si concedas actu charitatis inesse predictam rectitudinem, infertur evidentè esse debitam ipsi actu odij Dei: namque, ut patet ex communi axiomate, *forma, & privatio sunt circa idem*, unde si rectitudo charitatis est tanquam in subiecto in actu humano, pariter carentia istius rectitudinis non potest non esse tanquam in subiecto in actu humano.

14

Ad argumentum ergò Thomistæ communiter respondent, quod actus odij Dei potest dupliciter considerari: vno modo secundum propriam sui differentiam specificam, in qua nempe distinguitur ab amore Dei: alio modo secundum rationem genericam actus humani, in qua convenit cum illo. Licet ergò actus odij Dei secundum propriam sui differentiam specificam sit incapax rectitudinis moralis; tamen secundum rationem genericam, hanc que capacitatem sufficere, ut carentia rectitudinis in illo non sit pura negatio, sed privatio. Cuius est exemplum in tal-

pa, cui secundum propriam specificam differentiam repugnat visus, quia tamen ei non repugnat ex ratione communi animalis, talis carentia in ea non dicitur simplex negatio, sed privatio.

Sed contra hanc solutionem replicant predicti Patres: quod dato prædictam rectitudinem non repugnare actui odij Dei ex ratione communi actus humani, non inde sequitur talem carentiam esse privationem in illo, si semel ei talis rectitudo repugnat secundum conceptum specificum. Quod probantur ab exemplo: namque quia visus repugnat lapidi secundum specificam conceptum, quamvis ei non repugnet ex conceptu communi substantie, carentia visus in lapide non est privatio, sed negatio. Idem etiam ratione: namque ut carentia forma sit privatio in aliquo subiecto ultra non repugnantiam requiritur, quod talis forma sit ei debita, ut supponimus; licet autem rectitudo non repugnet actui odij Dei ex ratione communi actus humani, non tamen ex tali ratione ei debetur; namque quidquid debetur alicui secundum rationem genericam, non potest ei repugnare secundum conceptum specificum, ut patet quidquid positivè convenit generi, non potest non positivè convenire speciebus, aliter differentie, quibus constituuntur species, non contraherent, seu determinarent genus, sed potius impedirent. Hinc ad exemplum de talpa dicunt, quod si talpa sit species animalis carens potentia visus, hoc predicatum animal secundum se non exigit potentiam visivam, sed contentum est alijs potentijs sensitivis, & est indifferens ad potentiam visivam, & illius carentiam: vnde in talpa carentia

gia visus non est privatio, sed pura negatio. Vel ut alijs facultas sensitiva, quæ debetur animali ratione gradus communis tam perfectis, quam imperfectis animalibus, solum est virtus ad sentiendum utrumque, nempe tribus, vel quatuor sensibus exterioribus: facultas verò sensitiva perfecta, semper sentiendi quinque exterioribus sensibus, solum est debita ratione gradus communis animalibus perfectis, talpa que est animal imperfectum, proinde que ei non debetur adhuc extratione communi animalis potentia visiva. Ac tandem respondent alij, negando talpæ repugnare vitium secundum conceptum specificum, sed talem carentiam originis in dispositione materie, seu conditione individua. Immo alij negant talpam carere potentia visiva, quod videtur testari D. Thomas. lib. 3. de Anima, sec. 1. ubi habet: *Talpa videtur habere oculos sub pelle: sed propter hoc, quod concersatur sub terra, non sunt ei necessarij visus, & si haberet oculos disceptos, eius oculos offenderet.*

Art. 16. Sed respondent Thomistæ distinguendo duplex debitum: aliud naturale, & aliud morale: naturale est, quod ortum habet ex ipsa natura: morale, quod nascitur ex lege. Igitur argumentum convincit, quod id, quod debetur alicui secundum rationem genericam debito naturali, non potest ei repugnare secundum differentiam specificam propter argumentum factum; secus verò loquendo de debito morali, & hoc idè, quia licet actus humanus secundum se, & genericè consideratus communis sit tam ad usum bono, quam malo, proinde que contrahibilis, & determinabilis per unumque differentiam specificam, pos-

Dubium III.

565

est tamen lex præcipere, ut per differentiam boni, & non per differentiam mali contrahatur, & determinetur, quoin casu si actus sit malus, iam caret rectitudine sibi præscripta à lege, & consequenter caret rectitudine sibi debita debito morali. Ita Patres Salmanticenses, quos sequitur Magister Ferrè.

17

Sed Magister Serna D. Gregorij Vallis-Oletani Collegij meritissimus Regens respondet, quod ratio generica dupliciter potest considerari primò, ut abstracta abstractione totali à suis inferioribus, & sic est indifferens ad omnia inferiora, & de omnibus illis prædicatur; & ita considerata nequit de ipsa aliquid positivè prædicari, quod repugnet inferioribus, ut probat argumentum. Secundò potest considerari ratio generica ut abstracta abstractione formali præciudendo à subiecto ipsam limitante, & reddente imperfectam, & sic dicit totam perfectionem, & actualitatem ad ipsam pertinetem, & si poneretur in re, prout à nobis concipitur, esset simul idea Platonis, & esset infinita in sua linea, sicut si daretur albedo separata, & per se subsistens, esset infinita in linea albedinis. Et quia unicuique rei debetur, quidquid pertinet ad perfectionem, & complementum suæ rationis formalis, ideo rationi genericæ consideratæ secundum rationem formalem debetur omnis perfectio suæ lineæ. Et ita animali sic abstracto debetur, quidquid pertinet ad complementum, & perfectionem viventis sensibilis, & ita debentur ei omnes potentie sensitive. Et ratione huius debiti talpa dicitur cæca, aut privata visu. Et similiter actui humano abstracto abstractione formali à subiecto reddente ipsam imperfectum, debetur quidquid

quid pertinet ad sui perfectionem, & complementum, & consequenter debetur illi commensuratio cum ratione, & lege, & bonitas moralis. Ex ratione huius debiti odium Dei dicitur privatum debita commensuratione, ordine, & bonitate morali circa suam materiam. Unde ad salvandam malitiam privativam in peccato non est necessarium recurrere ad debitum morale ortum ex lege, ut hic recurrunt moderniores Thomistæ, sicut nec ad salvandam obscuritatem in fide, & privationem in claudicatione, & in contrariis imperfectis privationem contrarii perfectionis; sed quia actui humano debetur, quidquid pertinet ad complementum sui secundum proprium conceptum formalem abstractum abstractione formali, qui est veluti conceptus idealis actus humani. Unde sicut rei artificiali debetur commensuratio cum idea perfecta, & defectus huiusmodi commensurationis est privativus, ratione cuius res artificialis dicitur mala, ita unicuique actui humano debetur commensuratio cum proprio conceptu formali, & ideali actus humani, & defectus huius commensurationis est privativus, & constituit actum huiusmodi malum. Ità iste acutissimus Dominicanus in manuscriptis conformiter ad doctrinam D. Thomæ 1. 2. quest. 18. art. 2.

18. Sed obijcies: quod hac ratione non magis debetur peccato rectitudo ordinis, & commensurationis, quam equo debeat rationalitas ex ratione communi animalis, quod tamen est falsum: quia alias sicut non potest dici equus malus, eo quod careat ratione, etiam non posset dici peccatum actus malus, ex eo, quod careat debito ordine, & commensura-

tionem ex ratione generica actus humani. Sed ad hoc iam responderant Gregorius Martinez, & Araujo, quod animalino debetur ex suo formali conceptu abstracto abstractione formali rationalitas, quia rationalitas non pertinet ad integritatem viventis sensibilis secundum proprium conceptum, sed superaddit novam naturam ad naturam sensitivam, & ideo Plato ponebat ideam animalis distinctam ab idea hominis, ut ait D. Thomas lib. de causis, lect. 2. Unde ratio viventis sensibilis integrè invenitur cum suis prædicatis essentialibus, potentijs, & proprietatibus absque rationalitate, non tamen absque potentia visiva, & alijs sensibus. Unde propter defectum alicuius sensus animal dicitur imperfectum in linea animalis, non verò propter defectum rationis. Ceterum ratio formalis actus humani præscindendo à subiecto illam reddente imperfectam, dicit actum liberum perfectè commensuratum cum ratione, & ordinatum ad debitum finem absque ullo defectu: nam defectus convenit actui humano non ratione sui, sed ratione subiecti, quia scilicet invenitur in voluntate non ut efficiente, sed ut deficiente, & ita præscindendo à subiecto deficiente actio humana dicit perfectionem absque imperfectione, & defectu, & ipsi debetur, quidquid pertinet ad plenitudinem sui esse completi, & ita ipsi debetur ordo ad finem debitum, & ratione huius debiti peccatum dicitur malum simpliciter, sicut & privatum debito ordine, & commensuratione.

19. Si tamen stemus doctrine D. Thomæ relatæ, facilius occurritur argumento facto: namque iuxta D. Thomam in peccato commissionis est
dis-

distinguere materiale, & formale, seu subtractum, & malitiam: illud est actus humanus; hæc verò est carentia rectitudinis illi debite, per hanc enim actus humanus efficitur malus. Fatemur ergò, quòd peccato pro formali repugnat rectitudo moralis vřipotè pro formali est ipsamet irrectitudo, seu malitia. Difficultas solùm procedit de peccato pro subtracto, & de hoc inquirunt, an ei sit debita rectitudo, vt sic carentia rectitudinis sit in eo privatio, & consequenter sit subtractum malitiæ, & peccatum: quòd nos afirmamus; quippè subtractum malitiæ est ipsemet actus humanus vt talis, & secundùm se, nempe vt prævenit malitiam ipsam eo modo, quo subtractum cæcitas est animal secundùm se, vt prævenit ipsam cæcitatem. Nec enim subtractum formæ in ratione talis constituitur per ipsam formam: licet enim non sit subtractum, nisi quando substernitur formæ, non tamen per formam, sed ratione sui est subtractum, sicut & ratione sui substernitur formæ; hoc est notum ex terminis: si ergò actus humanus secundùm se, seu ratione sui prævenit malitiam vt subtractum illius, non est, vadè ei repugnet rectitudo moralis, aliter ei repugnaret, ex quo actus humanus est, immò ex quo actus humanus est, talis rectitudo illi debetur, vt patet in subtracto amoris Dei: est enim idem subtractum vřiusque, sicut diaphanum lucis, & tenebræ, vt ex D. Thoma patet.

20

Ex his ergò in forma distinguitur antecedens: actus odij est incapax rectitudinis secundùm id, quòd importat de formali, nempe quantum ad malitiam, concedo: secundùm id, quòd importat de subtracto, seu materiali, scilicet vt actus humanus est,

est, nego. Ut sic enim nedum non ei repugnat rectitudo moralis, verum & ei debetur, ut diximus: Sed dices: hinc sequi, quod actus odij Dei sit capax rectitudinis, ei que debeatur rectitudo secundum rationem communem, seu genericam actus humani, non verò secundum conceptum specificum, & sic iam hæc solutio coincidit cum præcedenti. Sed negatur sequela: namque per actum humanum secundum se non intelligimus actum humanum præscindentem per modum generis, seu rationis communis à bono, & malo, sed præscindentem per modum abstracti à forma, cui substernitur, & quam prævenit. Itaque abstractum malitiæ hic, & nunc non est actus humanus in communi, sed talis actus in individuo, sed non secundum id, quod habet malitiæ, sed potius secundum id, quod habet actualitatis, entitatis, & bonitatis, quomodo causatur à Deo, cum tamen secundum id, quod habet malitiæ potius subterfugiat causalitatem Dei, de quo latè in resolutione sequenti. Et ponitur exemplum in subiecto cæcitatís, cum enim dicimus, quod subiectum cæcitatís est animal secundum se, seu ut animal, non intelligitur, quod animal in communi sit subiectum cæcitatís, sed subiectum cæcitatís est hoc numero animal, ut præscindens tamen ab ipsa cæcitate, sicut abstractum præscindit à forma. Et hinc valdè nota nullum esse discrimen in præsentí inter peccata, quæ sunt mala, quia prohibita, & quæ sunt prohibita, quia mala. Licet enim in istis malitiæ sit ab intrinseco, adhuc tamen in eis consideratur abstractum malitiæ, & malitiæ ipsa, primo que modo consideratur ut subiectum, cui est debita rectitudo, cuius est carentia mali-

tia ipsa, aliter loquendo de istis peccatis malum non esset in bono, sicut in subiecto, nec Deus concurreret ad materiale ipsum, utpotè ex omni capite essent mala, quorum utrumque est contra D. Thomam.

21 Et tunc præcluditur additus pluribus argumentis, quibus Pater Oviedo impugnare intendit solutionem Thomistarum. Et quidem primo obijcit: odium Dei secundum prædicatum specificum non est privatum, sed negatum per nos: ergò secundum prædicatum specificum nõ est malum. Probatur consequentia: namq; iuxta nostram doctrinam secundum illam tantum rationem actus malus est, secundum quam habet privationem rectitudinis, in qua formalitè malitia consistit; sed odium Dei tantum habet hanc privationem secundum prædicatum genericum, & non secundum prædicatum specificum: ergò secundum prædicatum genericum, & non secundum prædicatum specificum malum est. Sed hoc sophisma facillimè dissolvitur. Et quidem iuxta primam solutionem dicimus; quod illa propositio: odium Dei secundum prædicatum specificum non est privatum, sed negatum, est vera, si sensum faciat, quod non est privatum per carentiam rectitudinis debitæ ipsi prædicato specifico; secus tamen si sensum faciat secundum prædicatum specificum non esse privatum per carentiam rectitudinis debitæ ipsi prædicato generico. Homo enim cæcus secundum prædicatum specificum dicitur privatus visu, & nedum negatus, sed non quia privatio visus sit carentia formæ debitæ ipsi prædicato specifico, sed solum generico; solum enim homo ut animal est, cui debetur forma visus, utpotè hoc debitum dun-

taxat dimanat à natura sensitiva communi omnibus animalibus. Hinc negatur consequentia, nempe quod odium Dei secundum prædicatum specificum non sit malum, namque ut secundum prædicatum specificum sit malum, sufficit secundum prædicatum specificum carere forma, seu rectitudine debita sibi secundum prædicatum genericum, quippe secundum commune axioma: sicut bonum est ex integra causa, ita malum dicitur ex quocumque defectu.

22 Iuxta nostram autem solutionem argumentum nec apparenter habet vim aliquam, siquidem odium Dei esse privatum rectitudine, & consequenter esse malum, non attenditur penes carentiam rectitudinis debitæ ipsi secundum conceptum specificum, seu formalem, sed penes subtractum, quod substat prædictæ carentiæ. Si enim hoc est talis naturæ, quod ei debeatur rectitudo, eo ipso dicitur privatum rectitudine. Unde odium Dei dicitur privatum rectitudine, quia supponit pro subtracto, cui debetur rectitudo. Aliter non erit assignabile malum aliquod privative tale, quippe conceptui specifico illius, qui est privatio, non posset non repugnare forma opposita, & sic nec ei esset debita, & consequenter esset simplex negatio.

23 In idem incidit aliud sophisma eiusdem: actus amoris Dei, & odium Dei in ratione generica conveniunt, & tantum differunt ex ratione specifica; sed odium Dei ex ratione specifica est malum, & amor Dei ex ratione specifica est bonum: ergo vel odium Dei ex ratione specifica est privatum bono, vel fallum est solam privationem constituere

malum. Paritèr dissolvitur hoc sophisma doctrina relata : secundum primam solutionem dicendo, quod odium Dei ex ratione specifica est malum, sicut & amor Dei ex ratione specifica est bonum; at tamen sicut amor Dei ex ratione specifica est bonum bonitate ei debita secundum rationem genericam, non secundum ipsam rationem specificam, aliter ei ut moralitèr bono deberetur bonitas moralis; ita odium Dei ex ratione specifica est malum per carentiam recititudinis sibi debitæ secundum rationem genericam, & non secundum rationem specificam, aliter esset malum ex ratione specifica per carentiam bonitatis moralis sibi debitæ ut moralitèr mala. Paritèr secundum nostram solutionem dicimus, quod non est idem amor Dei esse ex ratione specifica bonum, ac esse bonum bonitate sibi debita secundum rationem specificam, nec enim, ut diximus, bonitas moralis potest esse debita ipsi, ut moralitèr bono, namque nulli debetur, quod iam habet, & possidet. Est ergo amor Dei ex ratione specifica bonum morale per bonitatem ei debitam pro subtracto, seu subtracto illius, quod secundum se non includit illam bonitatem, licet includat bonitatem alterius rationis. Et paritèr odium Dei quamvis ex ratione specifica sit malum, sicut & privatum, sed non per carentiam bonitatis debitæ ipsi secundum rationem specificam, aliter malo moralitèr ut tali deberetur bonitas moralis; sed per carentiam bonitatis ei debitæ pro subtracto, qui est oculus humanus, qui licet ut sic non habeat bonitatem moralem coniunctam, ei tamen debetur, sicut & commensuratio cum lege, & ratione, in qua bonitas moralis, & rectitudo consistit.

Tertio obijcit : quod actus odij
 Dei malus est, quia contrahitur per rationem fugæ, &
 non per rationem prosecutionis : ergo malitia consistit
 in carentia prosecutionis, sed prosecutio esset alius
 actus, qui huic non posset inesse : ergo non consistit in
 privatione formæ, quæ debebat inesse huic actui. Sed
 hæc obiectio nullam addit difficultatem. Fatemur enim,
 quod vnum numero accidens non potest transire de
 subiecto in subiectum, vnde eadem numero prosecu-
 tio, quæ est in vno actu, non potest esse in alio actu, id
 est prosecutio, quæ est in actu amoris tali, non potest
 esse in hoc, & tali actu odij Dei, quia nempe accidens
 individuatur à subiecto, vnde tunc esset idem numero
 accidens, & non esset. Attamen, quod accidens existens
 in vno subiecto secundum suam speciem sit, vel
 possit esse in alio subiecto, non repugnat : nec enim
 repugnat albedini Petri ex hoc, quod est albedo, quod
 sit in Paulo, immò, quod sit in subiecto, in quo est nigredo
 ei contraria. Et ad propositum visioni, quæ est
 in homine ex sua specie, non repugnat inesse equo
 etiam cæco, seu privato visu, quam vis vtraque hæc forma
 non possit esse simul in eodem subiecto vtpote pri-
 vativè opposita. Licet ergo eadem numero prosecu-
 tio, quæ est in actu humano determinato per amorem
 Dei, non possit inesse actui humano, qui est determi-
 natus per fugam ab eodem Deo, secus tamen considera-
 rata quoad speciem, namque actus humanus, determi-
 natus per rationem fugæ secundum se, & capax est determi-
 nari per rationem prosecutionis, immò ei iuxta le-
 gem, & rationem debetur hæc determinatio. Iuxta
 nostram autem solutionem claritatis gratia distinguo
 illam

illam minorem, in qua latet æquivocatio: sed prosequutio esset alius actus, qui hic scilicet actui fugæ, non posset inesse, si hic actus consideretur pro formali ipsius fugæ, seu reduplicata ipsa ratione fugæ, concedo: si hic actus consideretur pro abstractione, & de materiali, nempe pro ipso actu humano, qui ei subalternatur, nego: namque ut sic præcindit abstractivè à ratione fugæ, ut dictum est.

25

Tandem obijcit, & est replica contra dicta: namque experientia videtur, quod quia cæcitas est carentia visus debiti animali, idem numero animal, qui nunc est videns, potest esse cæcus, & è contra: sed secundum nos idem numero actus humanus, qui nunc est fuga, non potest esse prosequutio, vel vice versa: ergo quia ratio fugæ non est carentia prosequutionis debite actui humano. Sed responderetur, quod quamvis cæcitas sit carentia visus debiti animali, sicut fuga est carentia prosequutionis debite actui humano, non tamen propterea idem numero actus humanus potest esse nunc fuga, & postea prosequutio, sicut idem numero animal nunc est videns, & postea cæcum: namque est disparitas ex parte utriusque extremi, videlicet ex parte abstracti, & ex parte formæ. Animal enim ex natura sua est subiectum permanens, visus que est forma accidentalis ab eo realitèr separabilis, proinde que potens adesse, & abesse sine subiecti corruptione, propterea que ipso animali permanente potest nunc esse videns, & postea cæcum; attamen in nostro casu actus humanus est ex natura sua transiens, ipsa que forma prosequutionis cum eo realitèr identificatur; vnde non est locus, ut ab eo hic, & nunc existen-

Dubium III.

373

si sub forma prosecutionis possit ab eo abesse profectio, & ei advenire ratio fugæ. Nec tamen hoc requiritur, ut existente sub ratione fugæ existat sub carentia prosecutionis debitæ, quia ad hoc sufficit ipsam prosecutionem posse ei inesse secundum genus, vel in ratione subtrahi, & prout sic esse ei debitam. Unde si per impossibile ad eum numero animal non posset esse videns, & cæcum, adhuc carentia visus esset in eo privatio, ex quo forma visus esset ei debita ex sola natura animalis.

26

Secundò obijcies ex alijs contra nostram resolutionem: quod lex præcipiens ut actui malo reconditudo adhibeatur, est chimerica: ergò ex lege non potest oriri debitum, quo odio Dei, vel collibet alio peccato debeatur reconditudo, & consequenter nec in illo potest inveniri privatio, seu carentia reconditudinis debitæ. Consequentia patet, & antecedens probatur: namque vel lex supponit iam actum malum existere, vel non? Si primum? implicat legem præcipere, ut ei reconditudo adhibeatur: namque lex non potest præcipere, quod repugnat; repugnat autem actum, ex suppositione, quod est malus, esse reconditum, vel ei adhiberi reconditudinem. Si secundum? eo ipso lex non præcipit tali actui adhiberi reconditudinem, sed solum prohibet prædictum actum, id est ne talis actus fiat, & consequenter solum præcipit carentiam, seu negationem illius. Sed responderetur: quod lex supponit actum malum existere secundum gradum genericum actus humani, secus verò secundum gradum specificum, sicut in composito materiali prius natura producit gradus communis, v. g. gradus viventis, quam gradus

das animalis. Et pro illo signo intermedio lex prohibet, & præcipit, ne gradus ille communis contrahatur per differentiam mali, sed per differentiam boni. Ità Patres Sabaiticienses. Vel dicatur cum eisdem legem antecedere existentiam actus mali etiam secundum gradum communem, & genericum. Nec inde inferatur solum prohibere, ne actus malus fiat, sed simul præcipit, quod ex suppositione, quod fiat actus, fiat reatus, & bonus, & consequenter ei adhibeatur reatus, quæ propter si fiat malus, eo ipso caret reatus sine sibi debita. *cap. x. capitulo 66. v. 12.*

27. Sed dices: quod actus fiat bonus, & non malus, non cadit sub præcepto negativo, v. g. de odio non habendo Deum, ideo enim sic dicitur, quia solum præcipitur, ne fiat odium. Deinde, nec cadit sub præcepto affirmativo de dilectione Dei; v. p. te præceptum affirmativum non obligat pro semper, & potest contingere, quod odium fiat, dum non obligat præceptum de dilectione Dei: ergo non est præceptum, vnde homo dum odio habet Deum, teneatur elicere actum bonum, vnde actui malo debeatur recidendo illius. Sed respondetur: quod aliud est præceptum affirmativum charitatis non obligare pro semper absolute, & aliud non obligare pro semper ex suppositione, quod homo operetur circa materiam charitatis, scilicet Deum. Primum est verum, secundum falsum: namque ex suppositione, quod homo operetur circa materiam charitatis, tenetur vi præcepti operari conformiter ad rationem, ac proinde non agere, sed acta prosecutionis. An verò teneatur tunc elicere actum perfectum charitatis, nimirum dilectionem

nem Dei super omnia, ut huius recitudo debeat actui odij Dei, sententia communior asseverat non teneri, utpotè supponimus præceptum charitatis absolute non instare. Tenetur tamen elicere actum aliquem rectum, & bonum circa ipsam materiam charitatis, sive sit perfectus, ut dilectio Dei super omnia, sive imperfectus, ut est amor similis complacentiæ inefficacis, vel amor concupiscentiæ, vel amor naturalis. Undè recitudo aliqua ex his actibus est, quæ debetur actui odij Dei.

28 Tertiò, & urgentius obijcies, & est replica contra dicta: stat peccatum aliquod commisionis sine carentia alicuius recitudinis debiti: ergò illud de formali non importat malitiam privativam. Consequentia patet, & antecedens probatur: stat actus odij Dei sine carentia alicuius recitudinis debiti: ergò verum est antecedens. Probatur antecedens: si aliqua esset recitudo debita actui odij Dei, esset recitudo charitatis; sed stat actus odij Dei sine carentia recitudinis charitatis debiti: ergò. Maior supponitur, utpotè recitudo debita actui odij Dei deberet esse circa eandem materiam odij Dei, quæ est materia charitatis, nempe Deus. Minor verò probatur: casu, quod Deus denegeret homini auxilium sufficiens ad actum charitatis, sive perfectum, ut est dilectio Dei super omnia, sive imperfectum, ut aliquis ex præallegatis in præcedenti resolutione: tunc enim si homo odio haberet Deum, tali actui odij non esset debita recitudo aliqua charitatis: namque nulla recitudo charitatis posset deberi ei, qui eam non potest ponere, seu exequi; in eo autem casu homo ille non posset exequi recitudi-

nem aliquam charitatis ex defectu auxilij sufficientis; sine quo non est, nec potest esse potentia proxima, & completa ad aliquem actum, ut est consensus omnium Theologorum sententia. Et hinc præcluditur additus solutioni aliquorum dicentium iuxta dicta ad præcedens argumentum, quod licet rectitudo, qua privatur peccati commissionis, debeat esse rectitudo materialis, in qua actus peccaminosus exercetur, sed non rectitudo actus virtutis ei oppositæ, v. g. dilectio Dei. Præcluditur, inquam, ut potè supponimus Deum de negare auxilium sufficiens, nedum ad actum charitatis, verum & ad omnem actum bonum circa materiam charitatis.

29. Sed respondetur primò in illo casu solùm concludi odium Dei non ex omnimoda necessitate, seu essentialitèr importare malitiam privativam, quippè de potentia Dei absoluta potest ei deesse debitum rectitudinis; secus tamen per se loquendo, & ex natura rei, nempe omni miraculo secluso, ut nunc contingit: namque nunc potest homo, & tenetur legem charitatis implere, sive per actum perfectum charitatis, sive per alium imperfectum affectum iuxta dicta. Nos autem in presenti non defendimus prædictam malitiam esse necessariam, vel constitutivam peccati commissionis, sed vel constitutivè, vel resultantèr se habere attento debito legis, quod per se supponit potentiam proximam, & expeditam ad prædictam rectitudinem.

30. Secundò respondetur: quod præceptum charitatis, seu circa materiam charitatis licet sit unum formalitèr, est duplex virtualitèr, quia, ut au

Dubium III

579

D. THOMAS 2. 2. quæst. 44. art. 3. ad 3. Sicut plus est
operari bonum, quam vitare malum, ita in præceptis af-
firmativis virtualiter includuntur præcepta negativæ. Qua
ratione 1. 2. quæst. 100. art. 4. ad 2. habet, quod
præceptum credendi in Deum includit præceptum non
credendi in Deos alienos. Et eadem ratione sicut con-
trarium perfectum includit privationem imperfectio-
ris, sicut albedo includit privationem nigredinis, ut
patet ex Philosopho; & D. Thoma in 4. Metaphisicæ,
ita præceptum de contrario perfectiori includit præ-
ceptum de privatione contrarii imperfectioris. Et iux-
ta subiectam materiam 2. 2. quæst. 44. citata art. 4. ad
2. habet: Quod dupliciter contingit ex toto corde Deum
diligere, uno modo in actu, id est, ut totum cor hominis sem-
per actualiter in Deum feratur, & ista est perfectio patriæ;
alio modo ut habitualiter totum cor hominis in Deum fe-
ratur, ita scilicet, quod nihil contra Dei dilectionem cor
hominis recipiat, & hæc est perfectio viæ. Iuxta quæ præ-
ceptum charitatis licet non semper obliget, ut Deum
in actu diligamus, obligat tamen, ut nunquam aliquid
contra Dei dilectionem operemur. Et art. 6. sequen-
ti ponit exemplum in præcepto apposito a duce exer-
citus militibus de pugnando, quod licet non obliget
ad pugnandum perfecte, ita ut inimicum vincant,
obligat tamen ad pugnandum imperfecte, ita ut con-
tra disciplinam militarem nihil agant.

31 Ex his ergo respondetur: quod li-
cet in eo casu non esset debita actui odij Dei rectitudo
charitatis positiva, quæ nempe est talis per ordinem
ad præceptum affirmativum, quæ est dilectio Dei, vel
quilibet aliter actus imperfectus circa eandem matre-

riam; esset tamen ei debita rectitudo charitatis negativa, quæ nempe est talis per ordinem ad præceptum negativum in affirmativo virtualiter inclusum, v. g. carentia odij Dei. Itaque sicut præceptum charitatis est virtualiter duplex, aliud affirmativum de dilectione Dei, & aliud negativum de carentia odij Dei; pariter rectitudo à lege charitatis præscripta, quæ in commensuratione, vel conformitate ad præceptum consistit, est duplex, alia positiva per ordinem ad præceptum affirmativum, quæ est dilectio Dei, & alia negativa per ordinem ad præceptum negativum, quæ est carentia odij Dei. In eo ergò casu, quod Deus denegaret auxilium ad omnem actum circa materiam charitatis, quæ est ipse Deus, non esset debita actui odij Dei rectitudo positiva charitatis, quippè eam non posset ponere, secus tamen rectitudo negativa, quam & de facto poneret.

32 Sed contra hanc solutionem nõ levitè insurges: ergò rectitudo debita actui odij Dei est rectitudo carentiæ odij Dei, hæc enim est rectitudo negativa, quæ consistit in conformitate, seu commensuratione cum præcepto negativo de non habere odio Deum. Tunc sic: ergò carentia rectitudinis debite actui odij Dei est carentia carentiæ debite actui odij Dei, at hæc carentia nõ est privatio: ergò. Probatur minor: namque privatio diffinitur, quod est carentia formæ debite: si ergò illa carentia non est carentia formæ debite, sed carentia carentiæ debite; talis carentia non erit privatio.

33 Dices: quod etsi carentia odij Dei phisicè sit carentia, moralitèr tamen est forma, rû quia oritur à voluntate, cum sit libera; tum quia denomi-

natur debita à lege prohibente peccatum odij Dei, & cum lex sit positiva, etiam prædicta denominatio debet esse positiva, immò habet ab eadē lege, quod sit amabilis, adeoque, quod sit bona; namque quod est debitum, amabile est, & quod est amabile, est ens, & bonum. Cum que huiusmodi ens, & bonum solum sit per ordinem ad voluntatem, & legem, erit solum ens morale, erit que eius carentia privatio moralis, dicitur enim privatio aliqua moralis, eo quod privatur forma morali. Hinc ergò ad replicam responderetur, quod privatio definitur, quod sit carentia formæ debitæ, sive phisicæ, & naturalis, sive moralis, carentia que odij Dei licet phisicè sit non ens, seu carentia entis, moralitèr tamen est ens, & forma. Ità quidā per doctus Theologus Universitatis Salmantinæ apud Patres Salmanticenses. Sed hæc doctrina mihi intelligibilis est: namque licet illæ denominationes sint positivæ, sed non intrinsicæ, sed extrinsicæ adhuc moralitèr. Nec enim carentia ab intrinseco talis potest ab intrinseco fundare denominationē aliquam positivam, intrinsecam etiam moralem, nisi ad summum ex parte nostri medi concipiendi, & appretiandi illam carentiam, ac si esset ens, bona, & amabilis; vnde solum sequitur, quod sit ens rationis, sicut cæcitas, & quælibet alia carentia.

34 Magister Ferreæ respondet, quod ut carentia odij Dei sit bona, oportet, quod sit volita aliquo actu positivo; nam licet possit metaphisicè loquendo dari omisio peccaminosa absque omni actu voluntatis, attamen omisio, quæ sit moralitèr bona, dari nō potest in via D. I hominē, nisi sit voluntaria ab aliquo actu positivo voluntatis. Ille ergò actus positivus, quo voluimus

hinc omittit odium, ut sic omittendo conformetur
 cum lege negativa de non apponendo contrario chari-
 tati, habet rectitudinem positivam charitatis, quamvis
 actus charitatis non fit. Et huius rectitudinis debite ca-
 rentiam ponimus in actu odij Dei, & sic salvamus in co-
 privationem, nempe carentiam rectitudinis positivæ. Hęc
 etiam solutio non placet; namque quidquid sit, an pos-
 sit dari omisio meritoria abique aliquo actu positivo
 voluntatis, hoc est certum, quod ille actus positivus,
 quo volumus omittit odium, est affectus aliquis cir-
 ca materiam charitatis, quamvis non esset ipsa dilec-
 tio Dei; at argumentum a principio procedit suppo-
 nendo Deum negare auxilium sufficiens ad omnem ac-
 tum erga materiam charitatis: ergo.

35 Melius ergo respondetur iuxta dic-
 tam principio solutionis: quod illa diffinitio privatio-
 nis procedit de privatione phisica, & naturali; priva-
 tio verò moralis non solum est carentia formæ debite,
 sed etiam carentia carentiæ debite: namque privatio
 moralis est carentia rectitudinis moralis debite in vi
 præcepti, seu legis: sicut ergo lex alia est affirmativa,
 & alia negativa, pariter rectitudo moralis debita alia
 est positiva, nempe quæ præcipitur per legem affirma-
 tivam, quæ est forma, ut dilectio Dei, & alia negativa,
 quæ non est forma, sed carentia illius, nempe quæ
 præcipitur per legem negativam, ut
 est carentia odij Dei.

* * *

RE-

RESOLVTIO II.

PECCATVM COMMIS-
sionis de formali nullam impor-
tat malitiam positivam, vnde
per eam non potest
constitui.

36

EST contra Salmanticenses, Godoy,
Gonet, & alios antiquiores; eam
tamen tenent Gregorius Marti-
nez; Montefines, Araujo, Ferre,
& plures alij ex antiquis, & ex recentioribus in m anu-
scriptis. Et placet prius terminos resolutionis expo-
nere, namque cum dicimus peccatum commissionis
de formali nullam importare malitiam positivam, per
idem intelligimus malitiam positivam de formali im-
portatam, ac malitiam positivam formalem: si enim
per malitiam positivam intelligatur idem, ac per se fac-
tum malitia, nullus dubitat in peccato commissionis
importari malitiam positivam, quippe substantivam ma-
litia positivum est, scilicet actus humanus, qui deno-
minatur

mina;

minatur malus à malitia ipsa, sive privativa, sive solum
positiva. Hinc etiam constat, quod talis malitia debet
mediare, & intercedere inter ipsam malitiam privati-
vam, & subtractum illius: si enim non mediet, relin-
quitur solum subtractum, qui est actus humanus sub
malitia privativa, quo in casu erit malus de formali so-
lum privativè, & non positivè; è autem contra si me-
diat, erit talis actus malus immediatè malitia positiva,
& mediatè, & quasi resultantè erit malus malitia pri-
vativa. Undè tandem infertur, quod actus humanus, ut
subtractum malitiæ est, sive positivè, sive privativè tan-
tùm, debet pro priori, & secundùm se denudari ab om-
ni malitia, & ab ea præscindere, ità ut subtractum prout
sic concipiatur indifferens ad bonum, & malum, sicut
subtractum albedinis est indifferens ad album, & ni-
grum.

37

His clarè notatis, prædictam ma-
litiam positivam non importari de formali in peccato
commissionis, fundatur primò ex testimonijs D. Tho-
mæ in præcedenti resolutione adductis: namque iuxta
ea inter subtractum, qui est actus humanus, & malitiã
privativam nullam alteram recognoscit malitiã: ergò
prædicta malitia positiva iuxta doctrinam D. Thomæ
admittenda non est. Antecedens probatur discurren-
do per singula: namque in primo loco ex art. 6. hic ex-
pressè habet iuxta diffinitionem peccati traditam ab
Augustino, in peccato commissionis solum importari
duo, nempe id, quod pertinet ad substantiam actus,
scilicet actus humanus, & id, quod pertinet ad ratio-
nem mali, quæ est incommensuratio ad regulam. Et
in secundo ex quest. 72. sequenti art. 1. ad 2. expressè
etiam

etiam docet, quod peccatum non est aliud præter actum ipsum debito ordine privatum. Nec valet ibi asserere peccatum non esse puram privationem, namque ita fatemur, cum præter privationem imponeret ipsum subtractum, quod positivum est. Et in 3. ex quest. 75. sequenti art. 1. in corpore hoc ipsum liquet, cum expressè habeat peccatum non esse aliud, quam actus inordinatus, immò quia privatio non habet causam per se, docet ibi expressè peccatum solum habere causam per se, qua parte est actus, non verò qua parte est privatio, seu inordinatio. Et in 4. ibi ad 1. ait, quod peccatum præter privationem, quæ est inordinatio, solum significat actum ei subtractum. In quinto etiam ex 2. 2. quest. 118. art. 5. expressè docet, quod sola corruptio, vel privatio boni in peccato se habet formaliter, conversio autem ad bonum commutabile materialiter. In sexto etiam ex eadem 2. 2. quest. 162. art. 6. pariter affirmat, quod in peccato duo solum attenduntur, scilicet conversio ad bonum commutabile, quæ materialiter se habet in peccato, & aversio à bono incommutabili, quæ est ratio formalis illius. In septimo etiam ex 3. contra Gentes hoc ipsum tradit: namque loquitur de malo in communi, sub quo comprehenditur malum morale, videlicet malum culpæ, quod est peccatum, & ait malum non esse aliud, quam privatio, & quod sic omnes utuntur hoc nomine malum. In octavo etiam ex quest. 1. de malo, art. 1. pariter loquitur, solum dupliciter posse intelligi malum, nempe id, quod est subiectum mali, & malum ipsum, quod non est, nisi privatio. In nono etiam ex 2. dist. 34. art. 2. dicit: per hoc præcisè, quod actus privationem

debiti finis, & debite circumstantiæ habeat, habere rationem mali culpæ. In decimo ex dist. 34. quæst. 1. art. 2. in malis ponit ordinem, ut primò dicatur malus per se, id est privatio, & secundò malum per accidens, quod est subtractivum materiale. Et ibi infra ponit exemplum in oculo, qui est aliquid non ex eo, quod cæcus est, sed ex eo, quod subiectum est cæcitatibus. Et loco citato ad Anibaldum distinguit peccatum omissionis à peccato commissionis per hoc, quod peccatum omissionis est totalis subtractio operationis debite, peccatum verò commissionis est operationis debite privatio. Ac tandem loco citato ex 1. 2. quæst. 85. art. 4. addit super omnia dicta, quod privatio debite ordinationis est essentialitèr peccatum. Ergò D. Thomas nullam recognoscit in peccato malitiam præter privativam, nec positivam aliquid præter subtractivum talis malitiæ, quod si est malum, est propter privationem ei adiunctam, seu quæ illi inest. Et in hoc sensu debent exponi loca D. Thomæ, in quibus videtur sentire in peccato commissionis præter malitiam privativam dari malitiam positivam, nempe, quæ positiva sit ex parte subtracti, non ex parte formæ, quasi sit media, & præseindens à privatione, de quibus supra.

38

Ratione autem fundatur primò eodem principio, quo vitur D. Thomas ad probandam malitiam privativam in peccato commissionis, namque taliter eam probat, quod simul positivam excludit, & ex conceptu communi mali, & ex peculiari mali moralis, & proponitur in forma sic: ea malitia peccatum est malum, quæ malum in communi est malum, alitèr peccatum non esset in genere mali, nec de illo

illo posset malum in communi predicari; at malum in communi est malum sola malitia privativa; ergo & peccatum est malum sola malitia privativa. Minor est principium, quo utitur D. Thomas in locis præallegatis, & ab ipso ex professo probatur, ut patet ex dictis resolutione præcedenti fundamento primo. Nec valet dicere, hoc fundamentum iuxta D. Thomam procedere de malo absolute, & simpliciter, quod est malum sola malitia privativa, quæ nempe est carentia omnis bonitatis, & perfectionis, & prout opponitur bono transcendentali. Aliud autem est malum secundum quid, & respectivè ad alterum, quod quidem in se positivum est, est tamen malum alteri, ut calor aquæ, quæ est doctrina D. Thomæ quæst. i. de malo. art. 1. ad 1. & hoc secundo modo peccatum est malum, nempe respectivè ad naturam rationalem non tamen absolute, & simpliciter. Sed contra est: namque hoc non obstante principium D. Thomæ est verissimum, & convincit nostrum assumptum: namque D. Thomas in locis supra allegatis hoc intendit, quod malum non est malum, nisi ex remotione, seu carentia boni debiti: sit ergo malum aliud absolute, & simpliciter, & aliud secundum quid, & respectivè, semper tamen malum constituitur per remotionem, vel carentiam boni debiti. Erit quidem distinctio, quod malum simpliciter est carentia boni debiti sibi, ut cæcitas respectu animalis; malum verò secundum quid erit carentia boni debiti alteri, ut calor est carentia frigiditatis debitæ aquæ. Semper tamen est verum, quod malum, ut malum non est, nisi per carentiam boni debiti, sive sibi, sive alteri. Hinc calor non est malum aquæ, nisi quatenus

est privatio frigiditatis ei debite, & contraturalis. Sic ergò calor aliquid positivum in se, sed non prout sic malum aquæ, sed purè propter carentiam frigiditatis, quæ eam privat. Nec nos negamus peccatum esse aliquid positivum, sicut calor, sed dicimus ex hac parte non esse malum, sed purè ex quo est difforme naturæ rationali, id est rationi, & legibus, quæ est malitia privativa. Dixi hoc non obstante, quia stando locis præallegatis D. Thomas peccatum appellat malum sine addito, & consequenter absolute, & simpliciter.

39 Deinde fundatur ex conceptu peculiari mali moralis: namque malitia moralis ea est solum, quæ consistit in carceria recititudinis debite ipsi fructui humano, nempe commendationis, seu conformitatis cum lege, vel ratione; sed hæc est tantum malitia privativa: ergò. Minor patet ex terminis; maior autem videtur nota: namque præcisa illa carentia non est, unde peccatum sit, vel possit intelligi malum moraliter, vtpotè solum intelligitur vs. actus humanus terminatus ad bonum vile, vel delectabile secundum se præcindendo omnino à difformitate cum lege.

40 Confirmatur multipliciter, & primo: illa sola malitia importatur de formali in actu humano peccaminoso, quæ intellecta intelligitur moraliter malus, & qua non intellecta non intelligitur moraliter malus, sed intellecta malitia privativa talis actus intelligitur moraliter malus, aliter illa malitia non esset moralis, illa que per intellectum seclusa non intelligitur moraliter malus, vtpotè absque omni defec-

tu, & deformitate per ordinem ad legem: ergò.

41 Secundo ex diffinitione tradita ab Augustino: namque in illa importatur actus voluntarius, nempe dictum, vel factum, vel concupitum, & in hoc non splendet malitia aliqua, quinimò se habet ut genus, & indifferens ad actum voluntarium, bonum, & malum, deinde additur *contra legem eternam*, tanquam differentia, & per hanc particulam significatur ut moraliter malus, tunc sic; sed per hanc particulam intelligitur ipsa incommensuratio cù lege, quæ est carentia, & malitia privativa iuxta D. Thomam: ergò hac sola intellecta actus humanus intelligitur moraliter malus, & illa per intellectum seclusa non intelligitur moraliter malus, sed ad summum ut indifferens ad bonum, & malum.

42 Tertio: ex quo contrarij admittentes malitiam privativam in peccato commissionis non possunt non admittere prædictam malitiam esse carentiam rectitudinis debitæ ipsi actui humano: namque hæc est diffinitio malitiæ privativæ. Nunc sic inquirò: vel illa est carentia rectitudinis debitæ ipsi actui humano, ut moraliter malo, vel secundum se, ut præscindit à bono, & malo? Non primum: namque actui humano ut moraliter malo repugnat rectitudo, ut supponimus ex resolutione præcedenti, & contrarij fatentur: ergò secundum. Tunc sic: ergò illa malitia privativa dicitur immediatè per ordinem ad actum humanum secundum se, quatenus indifferens ad bonum, & malum, ita ut prout sic duntaxat sit subtractum illius malitiæ: non ergò inter actum humanum, subtractivè sumptum, & ipsam malitiam privativam, mediat malitia altera positiva.

Quar-

43. Quarto ex hoc ipso : secundum sententiam contrariam ita proportionabiliter resultat malitia privativa ex positiva, sicut risibilitas ex rationalitate : ergo sicut est verum, homo est risibilis, quia rationalis ; ita erit verum, actus humanus est malus privativè, quia est malus positivè : ergo tandem est verum, actus humanus caret rectitudine debita, quia est malus positivè : carentia ergo rectitudinis debite dicitur immediate per ordinem ad ipsum actum humanum, ut malus est positivè ; cum tamen per ordinem ad illam ut sic potius repugnet, ut ipsi contrarii cum nobis fatentur.

44. Quinto ad idem : si malitia privativa supponit positivam ut sui fundamentum, quatenus ad eam resultanter se habet : ergo malitia privativa inest actui humano ut moraliter malo : fallor ergo est, quod malum est in bono, sicut in subiecto ; cum tamen D. Thomas ex professo oppositum resolvat loco supra allegato ex 1. p. quest. 48. art. 2. Et loquitur expressè de malo privativo, innixus illo principio, quod subiectum privationis, & formæ est idem, nempe ens in potentia, vel in actu, quod vel est bonum in actu, vel in potentia.

45. Sexto : subtractum malitiæ, nempe ipse actus humanus, non est malum per se, sed per accidens, id est per malitiam sibi superadditam ; sed non per positivam : ergo per solam privativam. Probat minor : malum per accidens solum dicitur malum à malitia per se ; sed malitia per se non est positiva, sed privativa, ut patet ex locis præallegatis D. Thomæ, præcipuè in 2. dist. 34. quest. 1. art. 2. ergo. Quod &

comprobat D. Thomas exemplo oculi, quæ est malus solum per accidens, & non nisi per cæcitatem, quæ est privatio visus, & malitia per se: ergò.

46. Septimò: namque licet malitia privativa in sententia contraria resultantè se habeat ad actum peccaminosum, secus tamen malitia positiva: ergò licet voluntas creata sit causa solum per accidens malitiæ privatiæ, attamen malitiæ positivæ est causa per se; sed implicat causa per se respectu alicuius malitiæ, ut potè nemo intendens ad malum operatur, unde & D. Thomas loco citato ex 2. 2. quæst. 118. art. 5. & ex 1. 2. quæst. 75. art. 1. expressè habet, quod solum privatio in actu peccaminoso habet causam per accidens, per se autem solum habet causam ipse actus voluntarius, ut est appetitus alicuius boni, qui materialiter se habet in peccato: ergò.

47. Tandem: namque sic est intelligenda malitia moralis in peccato, sicut malitia artificialis in domo, vel quolibet alio artefacto, & pariter sicut malitia naturalis in rebus, vel corporibus, sicut à simili bonitas moralis est intelligenda ad modum bonitatis artificialis, vel naturalis: unde quia in artificialibus, & naturalibus bonitas consistit in adæquatione cum regula artis, vel naturæ, pariter in moralibus secundum nos bonitas constituitur in adæquatione cum regula moris: at sic est, quod malitia artificialis, & naturalis in eo purè consistit, quod est carere debita cōmenuratione, vel conformitate cum regula artis, vel naturæ, nec præter hanc malitiam, quæ privativa est, est assignabilis alia malitia positiva: ergò pariter.

48. Secundò fundatur nostra resolutio,

& si mul roboratur fundamentum præcedens, infrin-
gendo fundamentum sententia contraria: nam que to-
tum reducitur in id, quod pro priori ad malitiam pri-
vativam intelligitur in peccato malitia aliqua positiva,
consistens nempe in tendentia positiva actus humani
in obiectum dissonum, seu indebitum, quod ex ter-
minis infringitur inquirendo, quid intelligant nomine
tendentia positive in obiectum dissonum, & indebi-
tum? Vel enim intelligunt tendentiam positivam in
obiectum dissonum alias, & materialiter, vel in ob-
iectum dissonum, & indebitum formaliter ut tale? Pri-
mo modo tendentia illa quamvis positiva non intelli-
gitur peccaminosa, sicut nec mala, sicut solum ut ten-
dentia in obiectum bonum, videlicet utile, vel delec-
tabile, præscindendo à conformitate, vel difformitate
cum lege. Secundo modo tendentia illa non præscindit
à malitia privativa: ergò pro priori ad hanc non intel-
ligitur tendentia illa mala, nec peccaminosa. Proba-
tur hæc minor etiam ex terminis: namque obiectum
quatenus dissonum, & indebitum per idem est atque
obiectum difforme legi, incommensuratum cum lege,
legi que non consonum, seu contra debitum legis,
quæ nomina propriè significant privationem, seu ca-
rentiam rectitudinis debitæ: falsum ergò est, quod pro
priori ad malitiam privativam, & ab ea præscindendo
intelligatur tendentia positiva in obiectum formaliter
dissonum, & indebitum,

49 Deinde: tendentia illa positiva ex
hoc ipso, quod positiva, non est mala, & peccamino-
sa, sed purè ex hoc, quod est tendentia in obiectum
dissonum, & indebitum: ergò est mala, & peccami-
nosa.

iosa, quia tendentia est contra debitum legis, ex hoc enim obiectum illud dicitur indebitum: ergo est mala solum ea parte, qua est tendentia non conformis legi, seu ei incommensurata, quæ inconformitas, & incommensuratio malitia privativa est. Item: illa tendentia positiva, vel est in malum ut per se intentum, vel non? Non primum: namque ut D. Thomas ex Dionisio asserit: nullus intendens ad malum operatur; si autem non est per se intentum: ergo per accidens se habet ad intentionem operantis: ergo per accidens se habet ad tendentiam illam positivam, quatenus positiva est, ut potè hæc non est positiva, nisi per ordinem ad intentionem peccantis: sequitur ergo, quod tendentia illa positiva secundum positivum, quod continet, non sit mala, & peccaminosa, sed purè ex adiuncto defectu, quod non est aliud præter malitiam privativam, ut expressè tenet D. Thom. loco citato ex 1. 2. q. 71. art. 1.

50 Hinc auctores contrarij decipiuntur non distinguentes inter obiectum terminativum illius tendentiæ, & obiectum motivum illius, voluntas enim tunc tendens ad obiectum dissonum, tendit ut mota ab aliquo fine; ut sic autem mota operatur deficienter, nempe ex fine indebito, proinde que eius motivum est finis indebitus, seu carens ordine ad debitum finem, proinde que obiectum illud terminativum licet positivum sit, non tamen est motivum, nisi ut habet adiunctam privationem ordinis debiti, seu debite subiectionis, & cõmensurationis. Et ex hac parte tendentia illa est peccaminosa, quamvis peccator non intendat obiectum illius ut malum, vel dissonum formaliter.

51 Pro cuius maiori intelligentia sup-

ponamus in peccatore scientiam habitualem legis, seu iudicium speculativum, quo iudicat furtum non esse faciendū, quia sic precipit lex. Deinde hac scientia supposita supervenit iudicium practicū, quo hic, & nunc proponit voluntati furtum ut bonum sibi: hoc enim motivum non est prohibitio legis, nec enim peccator attendit tunc ad prohibitionem legis, nec scientia legis influit tunc in furtum illud, quin potius retardat, & quantum ex se est, removel illud. Motivum autem est propria commoditas ex amore proprio nascens, quo furtum inspicit ut bonum sibi, id est ut sibi utile, vel delectabile: peccatoris ergo intentio non est ad furtum ut malum, vel dissonum formaliter, & ex hac parte non peccat, peccat tamen ex carentia debiti motivi ei annexa, quatenus nempe illud sibi utile, & bonum proprium appetit, & vult sine ordine ad debitum finem, sine debita subiectione ad legem, seu sine debita commensuratione cum illa, quæ est privatio, quamvis illam non vellit formaliter. Quia voluntas non vult formaliter, quod intellectus formaliter non considerat, nec formaliter ei proponit.

52 Nec valet: quod ad minus vult obiectum illud ut malum formaliter interpretative. Transeat enim: namque volitio interpretativa potius nascitur ex privatione, vel omissione illius peccantis, quia nempe potens considerare, & obligatus considerare, non considerat malitiam illam, seu potens proponere obiectum conformiter ad legem, & obligatus sic proponere, non sic practice proponit, quæ propterea inconsideratio privatio est.

formalis inobedienciæ; & contemptus legis, in quibus videtur hominem velle ipsum malum, quia prohibitum, & in contemptum legis, seu legislatoris. Sed respondetur, hoc esse speciale in his peccatis præ inobedientia generali in alijs peccatis, in alijs enim peccatis inobediencia solùm interpretativè attingit malitiam, vt explicatum est; in peccatis autem inobedienciæ formalis, seu contemptus legis ipsa malitia est expressè volita tâquã ratio *quæ*; ratio tamẽ *sub qua* est ratio boni propriij, quia adhuc illa volũtas nascitur ex amore proprio, seu propria commoditate, quæ proinde habet pro motivo nõ malũ, sed bonũ sibi vrile, & delectabile.

54

Et hinc refutantur omnes modi dicendi, quibus contrarij conantur satisfacere quantum ad axioma relatum, nempe: quod nullus respiciens, seu intendens ad malum operatur. Et quidem Gonet respondet, quod licet voluntas directè, & formaliter non attingat dissonantiam, seu malitiam illam obiectivam tamen attingit indirectè, & interpretativè, eo quod attingit, seu vult illius causam, & fundamentum, à quo inseparabilis est. Sicut enim nemo intendens ad malum vt malum operatur, ita nemo operatur intendens fundamentum malitiæ vt fundamentum illius est, & tamen in nostra sententia tendentia voluntatis ad fundamentum accipit ab illo esse malitiam positivam fundamentalem, quia volitio illa obiecti vt delectabilis est indirectè, & interpretativè volitio illa vt fundamentum malitiæ est: ergo à simili. Sed contra est namque licet verum sit, quod voluntas attingat dissonantiam, seu malitiam illam indirectè, & interpretativè in sensu explicato, quia illud *velle* in re potius est

omissio, & privatio, vel vt melius dicam, potius est non velle, quàm velle, tamen illam velle interpretativè loquendo motivè, & attentà intentione peccantis est falsissimum, vtpotè nec sic potest voluntas transire extra spheram sui obiecti, extra quam est malum vt malum: namque axioma illud in eo fundatur, quod obiectum adæquatum, & extensivum voluntatis est bonum vt bonum. Deindè non minus est falsum, quod voluntas vult indirectè, & interpretativè malitiam illam, seu dissonantiam, ex quo vult eius causam, vel fundamentum, namque hoc esset, si malitia, vel dissonantia obiecti dimanaret, seu resultaret ex attingentia obiecti utilis, vel delectabilis, tunc enim ipsa volitio boni utilis esset ex consequenti volitio malitiæ resultantis, & causa illius, sicut qui causat fundamentum, ex consequenti causat rem fundatam, quando hæc dimanat, seu resultat ex fundamento, vt patet in relationibus, ad quas non datur per se motus. Cum verò res fundata non dimanat ex fundamento, causa fundamenti non est causa rei fundatæ, aliàs causa diaphani esset causa lucis, vtpotè hæc in diaphano fundatur, cum tamen lux solum proveniat à Sole tanquàm à causa: tendentia ergò illa positiva in bonum utile, vel delectabile est fundamentum malitiæ non dimanativè, sed purè subtractivè, seu vt subiectum, cui adiungitur, & inest malitia, sicut diaphanum respectu lucis: aliter iam malitia ipsa esset per se intenta à peccante, saltèm secundario, & sic non se haberet per accidens. Immodò voluntas ipsa quatenus causa efficiens prædictæ tendentiæ esset secundario causa ipsius malitiæ, & consequenter malitia ipsa reduceretur in voluntatem vt

efficientem, & non vt deficientem, cuius oppositum docet expressè D. Thomas quæst. 1. de malo art. 3. ad 14. vbi docet: *Quod voluntas, quæ est quoddam bonum, dicitur causa mali per accidens præcisè, quia malitia privativa coniungitur bonitati actus peccaminosi, non quia eius causalitas transeat ad malitiam ipsam privativam. Et ponit exemplum: sicut operatio edificantis non pertingit ad hoc, quod habitanti in domo bene, vel malè accidat. Et idem docet quæst. 3. de Potentia art. 6. ad 6.*

55 Quomodo autem cum hoc sit voluntatem esse causam ipsius malitiæ peccati, dicimus stare, ex quo voluntas actum illum positivum, & phisicum circa utile, & delectabile, quod prout sic est bonum positivum, & phisicum, vult sine subiectione ad legem illum prohibentem, proinde que illa malitia dicitur effectus voluntatis, non ex quo bona est, id est vt efficiente, sed ex quo mala est, id est vt deficiente, proinde que non ex quo causa est efficiens actus voluntatis circa utile, vel delectabile, sed ex quo dissimulantè à lege, & sine conformitate cum illa talem actum operatur, quod est malitiam reduci in defectum voluntatis potius, quam in eius causalitatem, & efficientiam. Vndè D. Thomas in 2. dist. 44. quæst. 1. art. 1. sic concludit: *Vndè cum potentia voluntatis humane sit per se ordinata ad bonum, defectus à bono in actu eius oportet, quod causetur ex aliquo defectu in ipsa. Et in 1. p. quæst. 49. art. 2. pariter habet: Malum, quod est in defectu actionis, semper causatur ex defectu agentis.* Clarissimè hoc ipsum explicat loco citato ex 1. 2. q. 75. in corpore, & ad 3. dicendo: *Quia voluntas sine directione regula operatur, quia movetur ab aliquo fine, vel*

motivo, cui adiungitur negatio finis debiti, ideo defectus, vel privativa malitia in peccato dicitur provenire ex negatione finis debiti, quæ est coniuncta bono apparenti, vel moventi voluntatem ad peccandum. Hinc consequenter negandum est voluntatem circa fundamentum, quod est tendentia positiva circa bonum utile, vel delectabile, ab illo accipere esse malitiam positivam fundamentalem, immò nec privativam, quia talis tendentia est fundamentum solum subtractivè, id est, cui inest malitia, non dimanativè: namque hoc fundamentum est solus defectus voluntatis operantis sine subiectione ad regulas, ex illo enim provenit, & resultat illa malitia, id est, quod bono voluto coniungatur carentia recti ordinis præter intentionem ipsius peccantis, propterea que dicitur intenta per accidens, id est per accidens adiuncta bono ab ipso peccante intento. Quo in sensu ait D. Thomas loco supra citato, quod peccatum non habet causam per se, sed per accidens.

56

Deinde Patres Salmanticenses tripliciter respondent. Primò quidem: quod cum dicitur obiectum voluntatis esse bonum, & ideo non attendere ad malum ut malum, neminem que respicientem ad malum operari, intelligitur de tendentia physica, que est talis per modum volitionis: hæc enim cum terminetur ad obiectum tantum ut volibile, non respicit illud nisi ut bonum, namque malum ut malum non est appetibile. Non verò intelligitur de tendentia morali, que est talis per modum subiectionis formalis ad subiectionem subiectivam; nam sicut hæc ex parte voluntatis respectu obiecti prohibiti est modus difformi-
tatis

ratis formalis, seu actualis ad legem, vel regulam, ita non potest non per se, & primario respicere ex parte obiecti difformitatem obiectivam ad ipsam legem, vel regulam, & consequenter obiectum vt dissonum rationi, sicut respectu obiecti præcepti non potest non per se, & primario respicere conformitatem obiectivam, & consequenter obiectum moraliter bonum.

57

Quæ solutio totum, quod nostrum fundamentum intendit de tendentia illa positiva quatenus phisica, planè nobis concedit. Nunc restat examinare, quæ sit, vel in quo consistat illa tendentia moralis? & quidè si est actualis, & positiva, non potest non actualitè à voluntate procedere, alitè non erit voluntaria; si autem à voluntate actualitè, & positivè procedit, non potest non ab ea procedere per modum volitionis. Si ergò tendentia moralis actualis per modum volitionis non potest non terminari ad bonum: ergò illa tendentia non potest respicere malum. Sed dicunt, prædictam tendentiam moralem non esse actualem per modum volitionis ad obiectum bonum, sed per modum subiectionis formalis ad subiectionem subiectivam respectu legis. Sed planè hæc subiectio non est tendentiâ, sed ratio sub qua illius: voluntas enim non tendit in obiectum, nisi vt subiecta legi, quæ est subiectio formalis. Nec pariter obiectum terminat actum voluntatis, nisi vt debitum, & præscriptum à lege, quæ est subiectio obiectiva: illa ergò subiectio non est tendentia, sed id, sub quo voluntas tendit: non ergò est assignare in voluntate aliam tendentiam positivam præter phisicam substractam subiectioni legis, quæ ex hac parte dicitur moralis. Et de hac loquen-

do

do reddit in integrum totum nostrum fundamen-
tum.

58

Hinc secundò respondent prædic-
ti auctores : quod illud axioma : nemo intendens ad
malum operatur , intelligitur de intentione primariò,
quæ nempe est iuxta naturalem inclinationem , in quam
voluntas solùm elicitive , & non applicative mover,
sed prout sic solùm movetur à Deo : qua ratione docent
Thomistæ Angelum in primo instanti nò potuisse pec-
care. Secus verò loquendo de qualibet alia tendentia,
quæ potest esse in voluntate ab intrinseco defectibili,
in quam voluntas se ipsam applicative movet, secun-
dum quam potest indifferentè inclinari ad bonum , &
malum , qua ratione dicimus Angelum in secundo in-
stanti potuisse, immò de facto peccasse. Sed statim con-
tra hanc interpretationem se offert , quod illud axioma
fundatur in eo , quod voluntas non potest tendere ex-
tra spheram sui obiecti adæquati , & extensivi : ergò
procedit nedùm de prima operatione , quæ semper est
iuxta inclinationem naturalem , sed de qualibet alia.
Nec ex quo voluntas se moveat applicative , infertur
posse se movere respiciendo , seu intendendo malum
vt malum : sufficit enim ad indifferentiam , seu liberta-
tem contrarietatis , quæ est in voluntate vt intrinsicè
defectibili , quod possit se applicative movere ad bo-
num , & ad malum , & consequentè , quod possit ap-
petere id , quod est malum ; non tamen est necessè,
quod possit appetere malum vt malum , sed sat est,
quod appetat bonum sine debita commensuratione
cum lege , vel ratione : ex hac enim incommensuratio-
ne , quæ est defectus voluntatis , resultat , quod illud,
quod

quod appetit ut bonum, sit moraliter malum, & consequenter, quod in tendentia positiva ad bonum peccet, utpotè concupiscit contra legem æternam.

59 Tertiò respondent: quod nomine mali intelligitur malum absolute, & simpliciter dictum, ut est malum privativum, quod opponitur bono transcendentali, proinde que importat carentiam omnis bonitatis, & perfectionis, secus verò malum secundum quid, ut est peccatum, quod solum privat perfectione morali. Sed præter dicta in primo fundamento, redarguuntur: namque, quod malum simpliciter dictum nõ possit intendi, ex quo importat carentiam omnis bonitatis, & perfectionis, ideò est, quia obiectum voluntatis est bonum, & perfectum: unde inferitur, quod licet malum secundum quid possit intèdi ea parte, qua continet bonitatem, & perfectionem, nempe physicam, secus tamen ea parte, qua perfectionem, vel bonitatem non continet, scilicet moralem, qua privat.

60 Nec valet ad prædicta respondere: quod D. Thomas expressè docet peccata specie differri per ordinem ad obiecta, ut patet ex 1. 2. quæst. 71. art. 1. Unde & inferitur peccata suam malitiam habere per ordinem ad eadem obiecta, & consequenter per tendentiam positivam in illa. Contra enim est manifestè ex contextu D. Thomæ, qui loco citato, & alijs pluribus locis solum testatur peccata specie differre per ordinem ad obiecta comparative ad intentionem peccantis, qui solum intendit actum suum exercere in tali materia, nempe utili, vel delectabili, omninò præcudendo à malo iuxta axioma propositum: nullus in-

tendens ad malum operatur. Loquendo verò de peccatis in se, seu præcisivè ab intentione operantis, quatenus nempe mala sunt, vel non differunt propriè specie, sicut nec privatio potest propriam speciem constituere, vel differunt specie impropriè, & lato modo ex bonis, quibus privant, seu secundum oppositas virtutes, ut D. Thomas communiter docet. Hinc communiter distinguit peccatum, & prout est in genere mali, malum enim dividitur in malum naturæ, culpæ, & poenæ, sub quo proinde continentur peccatum. Et prout est in genere actus humani, quatenus iste dividitur in actum bonum, & malum, peccatum que dicitur actus humanus malus. Et primo modo vocat peccatum nihil, & ait, quod nec est natura, nec essentia; secundo verò modo esse aliquid, & naturam, & essentiam, sed non ex eo, quod malum est. Quod totum patet ex 2. 2. quæst. 10. art. 5. ad 1. vbi sic expressè habet: *Formalis ratio alicuius peccati potest accipi dupliciter: uno modo secundum intentionem peccantis, & secundum hoc id, ad quod convertitur peccans, est formaliter obiectum peccati, & ex hoc diversificantur eius species. Alio modo secundum rationem mali, & sic illud bonum, à quo receditur, est formale obiectum peccati, sed ex hac parte non habet speciem.* Et 1. p. q. 28. art. 1. ad 2. dicit: *Quod malum, quod est differentia constitutiva in moralibus, est quoddam bonum adiunctum privationi.* Ac si diceret, quod malitia procedit ex privatione adiuncta; ab hoc autem præscindendo, id est attenda intentione peccantis, est quoddam bonum. Et quodlibeto 17. inquirendo, vtrum peccatum sit aliqua natura, in corpore habet: *Dicendum, quod peccatum maxime transgressivum est actus inordinatus*

denatus: ex parte ergo actus peccatum est natura aliqua, sed inordinato est privatio, & secundum hoc peccatum dicitur nihil. Et similiter in 2. dist. 37. quest. 1. art. 1. inquit, utrum peccatum sit substantia, vel natura quædam, & in corpore ait: Quod in actu peccati est duo considerare, scilicet ipsam actum, quæ essentia quædam est in eo, quod actus est, & sic proculdubio substantia est. Vel etiam privationem ordinis, per quam malus est. Et quia privationes essentias non habent, ideo ex parte ista substantia non est. Et quia peccatum dicitur secundum quod peccatum est, privatum ordine, ideo peccatum dicitur absolute substantiam non esse, & tamen in quantum actus substantia est. Et cum eadem distinctione responderet ad questionem, an peccatum sit natura, vel an peccatum sit res.

61

Et hinc etiam ad auctoritatem D.

Thomæ ex quest. 1. de Malo, art. 1. ad 4. quam contra nos refert Oxoniensis: Quod voluntatis obiectum est bonum, & malum, quia omnis actus denominatur, & speciem accipit ab obiecto. Loquitur enim de malo subtractivè, non formahter in quantum malum. Fertur enim voluntas ad bonum moraliter, cum fertur ad bonum commensuratum regulis rationis; fertur verò in malum moraliter, cum fertur in bonum dissonum rationi: namque bonum illud est malum ex privatione adiuncta, quam non intendit peccans; immò ibi expressè ait, quod actus voluntatis est malus, quia fertur in malum. Illud verò verbum fertur significat prosecutionem; prosecutio autem attentà intentione peccantis semper est de bono, sicut de malo fuga. Quod adhuc expressius notat D. Thomas supra quest. 8. art. 1. ad 2. his verbis: Dicendum, quod potentia rationalis non se-

habet ad qualibet opposita prosequenda, sed ad ea, quæ sub suo obiecto convenienti continentur: nam nulla potentia prosequitur, nisi suum obiectum convenienti. Unde ad illa opposita prosequenda se habet voluntas, quæ sub bono comprehenduntur.

62

Ex quo etiam manet responsum ad alia, in quibus D. Thomas videtur asserere malum in moralibus contrariari bono, contrarium autem semper est positivum. Loquitur enim de contrario subtractivè, non verò ut formalitèr malum. Itaque in malo est oppositio ad bonum, cum ergò malum de formali sit privatio, & de materiali sit quid positivum, illa oppositio formalitèr est privativa, & materialitèr est contraria. Nec valet, quod malum materialitèr est bonum, & bonum non contrariatur bono; namque licet bonum secundum se non contrarietur bono, bonum tamen quatenus subtractum privationis boni potest ei dici contrarium. Cuius est exemplum in calore, & frigore, quæ contrariè opponuntur subtractivè, quia licet utrumque secundum se sit bonum, tamè est subtractum privationis alterius, qua ratione subtractivè est positivum malum.

63

Ex quo tandem manet responsum ad aliam auctoritatem, quam etiam contra nos refert Oxomensis ex 2. ad Anibaldum, dist. 34. quæst. unica, art. 1. ad 1. quod ità procedebat: nullus enim debet puniri pro nihilo; punitur autem aliquis de malis, quæ facit; ergò malum est aliquid. Et respondet D. Thomas: *Dicendum, quod cum aliquis punitur pro malo, quod facit, non punitur pro nihilo, sed pro hoc, quod facit in sua actione nihilum; id est inordinationis defectum.*

Sed hæc auctoritas est in nostrum favorem : namque si punitur pro eo , quod facit in sua actione nihilum , id est inordinationis defectum : ergò punitur propter actionem quatenus inordinate factam , id est absque debito ordine , seu sine debita commensuratione , quæ est privatio. Undè sensus D. Thom. est , quod non punitur pro nihilo secundum se , id est abstractivè sumpto , bene tamè pro nihilo cõcretivè , id est ut adiuncto actioni , quæ operatur , quod sæpissimè D. Thomas repetit in alijs locis.

64

Ac tandem nostra resolutio fundatur notando alterum locum D. Thomæ , ubi consequenter ad dicta , dum inquit , utrum actus peccati sit à Deo , concludit 1. 2. quæst. 79. art. 2. in corpore dicendo in summa : quod peccatum nominat ens , & actionem cum quodam defectu , & secundum hoc Deus est causa actus peccati , non tamen est causa peccati , quia non est causa huius , quod actus sit cum defectu. Quod & docet pluribus alijs locis. Itaque D. Thomas est perpetuus in eo , quod in peccato est considerare tantum , & id , quod habet actualitatis , entitatis , & bonitatis , & id , quod habet defectus , & difformitatis. Et primo modo ait causari à Deo utpotè omne ens , & omnis actus reducitur in primum ens , & primum actum ; secundo verò modo causari duntaxat ab ipsa voluntate , seu libero arbitrio. Nunc sic argumentor : illa malitia est constituenda in peccato , quam Deus non potest causare ; at Deus solum non potest causare malitiã privativam peccati : ergò in peccato non est constituenda alia malitia præter privativam. Maior patet , & minor probatur : namque malitia , quam Deus non potest causare in peccato , est secundum D. Thomam defec-

us, seu difformitas illius; sed ita est malitia privativa; ergò solum in peccato non potest Deus caulare malitiam privativam.

65

Explicatur: vel ista malitia positiva à privativa condistincta, ab ea que præscindens, caulatur à Deo, vel non? Si primum? ergò factum est, quod Deus in actu peccati solum non causet eius defectum, vel difformitatem. Si secundum? ergò factum est, quod in actu peccati solum Deus causet id, quod habet emittatis, actualitatis, & bonitatis, vtpotè causet id, quod est malitiæ ab ipsa actualitate, & entitate peccati condistinctum. Quod & explanatur exemplo adducto à D. Thoma de claudicatione. In qua solùm distinguit, & rationem motus progressivi, & causalitiam, seu defectum motus recti, primo que modo ait caulari à virtute motiva, non verò secundo modo, sed prout sic reducitur in causam præcisè intuitivam curvans. Undè inferret, vel exemplum non est ad propositum, quod sicut in claudicatione defectus, seu privatio motus recti tantùm reducit in sibi tantum quid verò positivum est in ea per modum motus præscindendo à privatione, caulatur à virtute moventis: paritèr in peccato solum defectus, seu privatio debita rectitudinis caulatur à nostra voluntate, quod verò in eo est positivum, & à privatione præscindens, caulatur à Deo. Quod & magis adhuc explicatur: namque in claudicatione præter malitiam privativam naturalem, quæ tantùm reducit in causam in sibi tantum curvam, & positivam motus, quæ solum reducit in causam in virtutem moventis, non datur alia malitia positiva naturalis, quæ vel reducat in causam in

virtutem moventis, vel in tibiam. Et si quis diceret præter malitiam privativam naturalem, & positivam motus dari malitiam aliam naturalem positivam, diceret falsum, aut per malitiam positivam naturalem non aliud intelligi posset præter ipsum motum progressivum, seu positivum, ut stat sub privatione motus recti, & diceretur hanc malitiam positivam causari à virtute moventis ea parte, qua motus progressivus est, secus verò, qua privatio est motus recti: ergò à simili in nostro casu, aliàs, ut dixi, exemplum D. Thomæ non esset ad propositum, utpotè posset dici claudicationem etiam ut malam malitia positiva naturali reduci in tibiam curvam, & non in virtutem moventis, sicut peccatum in voluntate humanam, & non in Deum.

66

Sed dices: quod D. Thomas nomine defectus, seu difformitatis intelligit difformitatem, nedùm privativam, sed etiam positivam. Et sic ex quo Deus non possit actum peccati causare secundum id purè, quod importat defectus, & difformitatis, non rectè inferitur solum non posse causare malitiam privativam. Contra enim est: namque per defectum actus peccati D. Thomam intelligere solum malitiam privativam, constat ex cunctis locis supra allegatis. Et ad propositum ex 2. dist. 37. quæst. 2. art. 2. ad 4. & 2. 2. quæst. 6. art. 2. ad 2. habet: *Quod ut supra dictum est, actus peccaminosus dicitur actus difformis per privationem formæ intrinsicæ, quæ est debita commensuratio circumstantiarum actus, & idè non potest dici causa actus difformis Deus, qui non est causa difformitatis, licet sit causa actus, in quantum est actus.* Quid clarius contra eva-

sionem prædictam? Et notetur exemplum ibi allegatum à D. Thoma de ægritudine, quæ consistit in privatione debitæ commensurationis humorum, propterea quæ, quod non est causa distemperantiæ humorum, non potest dici causa ægritudinis.

67

Sed dices: ibi D. Thomam ponere duplicem solutionem, quarum prima est præallegata. Deinde addit: *Vel dicendum, quod difformitas non solum importat privationem debitæ forme, sed etiam contrariam dispositionem debitæ forme, unde difformitas se habet ad actum sicut falsitas ad fidem, & ita sicut actus difformis non est à Deo, ita nec aliqua fides falsa.* Sed notetur, quod in prima solutione se reducit ad dicta, ut patet ex illis verbis, ut supra dictum est; secus verò in secunda: unde inferatur, quod in prima solutione loquitur ex propria sententia, secus verò in secunda, in qua solum loquitur probabiliter iuxta sententiam contrariam afferentem peccatum consistere in positivo. Nec urget exemplum de falsitate fidei: namque hæc pariter solum subtractivè est quid positivum, de formali verò dicit solum privationem, nempe inadæquationem cum re, sicut veritas adæquationem cum illa, ut docet D. Thomas 1. part. quest. 13. art. 4. Unde pariformitè sicut peccatum purè causatur à Deo secundum id, quod dicit entitatis, & actualitatis, pariter iudicium falsum solum procedit à Deo ea parte, qua iudicium, & actus, non ea parte, qua falsum, propter defectum privationis, quem includit.

68

Sed dices: quod D. Thomas 1. 3. quest. 79. art. 2. ad 3. expressè habet: *Quod ipse*

de

defectus, qui dicitur non esse à Deo, pertinet ad speciem actus consequentèr, & non quasi differentia specifica. Ille ergò defectus privativus, qui à Deo non causatur, supponit rationem specificam, seu differentiam specificam peccati, & ad eam resultantèr se habet, quæ non potest non esse malitia positiva. Sed si supponit speciem peccati, quæ sit malitia positiva: ergò hæc est à Deo. Patet consequentia: namque quod non est à Deo iuxta D. Thomam, est solum defectus, qui consequentèr se habet ad speciem peccati. Undè dicimus, quod verbis antecedentibus ad relatam D. Thomas sic ait: Dicendum, quod sicut dictum est supra, actus, & habitus non recipiunt speciem ex ipsa privatione, in qua consistit ratio mali, sed ex aliquo obiecto, cui coniungitur talis privatio. Et sic ipse defectus, &c. Et D. Thomas ex vna parte affirmat, quod ratio mali consistit in privatione, & ex alia, quod actus specificatur ab obiecto, cui coniungitur talis privatio. Ac si diceret, quod actus specificatur ab obiecto, sed ex hac parte non est malum; est autem malum ex privatione adiuncta. Undè hæc privatio consequentèr se habet ad speciem actus peccaminosi in ratione actus humani formaliter, & consequentèr se habet ad illum in ratione mali, & peccati quæ est doctrina supra à nobis allegata in secundo fundamento. Privatio enim, vt diximus, propriè nequit esse genus, species, vel differentia, vt potè nihil. Undè peccatum ex hac parte, nec est natura, nec essentia, nisi ad summum ex nostro modo concipiendi cum fundamento in re. Et sic stat benè, quod ratio peccati sit privatio, & quod peccatum ex ea speciem non recipiat, sed solum ab obiecto secundum se, & præcisivè

à privatione. Vndè non inferitur malitia aliqua per
sivva.

69 Sed pro maiori adhuc intelligentia
notetur argumentum D. Thomæ: interrogat enim ex
professo, vtrum actus peccari sit à Deo. Vndè mens
D. Thomæ desumi debet ex his, quæ in præsentilo-
quatur. Ponit ergò tertium argumentum in hunc mo-
dum: aliqui actus secundum suam speciem sunt mali,
& peccata, ut ex supra dictis patet: sed quidquid est
causa alicuius, est causa eius, quod convenit ei secun-
dum suam speciem: si ergò Deus esset causa actus pec-
cari, sequeretur, quod esset causa peccari; sed hoc non
est verum, ut offensum est: ergò Deus non est causa
actus peccari. Hoc argumentum D. Thomæ, quod
oportet acutissimè considerari; factum enim est in vnicò
principio, scilicet, quod id, quod est causa alicuius,
est causa eius, quod convenit ei secundum suam spe-
ciem. Quod planè concedit D. Thomas, vndè & con-
sequenter concedit, quod id, quod est causa actus pec-
cari, est causa eius, quod ei convenit secundum suam
speciem. Cum que actus peccari speciem habeat ex
obiecto, Deus est causa actus peccari secundum speciem,
quam habet ab obiecto. Negat tamen D. Tho-
mas inde inferri Deum esse causam peccari: namque
privatio, in qua consistit peccatum, non dat speciem
actui peccari, sed consequenter se habet ad illam. Hęc
clarissimè D. Thomas. Nunc ergò sic argumentor: vel
malitia positiva, quæ ponitur à contrariis constitutiva
peccati in propria specie causatur à Deo, vel non? Si
primam, ut concedit Caietanus? ergò Deus est causa
peccati absolute, & sine addito, quia quidquid est cau-

sa eius, quod convenit alicui secundum suam speciem, non potest non esse causa illius absolute, & simpliciter, id est sine addito. Si secundum, ut ceteri affirmant? ad quid D. Thomas, ut Deus non sit causa peccati, recurrit ad hoc; quod privatio, quam Deus non potest causare, non pertinet ad speciem actus peccati, sed se habet consequenter ad illam? Siquidem in hac sententia, quamvis malitia positiva non se habeat consequenter, sed constitutive, Deus illam causare non potest.

70

Et hinc apparet, quam insufficientis est interpretatio Salmanticensium, & Illustrissimi Oxoniensis: illi enim respondent D. Thomam solum velle, quod totus actus peccati, tam secundum gradum genericum, quam specificum, quatenus physicus est, causatur à Deo, non autem quatenus est actus malus moralis, secundum quam rationem dicit tum malitiam privatam, à qua denominatur malus simpliciter, tum etiam tendentiam moralem positivam ad obiectum dissonum, per quam constituitur in specie mali moralis. Et utraque hæc ratio causatur à solo libero arbitrio, ut deficienti, & non à Deo. Et Illustrissimus Oxoniensis dicit, D. Thomam per defectum, qui non causatur à Deo, intelligere defectum positivam, aut positivam malitiam, quæ consequenter se habet ad speciem physicam actus. Apparet, inquam, quam insufficientis sit hæc interpretatio, utpotè D. Thomas expressissime loquitur pure de privatione, in qua consistit ratio mali, à qua proinde non recipit speciem actus peccati, sed consequenter se habet ad illam; unde & consequenter etiam se haberet ad malitiam positivam, si

daretur, & sic sola malitia privativa ponitur incausata à Deo.

71

Deinde ex principio D. Thomæ ab inconvenienti vrgentissimè confirmatur assumptum: namque si Deus causat, quidquid entitatis est in peccato: ergò causat malitiam ipsam positivam; at hoc asseverari non potest, aliter absolutè diceretur Deus causa peccati, sicut & malitiæ constitutiæ illius; ergò talis malitia non est admittenda in peccato commissionis. Probatur prima consequentia: namque malitia illa hoc ipso, quod positiva, est formaliter ens: ergò non potest Deus causare, quidquid entitatis est in peccato, quin causet ipsam malitiam positivam. Consequentia patet, & antecedens est notum: namque inter ens, & nihil non datur medium; sed illa malitia hoc ipso, quod positiva, non est nihil: ergò est formaliter ens.

72

Dices cum Salmanticesibus, Oxoniensibus, & Gonet ita esse Deum causare, quidquid entitatis est transcendentalitè inclusè in ipsa malitia; hinc tamen non infertur Deum causare ipsam malitiam, sicut nec peccatum, quia ad hoc esset necessè causare ipsam malitiam secundum explicitum, & expressum conceptum malitiæ, & difformitatis. Cum tamen sic, sicut non est ordinabilis in Deum ut in ultimum finem, nec continetur sub obiecto Divinæ Omnipotentiae, nec ex identitate inter malitiam, seu differentiam constitutivam peccati, & illius entitatem potest inferri Deum cauendo entitatem, causare ipsam malitiam, sicut nec ex identitate inter naturam Divinam, & Filiationem sequitur Patrem Aeternum
pro-

producendo filiationem, producere naturam Divinam.

73 Sed in primis exemplum retorquetur: quamvis Pater Æternus possit producere filiationem non producendo naturam divinam, non tamen potest producere entitatem propriam filiationis, quin producat ipsam filiationem. Discrimen que est, quod natura Divina, & filio distinguuntur virtualitèr adæquatè, & hæc distinctio sufficit, ut natura divina non producta, possit produci filio, & consequentèr, quod hæc contineatur sub objecto potentiz generativæ Patris, secus autem natura. Entitas tamen propria filiationis, & filio ipsa non sic distinguuntur, sed solum in adæquatè, & penès diversa munia; quia ut ens dicitur per ordinem ad esse, & ut filio per ordinem ad Patrem, quem explicat. Hæc autem distinctio non sufficit, ut vno causato non causetur aliud, alitèr posset essentia ut essentia causari, quin causetur ut natura. Et hoc ideò, quia inter ea, que distinguuntur solum in adæquatè datur identitas obiectiva; unde unum obiectivè includit aliud, licèt illud non explicet secundum proprium munus. Hinc Logici non admittunt in ente transcendentali conceptum perfectè, id est obiectivè præcisum à differentijs ipsorum inferiorum. Patet ergò, quod si semel Deus causat entitatem transcendentalitèr inclusam in ipsa malitià positiva, non potest non causare ipsam malitiàm, nec illa possit contineri sub objecto Divinæ Omnipotentiz, & non hæc.

74 Hinc ex solutione solum inferitur, quod Deus non sit causa peccati sub expresso concep-

tu malitiæ constitutiue illius; non tamen, quod absolute non sit causa peccati, sicut nec malitiæ. Quamvis enim Deus non sit causa hominis sub expresso conceptu hominis; dicitur tamen absolute causa hominis, quia ad hoc sufficit hominem causare sub conceptu entitatis, eo quod ratio entis, & ratio hominis invicem se obiectivè includunt. Immo quidquid sit in Divinis, in creatis ad productionem cuiuslibet effectus plures causæ concurrunt sub diversa ratione formali magis, vel minus universalis iuxta maiorem, vel minorem universalitatem causæ. Quælibet tamen causa dicitur absolute producere illum effectum, sicut Sol dicitur generare hominem, quamvis illæ rationes formales, v. g. ratio corporis, & ratio viventis invicem obiectivè non se includant in Thomistarum sententia, solum propter identitatem realem. Quanto ergo magis, si invicem obiectivè se includunt? ut sunt ratio entis, & ratio hominis, & in peccato ratio entis, & ratio malitiæ seu difformitatis. Nec nos intendimus Deum causare peccatum sub formalissimo conceptu peccati, sicut nec causare hominem sub expresso conceptu hominis; sed causare peccatum absolute tanquam rationem *quæ*, ita ut sicut verum est absolute: Deus est causa hominis, & similiter omnium creaturarum; pariter Deus absolute dicatur causa peccati, seu malitiæ ipsius, quod Thomistæ renuunt concedere.

75 Nec valet disparitatem inter peccatum, & cæteras creaturas stare in eo, quod cæteræ creaturæ, nedum sub ratione entis, sed etiam secundum proprias illarum differentias sunt in Deum ordi-

habiles; ut in ultimum finem, & propterea sufficit Deus eas causare sub ratione universalissima entis; ut absolute dicatur earum causa; peccatum autem licet sub ratione entis sit ordinabile in Deum ut ultimum finem, non tamen secundum propriam illius differentiam, quæ est tendentia positiva in obiectum indebitum. Non, inquam, valet: siquidem hæc responsio contradictoria simul involvit, nempe quod ratio entis transcendentaliter inclusa in differentia specifica peccati, proinde que nedum reakter, & identicè, verum & obiective, & formaliter identificata cum illa, sit ordinabilis in Deum ut in ultimum finem, & non ipsa differentia specifica peccati. Sicut enim ex terminis contradictionem implicat idem omninò esse, & non esse; paritèr idem omninò esse, & non esse ordinabile in ultimum finem. Hinc tandem D. Thomas propter hoc argumentum concedendo Deum esse causam peccati cum addito, nempe secundum id, quod dicit entitatis, actualitatis, & bonitatis, negat esse absolute causam peccati, quia peccatum de formali, nec expressè, nec identicè, nec obiective importat entitatem, sed potius carentiam illius.

76

Et hinc etiam evanescit doctrina illa de appellatione verbi *causat*: quod nempe appellat conceptum formalem termini, in quem fertur, proinde que non potest Deus dici causa peccati, qui sit causa illius secundum proprium, & formalem conceptum. Hoc quidem fatemur, & dicimus, quod si semel Deus est causa peccati sub ratione entis, non potest non esse causa illius secundum proprium, & formalem conceptum, obiective tamen consideratum, licet non le-

secundum illum quoad expressum : namque verbum *causat* non appellat conceptum formalem peccati, quatenus purè existit in nostro intellectu distinguente rationem entis ab illo formali conceptu ; sed appellat conceptum formalem peccati ut existentis à parte rei ; ut sic autem est per omnimodam entitatem ipsa ratio entis. Et ut vitetur omnis equivocatio, notetur, quod hæc consequentia non valet : *Ens est transcendens, & analogum ; homo est ens : ergò homo est transcendens, & analogum.* Hæc tamen bene valet : *Omne ens causatur à Deo homo est ens : ergò homo causatur à Deo.* Et hoc ideò, quia in prima consequentia illi termini *transcendens, & analogum*, utpotè secundæ intentionis, appellant supra ens secundum existentiam, quam habent in nostro intellectu ; in minori verò supra ens secundum esse, quod habet à parte rei, & sic variatur appellatio. In secunda verò consequentia tam in maiori, quam in minori verbum *causat* appellat supra ens secundum esse, quod habet à parte rei : omne enim ens secundum esse, quod habet à parte rei, causatur à Deo, & homo secundum esse, quod habet à parte rei, est ens, & sic consequentia est infallibilis. A simili ergò in nostro casu : namque cum dicitur, peccatum est ens, intelligitur de ente, nõ secundum quod existit in nostro intellectu, sed à parte rei : ut sic autem est ens sine præcisione aliqua obiectiva à differentia constitutiva peccati, quæ est sententia omnium Thomistarum.

His fortè convictus dices iterum cum Oxomensi : quod obiectum potentie divinæ est entitas non explicans deordinationem à Deo, & quia difformitas positiva peccati taliter contrahit ens, quod expli-

explicat deordinationem à Deo, fit consequens, quod licet implicita ratio entitatis terminet causalitatem Dei, quia deordinationem illam non explicat, difformitas tamen ipsa sub explicito conceptu licet continetur sub ente in ratione communi entis, non tamen continetur sub ente prout est obiectum Divinæ Omnipotentię. Verba quidem satis obscura, si hæc solutio aliquid addit supra præcedentem: namque in peccato non est distinguenda duplex ratio entis, alterum, quod est obiectum Divinæ Omnipotentię, & alterum, quod est extra spheram illius, utpote in peccato solùm potest considerari ratio entis ut sic, & ratio talis entis, videlicet contracta, vel quasi contracta per differentiam illius: vel ergò ratio entis ut sic, sub qua continetur ratio talis entis, est obiectum Divinæ Omnipotentię, vel non? Si hoc secundum? ergò in peccato non est ratio sub qua entis, quæ possit terminare causalitatem Divinæ Omnipotentię. Si primum? ergò ratio talis entis in peccato, id est secundum differentiam contractivam, vel quasi contractivam est intra obiectum Divinæ Omnipotentię: namque id, quod positivè convenit rationi communi, non potest non convenire rationi particulari. Deinde: ratio implicita entitatis in peccato est obiectum Divinæ Omnipotentię, ut concedunt; sed ratio implicita entitatis in peccato est ratio talis entis: ergò ratio talis entis in peccato est obiectum Divinæ Omnipotentię; sed ratio talis entis est ratio entis contracta, vel quasi contracta per differentiam peccati, quæ est difformitas positivæ illius: ergò.

difformitas positiva peccati sub explicito conceptu continetur sub ente in ratione communi entis, non potest non secundum explicitum conceptum contineri sub ente, ut est obiectum Divinae Omnipotentia: hæc ergò solutio implicat in terminis. Probatur antecedens: hoc ipso, quod secundum explicitum conceptum contineatur sub ente in ratione communi entis, non potest explicare deordinationem à Deo: ergò non potest non secundum explicitum conceptum contineri sub ente, ut est obiectum Divinae Omnipotentia. Consequentia patet, & antecedens probatur; hoc ipso, quod secundum explicitum conceptum contineatur sub ente in ratione communi entis, non potest non esse secundum explicitum conceptum quid bonum, & perfectum: ergò non potest secundum explicitum conceptum explicare deordinationem à Deo. Consequentia patet, & antecedens probatur ex communi doctrina D. Thomæ, quod omne ens in actu est bonum, & perfectum: namque in tantum aliquid est bonum, in quantum perfectum; est autem perfectum, in quantum est in actu, quia actualitas est perfectio cuiuscumque rei. Ita 2. p. q. 5. art. 3. sed difformitas peccati secundum explicitum conceptum continetur sub ente in ratione communi entis, ut ens in actu, sicut & ut ens existens, & productum: ergò ut quid bonum, & perfectum.

79. Hinc D. Thomas quest. de Potentia, art. 6. & 1. part. quest. 48. art. 1. probat contra Pythagoricos, & Manicheos, quod malum non consistit in aliqua entitate positiva, sed in privatione entis,

& boni, quia bonum idem est, ac appetibile, & cum omne ens appetat suum esse, consequenter esse cuiuslibet entis est bonum, & appetibile. Et quia illud, quod appetit bonum, etiam est bonum, & illud, cui esse est bonum, etiam est bonum, consequenter omne ens est bonum, & solum negatio, aut privatio entis est malum. Et ita cum predicta tendentia actus peccati ad obiectum indebitum appetat suum esse, consequenter eius esse est bonum, & appetibile, & pariter ipsa tendentia est bona, quia eius esse est bonum, & appetit bonum.

80

Tertio dices cum Magistro Serna supra citato: fundamentum nostrum convincere, si malitia positiva constitueret peccatum prescindendo à privativa; non tamen sic prescindit; unde sicut Deus non potest esse causa peccati, qua parte privativum est, nec potest esse causa illius, qua parte positivum est: nam ad hoc oporteret causare malitiam positivam illius ut determinatam, seu modificatam per malitiam privativam, quod impossibile est. Pro quo observandum putat, quod aliqua significata nominum constituuntur per unum, non absolute, sed ut modificatum per aliud distincti generis, vel lineæ, sive sit positivum, sive sit privativum. Sicut in tractatu de Trinitate cum communi sententia dicitur de potentia generativa Patris Aeterni, quæ constituitur per intellectum divinum, non secundum se, sed ut modificatum relatione Paternitatis: qua ratione licet Pater communice Filio intellectum, non ei communicat potentiam generativam. Et similiter unum transcendentale per ens constituitur, non absolute, sed ut deter-

minatum, vel modificatum per negationem divisionis, & claudicatio constituitur per motum progressivum, non secundum se, sed cum defectu, & privatione rectitudinis. Et in rebus sic significatis, & constitutis implicat præscindere vnum ab alio, ita ut in vno salvetur significatum nominis, & eius diffinitio, & constitutivum. Idem ergo dicit de culpa, aut peccato commissionis, quia hoc nomen *peccatum* non significat præcisè actum humanum, nec præcisè privationem rectitudinis, sed actum humanum ut privatum rectitudine, vel privationem rectitudinis, ut voluntariam per actum positivum humanum: ergo peccatum constituitur per positivum, & privativum, quin positivum præscindat à privativo, & consequenter, quod peccatum quantum ad malitiam positivam non possit causari à Deo, sicut nec quantum ad malitiam privativam.

81 Sed in primis, ex quo duo prædicata diversi generis, vel lineæ possint constituere aliquod vnum, vel tertium, solum infertur non repugnare peccatum constitui per malitiam positivam, & privativam, ex quo sunt malitiæ pertinentes ad diversa genera. Nec nos negamus peccatū cōstitui per positivū, & privativū, ut dicemus resolutione sequenti, sed non per positivum secundum se malum, sed bonum. Restat ergo probare in peccato dari prædictam malitiam positivam; hac enim supposita potest dici, quod licet illa secundum se præscindat à privativa, attamen in ordine ad constituendum peccatum non præscindit ab illa, sicut licet intellectus divinus secundum se præscindat a relatione Paternitatis, non tamen ab ea præscindat

cindit quantum ad constituendam potentiam genera-
 tivam Patris Æterni, & pariter licet ens secundum se
 præscindat à negatione divisionis, non tamen in ordi-
 ne ad constituendum vnum; & eodem modo licet mo-
 tus progressivus secundum se præscindat à defectu, seu
 privatione rectitudinis, sed non in ordine ad consti-
 tuendam claudicationem. Hæc ita sunt, vnde infer-
 tur, quod supposita malitia in peccato licet illa secun-
 dum se præscindat à malitia privativa, secus tamen in
 ordine ad constituendum peccatum, quia hoc nomen
 peccatū utramque malitiam significat. Vnde ab exem-
 plo rectè inferitur, quod sicut quamvis Pater Æternus
 communicet Filio intellectum, non tamen propterea
 ei communicat potentiam generativam, quia non ei
 communicat Paternitatem, à qua præscindere non po-
 test divinus intellectus, ut potentia generativa est: pa-
 riter quamvis Deus causet malitiam positivam pec-
 cati, non tamen propterea causat peccatum, quia
 non causat malitiam privativam illius, à qua non præ-
 scindit malitia positiva, ut peccaminosa est.

82 Sed nos negamus talem malitiam
 positivam inveniri in peccato, ipse autem non probat,
 licet probet peccatum significare tam positivum, quam
 privativum, nempe actum humanum, & privationem
 rectitudinis iuxta loca præallegata D. Thomæ, quibus
 potius probatur peccatum constitui per positivum,
 quod secundum se est bonum, & privativum, quod se-
 cundum se est malum, ut nos dicemus resolutione se-
 quenti. Deinde est contra hunc modum dicendi, quod
 vel Deus causat illam malitiam positivam secundum
 se, vel non? Si primum? quidquid sit, an Deus esset

causa peccati, tunc ad minus inferitur, quod sit causa mali moralis, quippè malitia illa moralis est, immò cum malum morale idem sit, ac peccatum, iam sequitur, quod Deus sit causa peccati. Vndè tunc malitia altera privativa purè resultantè se haberet. Si dicatur secundum? in contra est nostrum fundamentum; utpotè malitia illa positiva secundum se est ens. Quod & exemplificatur exemplis relatis: namque licèt Pater *Æternus* non communicet Filio potentiam generativam, eitamē communicat intellectum divinum secundum se. Et paritèr licèt virtus motiva non efficiat claudicationem, efficit tamen motum progressivum secundum se: ergò paritèr licèt Deus non causet peccatum, causat tamen malitiam positivam secundum se. Vndè & inferitur causare peccatum, & non causare peccatum. Quod si his convictus dicas in peccato malitiam ipsam positivam adhuc secundum se non præscindere à privativa, stat in contra, quod utraque malitia pertinet ad diversam genus, immò differunt plus, quàm genere, sicut positivum, & privativum. Immo & exempla id demonstrant, alitèr non posset Pater *Æternus* communicare intellectum, quin communicaret potentiam generativam, nec claudicatio posset reduci in virtutem moventis, ut motus progressivus est, quin reduceretur in eam, ut claudicatio est.

83

Tandem dices: quod nos debemus concedere aliquam malitiam positivam, & realem, quæ secundum expressum conceptum à Deo non causetur. Et probatur primò in potentia peccandi, quæ ut stat sub hoc conceptu, dicit rationem positivam; & tamen sub illo non causetur à Deo. Secundò in habitu

vitioso, qui formaliter constituitur per aliquid positivum, scilicet per habitudinem ad actum, & obiectum vitiosum, ut docet D. Thomas 1. 2. q. 57. art. 2. & 3. & nihilominus hæc ratio constitutiva vitij ut talis nō est à Deo, aliàs Deus diceretur auctor vitij. Tertiò in ipso actu peccaminoso, in quo fundamentum malitiæ est aliquid positivum, quia malum fundatur in bono, & privatio in positivo; & tamen Deus non causat fundamentum, ut fundamentum est malitiæ privativæ.

84 Ad primam negatur assumptum: namque potentia peccandi, tam remota, quam proxima constituitur per aliquid privativum, ut remota quidem per carentiam perfectionis, quæ est carentia determinationis ad bonum honestum, & ad ultimum finem, quæ determinatio est propria voluntatis divinæ, quæ carentia voluntati creatæ convenit, non ut est à Deo, sed quatenus est ex nihilo, ut docet D. Thomas in 2. dist. 37. q. 2. art. 1. ad 2. & q. 44. art. 1. in corpore, & ad 2. & q. 1. de Potentiâ, art. 6. & opusc. 2. c. 13. Ut potentia autem proxima est, ulterius addit carentiam actualis rectitudinis ad suam regulam, quæ est dictamen rationis, & lex æterna. Unde cum ut sic operatur, operatur absque subiectione ad Deum, & peccat, & propterea operatur, non ut efficiens, sed ut deficiens. Ita D. Thomas 1. p. q. 49. art. 3. ad 3. & 1. 2. q. 75. art. 3. & 3. contra Genes, cap. 10. & q. 1. de Malo, art. 3.

85 Ad secundum idem dicimus, quod in habitu vitioso non est aliud positivum præter id, quod habet de entitate, quæ ratione non est malum, sed bonum, & prout sic solum capitur à Deo. Est au-

tem malum, in quantum habet adiunctam privationem perfectionis debitæ, & prout sic non causatur à Deo: quæ est doctrina D. Thomæ, q. 3. de Potentia, art. 6. ad 11. & 1. 2. q. 54. art. 2. ad 1.

86

Ad tertium iam in summa responsum est supra in secundo fundamento contra Magistrū Gonet; negando Deum non causare fundamentum malitiæ, ut fundamentum malitiæ est, quia ex hoc non sequitur Deum causare malitiam ipsam, sicut qui causat fundamentum relationis, causat relationem ipsam, ut potè quidquid positivum est in peccato fundans malitiam ipsam, non est fundamentum, ex quo dimanet ipsa malitia, sicut relatio resultat ex suo fundamento, sed fundat malitiam potè subtractivè, sicut diaphanum est fundamentum lucis: qua ratione causa diaphani non est causa lucis, sed Sol ipse est, qui in diaphano causat lucem. Pariter sola voluntas est, quæ causat peccatum, licet fundamentum malitiæ causetur à Deo. Quod & tenentur asserere contrarij: namque sicut malitia ipsa positiva ponitur ab eis fundamentum malitiæ privativæ, paritèr ipsa entitas peccati secundum se, & præcivè à malitia positiva debet poni tanquam fundamentum malitiæ positivæ, alitèr hæc nullum haberet fundamentum; & tamen hæc causatur à Deo secundum D. Thomam, quia causetur à Deo malitia ipsa positiva, ut ipsi affirmant, & hoc quia est fundamentum purè per modum subtracti, sicut diaphanum respectu lucis, alitèr sicut esset fundamentum, ex quo dimanaret malitia ipsa positiva, etiam Deus resultantèr, & indirectè illam causet, ut patet in relationibus. Ipsi ergò tenentur responcere ad argumentum.

87

Sed dices: hanc doctrinam esse

contrariam doctrinæ D. Thomæ, dum in 4. dist. 16. quæst. 3. art. 2. quæstioncula 1. ad 2. dicit: *Quod fundamentum aversionis est conversio in peccatum.* Et ulterius quæst. 2. de Malo, art. 7. ad 1. ait: *Quod inordinata conversio ad bonum commutabile est causa aversionis*: ergo fundamentum aversionis est conversio, nedum subtractivè, sed etiam dimanativè, seu causalitèr: undè & causa illius erit consequentèr causa aversionis, quæ est peccatum. Sed respondetur primò D. Thomam loqui ibi de peccato mortali, hoc enim solum includit aversionem à Deo tanquam ab ultimo fine, cuius fundamentum est conversio ad bonum commutabile tanquam ad ultimum finem. In præsentem autem loquimur de privatione communi peccato mortali, & veniali, quæ est carentia rectitudinis debitæ, & permissivè se habet ad esse aversionem à Deo, vel non. Deindè dicimus, quod in peccato mortali est duplex privatio, alia rectitudinis debitæ, in qua convenit cum veniali, & alia conversionis ad Deum tanquam ad ultimum finem, quæ dicitur aversio, in qua distinguitur. Et ex his prima fundatur in secunda. Hinc iuxta D. Thomam fundamentum aversionis est conversio, non qualibet, sed inordinata, id est dicens carentiam rectitudinis, seu ordinis debiti, & per hanc constituitur peccatum commissionis ut commissionis est, quæ propterea non habet aliud fundamentum præter positivum bonum, in quo fundatur malum, cuius proindè Deus est causa. Secunda verò fundatur in prima, & cum prima non causetur à Deo, consequentèr licet prima sit causa secundæ, non indè infertur Deum causare secundam, sed

tota causalitas reducitur in voluntatem operantem eū defectu, seu difformitèr ad regulas moris, vt supra explicavimus. Vt autem percipiatur, qualitèr vna privatio fundetur in alia, & qualitèr Deus causans fundamentū primæ non eam causet, vide aliquale exemplum in peccato omissionis, quæ est privatio, seu negatio actus præcepti, & hæc fundatur in denegatione auxilij efficacis indispensabiliter exacti ad adimplentionem præcepti, & Deus est causa primæ negationis, nempe denegationis auxilij, & non secundæ in prima fundatæ, nisi ad summum logicè, & illativè.

88

Sed adhuc instabis: quod saltem in peccato mortali ipsa conversio ad bonum commutabile vt ad vltimum finem secundum positivum, quod includit, non causatur à Deo, namque, quod non causatur à Deo in genere causæ finalis, non causatur ab ipso in genere causæ efficientis, cum non sit magis vniuersalis causalitas Divinæ Omnipotentie, quàm divinæ bonitatis, quæ est vltimus finis; sed illa conversio secundum positivum, quod includit, non causatur à Deo vt à fine vltimo, aliàs ordinaretur ad Deum vt ad finem vltimum, & sic non respiceret bonum commutabile vt finem vltimum, sed intermedium: ergò. Sed ad hoc patet ex dictis in secundo fundamento, quod cum dicitur conversio ad bonum commutabile vt vltimum finem, dicitur conversio ipsa, vt stat sub defectu, & privatione debiti ordinis, seu ordinis ad debitum finem, & sic ex hac parte nequit causari à Deo; secus tamen secundum positivum, quod includit præscindendo à tali privatione, quatenus nempe est conversio ad bonum commutabile, utile, vel delectabile.

OBI; CIVNTVR ; ET solvuntur argu- menta.

89

EX dictis manent soluta ferè omnia
argumenta, tam ex auctoritate,
quàm ex ratione; aliqua tamè pro
maiori intelligentia obijcies, &

primò vulgare argumentum: quod propriori ad pri-
vationem rectitudinis debitæ intelligimus in peccato
commissionis tendentiam positivam in obiectum dis-
sonum rationi, seu indebitum legi; sed hæc tendentia
est mala moraliter, & non privativa: ergò positiva. Sed
negatur assumptum iuxta dicta in secundo fundamen-
to: namque non intellecta privatione rectitudinis ex
parte obiecti, vel debitæ subiectionis ad regulam ex
parte voluntatis, nec intelligitur obiectum vt formali-
ter dissonum, vel indebitum, sed aliàs, & materialitèr,
vtpotè prædicta dissonantia, vel contra debitum priva-
tio est, vt millies docet D. Thomas. Et nunc etiam
claritatis gratia retorqueo argumentum loquendo de
peccato, nedùm propriori ad malitiam privativam, ve-
rùm & positivam, hac enim non intellecta, intelligitur
prædicta tendentia in idem obiectum, & non vt for-
maliter dissonum, sed solum materialitèr, vt ipsi dicunt:
ergò ex tendentiâ qualibet in obiectum dissonum non

infertur tendentia, quæ sit mala formaliter, sed vel formaliter, si sit tendentia in obiectum quatenus formaliter dissonum, vel materialiter, si ab hac dissonantia præferat. Quod confirmatur exemplo supra allato de eo, qui appetit bonum prohibitum indeliberatè, vel ex ignorantia invincibili, quæ etiam est tendentia positiva in obiectum dissonum, & indebitum, sed non formaliter, sed materialiter.

90 Sed dices: pro priori ad privationem intelligitur illa tendentia ut actus humanus moralis: ergo in aliqua specie morali; non boni: ergo mali: est ergo formaliter moraliter mala. Sed instatur etiam: namque pro priori ad malitiam positivam intelligitur illa tendentia ut actus humanus moralis: ergo in aliqua specie morali; non boni: ergo mali: salvatur ergo malitia moralis pro priori ad omnem malitiam, tam positivam, quam privativam. Dices propter hoc argumentum: quod pro priori ad malitiam positivam intelligitur illa tendentia ut actus humanus solum materialiter, & fundamentaliter. Benè: idem ergo dicimus nos loquendo de illo actu humano pro priori ad malitiam privativam.

91 Sed dices: genus formaliter salvatur pro priori ad differentiam divisivam illius; sed actus humanus est genus ad bonum, & malum morale, ratioque boni, & mali morales sunt differentie divisivæ illius: ergo pro priori ad illas intelligitur actus humanus moralis, nedum materialiter, sed etiam formaliter. Benè: ergo pro priori ad malitiam positivam intelligitur actus humanus moralis formaliter, ut potè genus ad bonum, & malum morale positivum. Et tamen non inde

Infertur, quod pro priori ad malitiam positivam sit ille actus humanus in specie determinata boni, vel malis: ergò nec idem debet inferri loquendo de illo actu humano pro priori ad malitiam privativam, siquidem secundum nos hæc malitia privativa, & non positiva est differentia divisiva illius generis. Et ex hoc liquido constat illam consequentiam esse pessimam: pro priori ad privationem illa tendentia est intra genus moris: ergò in aliqua specie morali, non boni: ergò mali. Namque pro priori ad rationale, vel irrationale est homo, vel equus intra genus animalis: ergò pro priori ad rationale, vel irrationale est in specie determinata hominis, vel equi, potius oppositum sequitur: namque licet genus sit prius, & præscindens à differentijs specierum, non tamen constituit species, nisi vt determinatum per illarum differentias. Supposito ergò, quod bonitas, vel malitia moralis sunt differentia divisiva generis moralis, licet genus moris præintelligatur ad bonitatem, & malitiam, non tamen potest esse in specie determinata morali sic præintellectum ad bonitatem, & malitiam. Undè tandem infertur, quod quamvis tendentia illa in obiectum dissonum pro priori ad privationem sit intra genus moris, non propterea pro priori ad privationem est in specie morali determinata, siquidem secundum nos malitia privativa est, quæ determinat genus moris ad speciem determinatam mali moralis.

92

Et quidem hoc est quantum ad illationem, veritati tamen stando pro vtraque sententia: sentio iuxta dicta resolutione præcedenti, quod actus humanus potest dupliciter considerari, vno modo sub-

tractis

tractivè, quatenùs nempè hic, & nunc substernitur; vel bonitati determinatè, vel determinatè malitiæ. Et hoc modo quamvis pro priori ad bonitatem, vel malitiam moralem fundatam sit actus ille moralis moralitate largè sumpta, scilicet libertatis, utpotè actus ille adhuc prout sic est liber, & humanus; secus tamen moralitate, de qua loquimur, videlicet per ordinem ad regulas morum, ab hac enim præscindit libertas voluntatis secundùm se. Et de hac moralitate loquendo actus humanus sic subtractivè prius ad bonitatem, vel malitiam, dicitur moralis duntaxat subtractivè, seu materialitè, vel fundamentalitè, id est fundans, & substantans ipsam bonitatem, vel malitiam moralem, quæ in nostra sententia est malitia privativa, sicut in contraria est positiva. Deindè actus humanus potest considerari quatenùs communis, & indifferens, seu genus est ad bonum, & malum morale, & secundùm hanc rationem præintelligitur ut actus moralis formaliter pro priori ad bonitatem, & malitiam, sive positiva sit, sive privativa. Vndè hoc modo non consideratur in aliqua specie determinata, sed potius genericè præsentens ab utraque: non ergò ex quo pro priori ad malitiam, sive positivam in sententia contraria, sive privativam in nostra sententia, intelligatur actus ille moralis formaliter, infertur debere intelligi pro illo priori in specie determinata, vel boni, vel mali moralis, sed solum, quod reverà sit in vna, vel altera specie determinata, quatenùs genus illud contrahitur per vnam, vel alteram speciem, quo in casu iam non intelligitur pro priori ad illam, sed ut per illam determinatum.

sentia, dato, quod respectu boni, & mali moralis de-
 tur genus. Nos autem distinguimus de genere pro subs-
 tracto, & hoc modo transeat, quod actus humanus sit
 genus, vel quasi genus ad bonum, & malum morale,
 quando versantur circa objecta specificè distincta, quia
 malum morale pro subtracto etiam positivum est. Res-
 pectu tamen boni, & mali moralis pro formali nega-
 mus dari aliquod genus propriè, & metaphisicè dic-
 tum, sed ad summum impropriè, & sumulisticè, eo
 modo, quo ens dicitur genus ad substantiam, & acci-
 dens: namque ad positivum, ut est bonum etiam pro
 formali, & ad privativum ut est malum pro formali,
 nequit dari ratio aliqua communis vni voca, sed solum
 analogica, quæ dicitur ens morale. Quod & tenentur
 fateri contrarij loquendo de ente morali, prout exten-
 ditur ad peccatum omissionis, quod constituitur in ra-
 tione mali moralis præcisè per privativum, quamvis
 requirat extrinsicè actum, qui sit causa, vel occasio
 omittendi, ut diximus dub. præcedenti. Hinc cum ra-
 tio analogica non dicat gradum aliquem objective
 præcisum ab inferioribus suis, sed objective potius im-
 plicite includat ipsa inferiora, implicat, quod detur
 moralitas objective præscindens à malitia privativa,
 sed hæc ipsa pertinet ad constitutionem moralitatis, non
 quidem adæquatè, sed inadæquatè, sicut modus subs-
 tantia pertinet inadæquatè ad constitutionem entis
 phisici. Immo magis urget in nostro casu, ut potè cum
 ad formam, & eius privationem non detur vnus con-
 ceptus, consequenter moralitas est analogica analogiæ
 plurium conceptuum, & consequenter sine conven-
 nientia aliqua etiam proportionabili inter utraque ex-

trema. Hinc ergò præcisa privatione, præscinditur obiectivè inadæquatè ratio moralitatis, sicut præcisa substantia, præscinditur obiectivè inadæquatè ratio entis, ut contingit, cum ens prædicatur de accidenti. Et sic non relinquitur locus, ut pro priori ad privationem intelligatur tendentia illa in obiectum dissonum ut formaliter moralis.

94 Obijcies secundò, & est replica contra solutionem præcedentem: quando à duobus actibus altero bono, & altero malo abstrahimus communem rationem actus humani, concipimus que ibi solùm, quod tendunt ad obiectum, prout cadit sub regulis morum, præscindendo ab eo, quod sit consonum, vel dissonum, in quo uterque actus convenit, verè concipimus actus illos morales in communi, siquidem concipimus eos, non modo ut liberos, sed sub regulis morum constitutos, terminatos que ad obiectum ut morale; sed quidquid in prædictis actibus ita acceptis abstrahimus, & concipimus, non est indifferens ad positivum, & privativum, sed determinatè positivum, est enim ordo, & tendentia ad obiectum per modum subiectionis ad regulas morum, in qua determinatè exprimitur positivum: ergò ratio communis ad bonitatem, & malitiam moralem determinatè est positiva, & consequentè etiam malitia sub ea contenta.

95 Confirmatur: illud, quod re ipsa est privatio, secundùm quemcumque gradum consideretur, non potest tribuere auctui humano gradum communem actus moralis: ergò talis gradus, ubicumque sit, sive in actu bono, sive in malo, debet provenire à forma

forma positiva, àc proindè moralitas, quæ est prædicatum superius ad bonitatem, & malitiam, tribuit que talem gradum, determinatè erit forma positiva. Antecedens probatur: quia in privatione non prius intelligitur, quod sit moralis, quàm quod sit mala; sed sicut primum, quod in ea concipitur, est, quod sit privatio, & carentia formæ debite, sic primus eius conceptus est conceptus malitiæ, & consequentè non potest habere alium priorem conceptum tribuentem actui humano gradum communem actus moralis.

96

Sed argumentum procedit à contrarijs convictis illo principio à nobis constituto: quod ad privativum, & positivum non potest dari ratio aliqua communis, saltim obiectiva, quæ nempe obiectivè præscindat à bonitate, quæ positiva est, & à malitia, quæ privativa est. Quo principio supposito, nos, qui sentimus malitiam moralem esse tantum privativam, consequentè negamus à prædictis actibus pro formali consideratis, id est in genere boni, vel mali moralis posse abstrahi ratio aliqua communis moralitatis obiectiva, seu quæ præscindat obiectivè à bonitate, & malitia morali, quæ dicitur præcisio methaphisica, quidquid sit de præcisione sumulistica, vel logica, & consequenter negamus illam rationem communem moralitatis esse tantum positivam, sed est positiva inadæquatè, & inadæquatè privativa, sicut ens obiectivè non est aliud, præter substantiam, & accidens, vndè non convincit argumentum, quidquid sit de actibus illis, non quatenus sunt in genere boni, vel mali moralis, sed intra genus actus humani talis quoad substantiam, tunc enim solùm sunt subtractivè morales,

les, videlicet à forma bonitatis, vel malitię, quibus subternuntur, & ex eis vt sic verum est, quod potest abstrahi ratio communis obiectiva actus humani, quę determinatè est positiva, vt potè subtractum etiam malitię positivum est.

97

Indè patet ad confirmationem negando suppositum, quod ad prædictos actus detur gradus aliquis communis moralitatis, quippè non datur genus morale, sed ratio communis moralis purè analogica. Undè provenit, quod in privatione non prius intelligatur, quod sit moralis, quàm quod sit mala obiectivè loquendo, vt potè est analogica analogia plurimum conceptum, vt suprà diximus. Quoad explicitum tamen, seu secundum nostrum modum concipiendi hand dubium, quod prius concipiatur vt moralis, quàm vt privatio, sicut prius concipitur substantia vt ens, quàm vt substantia.

98

Obijcies tertio argumento etiam communi Thomistarum, sed in modo, & figura Patris Francisci Oviedo, qui negando contra D. Thomã malitiam privativam in peccato commissionis, malitiam positivam hoc vnico argumento intendit convincere: malitia formalis peccati commissionis consistit in oppositione, seu disconformitate cum dictamine rationis; at hæc oppositio, & disconformitas est positiva: ergò & malitia. Maior supponitur, & minor probatur: hæc oppositio, & disconformitas consistit in actu positivo volütatis supposito dictamine rationis præscribente actum non esse faciendum: ergò est positiva. Probat antecedens ratione, quam dicit præsto adesse: opponi dictamini, & disconformari cum illo est face-

se oppositum illi, quod dictamen præscribit: sed oppositum illi, quod dictamen præscribit, est actus: ergo facere actum est disconformari cum dictamine, tali dictamine supposito. Opponi dictamini esse disconformari cum illo est per se notum, quæ enim oppositio potest esse actus ut obiecti respectu dictaminis præter disconformitatem cum ipso? Inter dictamen enim, & suum obiectum invenienda non est formalis oppositio in ordine ad commune subiectum, à quo expelleret. Disconformari esse facere oppositum illi, quod dictamē, præscribit, ex ipsis terminis patet. Facere oppositum illi, quod dictamen præscribit esse facere actum, facile probo: dictamē præscribit furandū non esse, seu futuram esse negationem actus furandi, vel ut sic loquar ponendam esse negationem furandi: sed non ponere hanc negationem, seu ponere oppositum negationi, est ponere actum furandi, sive internum, sive externum: ergo ponere hunc actum, est facere oppositum illi, quod dictamen præscribit. Quod non ponere negationem sit ponere actum, ex eo probatur, quod non esse negationis sit actus, ac proinde, qui hunc ponit, ponit non esse negationis, quod est liberè non ponere negationem. Quod ponere actum sit ponere id, quod negationi opponitur, negabit ille, qui negare velit negationem, & habitum opponi.

99

Dices: ponere oppositum illi, quod dictamen præscribit non esse ponere disconformitatem formalem, sed ponere materiale illius, ex quo resultat modus alius, in quo formaliter consistit disconformatio. Sed contra: pone mihi dictamen hoc: *furandum non est*, & furtum commissiois, & ea inspice quocumque alio secluso, profectò dices: hoc dictamen, & hoc

obiectum non conformantur inter se, quia vnum est obiectum, quod dictamen præscribit; & aliud illi oppositum, quod executum est: ergò superfluit quivis alius modus, aut quævis alia negatio, aut quodcumque aliud, quod singas obiecto iuperaddi.

100 Hoc idem argumentum proponitur à Thomistis brevissimè in hunc modum: per illam malitiam constituitur peccatum, per quam opponitur legi, vel eius obiecto; sed per malitiam positivam peccatum opponitur legi, cum lex prohibeat actum, & eius tendentiam positivam ad obiectum, v. g. lex non furandi, cui opponitur furtum: ergò per malitiam positivam constituitur formalitèr peccatum. Contra solutionem autem sic proponunt: si per possibile, vel impossibile in voluntate libera furandi non daretur privatio rectitudinis, adhuc intelligeretur esse contra legem non furandi, vel non concupiscendi bona proximi: ergò talis actus intelligitur constitutus in ratione peccati per malitiam positivam præscindendo à privatione. Antecedens probatur: nam lex dicit, *non concupisces*, cui contradictoriè opponitur ex parte obiecti, *concupiscere*, in qua oppositione contradictoria non concupiscere est extremum negativum, & concupiscere est extremum positivum; sed in oppositione contradictoria extremum positivum non ratione privationis, sed ratione alicuius positivi opponitur extremo negativo, sicut ens per positivum opponitur non enti: ergò voluntas, vel concupiscentia furti ratione alicuius positivi opponitur legi non concupiscendi bona proximi. Ità Thomistæ.

ponatur argumentum, eius fallacia detegitur per hoc, quod non distinguit inter obiectum oppositum dictamini rationis, seu legi, & ipsam formalem oppositionem. Omnes quidem fatemur obiectum, seu extremum oppositum esse actum positivum voluntatis, utpotè lex est negativa prohibens actum, & pariter dictamen rationis præscribens actum non esse faciendum. Nunc restat controversia, quæ sit hæc formalis oppositio, privativa nè, vel positiva, seu contraria? Non ergò ex quo actus prohibitus sit positivus, sequitur malitiam illius formalem esse positivam, sed ultra est probandum prædictam oppositionem non esse privativam. Hoc autem non probatur, ex quo obiectum, vel actus prohibitus est quid positivum, siquidem sola oppositio contradictoria est, quæ versatur inter ens, & non ens. Oppositio tamen privativa etiam versatur inter ens, & ens, privatum tamen perfectione sibi debita, qualis est oppositio inter cæcum, & vîdens. In modò contrarij admittentes in peccato malitiam privativam, hoc idè fatentur, & debent fateri iuxta D. Thomam asserentem subiectum privationis, & formæ esse idem, ut patet ex prima resolutione. Immodò ipsi distinguunt actum furti, & pro materiali, & pro formali etiam supposita lege, vel dictamine, & pro materiali, seu pro priori ad malitiam positivam non dicunt esse malum, sed bonum, & prout sic causari à Deo. Tunc ergò inspicie legem, & dictamen rationis, & furtum prohibitum: nãque actus ille reverà furtum est; attamen pro illo priori nullam inspicit malitiam, donec consideres ipsam oppositionem, & difformitatem ad legem, vel rationem; & tunc cum consideras ut malum morale. Aliquid

quid ergò addit hæc oppositio supra positivum actus; adhuc supposito dictamine, vel lege eum prohibente, nec adhuc tunc intelligitur vt formaliter oppositum. Hinc in diffinitione peccati non ponitur præcisè dictum, vel factum, vel concupitum, sed additur contra legem æternam, vbi constitutivum malitiæ peccati nõ est esse dictum, vel factum, vel concupitum, sed oppositio cum lege æterna. An verò hæc oppositio sit cõtraria, vel privativa, est, quod in præfenti controvertitur. Nos que dicimus esse privativam fundati in D. Thoma præcipuè loquendo ex professo, & directè de diffinitione peccati, vbi per *ly contra legem æternã* intelligit carentiam debitæ commensurationis ad legem, & alijs in locis illam explicat nomine defectus, difformitatis, incommensurationis, dissonantiæ, ordinis indebiti, quæ significant carentiam rectitudinis debitæ.

102 Nunc ergò ad argumentum in modo, & figura Patris Oviedo respondetur concedendo maiorem, & negando minorem. Ad probationem, negotantecedens: namque tunc ponitur vtrumque extremam oppositum sine respicientia vnus ad aliud, quæ est oppositio purè subiectiva, non formalis. Extrema enim prædictæ oppositionis sunt dictamen rationis, & actus positivus; oppositio autem formalis est difformitas ipsa, seu disconformatio, vt ipse dicit cum dictamine rationis, quæ est privativa. Imò in hoc modo dicendi, nempe oppositionem consistere in actu positivo supposito dictamine præscribente actum non esse faciendum: est dicere malitiam positivam peccati esse denominationem extrinsecam, vt potè dictamen illud

extrinsecum est, quod licet ille concedat, Thomistæ tamen non possunt non illud negare. Immo est dicere dictamen illud influere in malitiam saltem inadæquate, cum tamen potius retardet, & quantum est ex se, removeat illam. Ad probationem, quam dicit præsto adesse, concedo maiorem, & minorem, & consequentiam: namque sillogismus ille solum convincit, quod supposito prædicto dictamine, actus ille opponatur dictamini, & disconformetur cum illo, non tamen probat, quod hæc oppositio, vel disconformatio sit positiva, immò nomine disconformationis potius significatur carentia conformitatis iuxta D. Thomam, & solum ex modo significandi est positiva, sicut cæcitas. Nec cæteræ probationes plus convincunt, quam quod facere actum, sit facere oppositum dictamini. Quod nos non negamus: siquidem affirmamus, voluntatem faciendo illum actum peccare, sed peccat non ut efficiens, sed ut deficiens, id est sine debita subiectione, quæ est privatio ex parte voluntatis; vnde resultat defectus, seu carentia rectitudinis debitæ ex parte ipsius actus, ratione cuius est malus moraliter, & peccatum. Ad id, quod ultimo addit, & videtur procedere contra nostram solutionem, quod scilicet inspecto solo dictamine illo præscribente furandum non esse, & furto commisso, eo ipso intelligitur ipsa disconformatio quocumque alio secluso; responderetur, ita esse quocumque alio secluso per modum extremi oppositi: vnde tunc intelligitur ipsa disconformatio subiectivè sumpta, secus verò formalis, quia hæc ex additione se habet ad ipsa extrema opposita, siquidem addit respectum difformitatis ad dictamen rationis præsuppositum,

tuo, quam didimus esse privativam, nec ipse probæ
possivam esse.

103

Adidem autem argumentum, ve
proponitur à Thomistis, pariter distinguitur maior:
per illam materiam constituitur peccatū, per quam op-
ponitur legi parè subiectivè, vel obiectivè loquendos,
nego maiorem, formalitèr, concedo maiorem, & ne-
go minorem: quam non convincit probatio adductæ:
namque ex quo lex prohibeat actum, & eius tenden-
tiam possivam in obiectum, solum sequitur eam ten-
dentiam, seu actum esse oppositum legi ut quod, &
subiectivè; ratio tamen formalis prædictæ oppositionis
non est solus actus, sed difformitas, vel incommensu-
ratio illius cum legè, quæ privatio est. Ad probationem
contra solutionem datam, nego, quod si per impossibi-
le non daretur privatio rectitudinis, adhuc actus suran-
di esset contra legem non surandi: namque si hoc inã
esset, illa particula *contra legem* non diceret incommen-
surationem, vel carentiam debitæ commensurationis
cum lege contra D. Thomam. Ad probationem con-
tra hoc concedimus, quod in oppositione contradic-
toria extremum possivum opponitur ratione alicuius
positivi; negotamen, quod lex dicens *non concupiscere*,
opponatur contradictoriè ex parte obiecti ad cõcupis-
cere: namque licet concupiscere ex terminis oppona-
tur contradictoriè cum non concupiscere, non tamen
opponitur contradictoriè cum lege præscribere non
concupiscere, & si opponatur contradictoriè ex parte
obiecti materialitèr, seu leorsam à lege, non tamen for-
malitèr, quatenus non concupiscere est obiectuanle-
gis, seu præscriptum à lege: namque hæc modo concu-
piscer

piscere, non aliter opponitur cum non concupiscere, quam per recessum à lege, & difformitatem ab illa, quæ est oppositio privativa.

104

Quarto obijcies, & est replica contra præcedentem solutionem: actus humanus constituitur formalitèr in ratione mali, & peccati per incommensurationem cum Divina lege, vel dictamine rationis, ut nos fatemur; sed hæc incommensuratio cum lege est positiva in peccato commissionis: ergò actus humanus in ratione mali, & peccati constituitur per aliquid positivum. Probatur minor: namque hæc incommensuratio debet attendi iuxta naturam regulæ, ita ut si regula dictans sit positiva, incommensuratio cum illa sit negativa, ut contingit in peccato omissionis: nam per incommensurationem negativam recedit à lege positiva, quæ præcipitur amare Deum, vel reddere unicuique, quod suum est; si autem regula sit negativa, incommensuratio cum illa sit positiva, ut contingit in peccato commissionis: namque per incommensurationem positivam recedit à lege negativa, quæ præcipit non furari. Quæ doctrina exemplificatur in incômensuratione cum regula artis: nam si regula est positiva, dictans, v. g. manum esse pingendam cum quinque digitis, incommensuratio cum illa est negativa ratione defectus, & negationis, nempè pingendo illam solùm cum quatuor digitis; si verò regula sit negativa, ut quod manus non pingatur cum sex digitis, incommensuratio cum illa est positiva, nempè pingendo illam cum sex digitis: ergò paritèr in nostro casu, qui bonitatem, vel malitiam moralem peccati exemplifica-

mus in bonitate, & malitia artificiali.

105

Sed respondetur conformiter ad dicta: quod lex potest dupliciter considerari, & obiectivè, & subiectivè: obiectivè ergò, seu ex parte obiecti alia dicitur negativa, & alia positiva, nempe alia præcipit actum esse faciendum, quæ est positiva; alia verò non esse faciendum, & dicitur negativa. Subiectivè verò, & formaliter omnis lex est positiva, videlicet imperium superioris obligans subditos, vel ad faciendum actum, vel ad omittendum illum. Hinc ergò dicimus proportionabiliter incommensurationem cum lege positiva esse negativam, & pariter incommensurationem cum lege negativa esse positivam, loquendo ex parte obiecti, non verò formaliter. Undè quia lex amandi Deum ex parte obiecti est positiva, incommensuratio cum illa ex parte obiecti est non amare Deum, quia verò lex non furandi ex parte obiecti est negativa, incommensuratio cum illa ex parte obiecti est furari. Et hoc est, quod probat argumentum. Cæterùm cum hæc incommensuratio sit purè materialis, & possit contingere sine peccato, ut patet in faciente actum prohibitum indeliberatè, vel cum ignorantia invincibili, per hanc incommensurationem non constituitur actus humanus in ratione mali moralis, & peccati, sed per incommensurationem formalem, quæ est cum lege formaliter, & subiectivè considerata. Undè cum prout sic sit positiva, incommensuratio formalis cum illa prout sic non potest non esse negativa, nempe carentia commensurationis debite. Et idem dicimus de incommensuratione cum regula artis.

106

Sed obijcies: quod cum adimple-

sio

tio præcepti negativi, sit negatio, v. g. furandi, incō-
 mensuratio cum tali præcepto non potest non esse ne-
 gatio illius negationis, vt nos fatemur: illa duplex ne-
 gatio est affirmatio iuxta regulam dialecticam: tandem
 ergò illa incōmensuratio est positiva. Sed ad hoc potest
 responderi dupliciter, primò: quod negatio, quæ est
 obiectum præcepti negativi, licet phisicè sit negatio,
 moralitèr est quid positivum, quia vt sic includit actum
 liberum, quo adimplere præceptum vult: immò, & re-
 netur velle observare illud, proinde que incōmensu-
 ratio, quæ est negatio illius, iam est privatio rectitudi-
 nis positivæ illius actus, & sic non est affirmatio. Quia
 tamen probabile est oppositum, nempe præceptum
 negativum posse adimpleri per puram omissionem, ideo
 dico: quod illa regula dialectica de duplici negatione
 intelligitur, quando est circa idem formaliter obiectum;
 tunc enim est affirmatio illius, vtpotè negatio omne,
 quod post se invenit, destruit, & eius oppositum reddit:
 proindè que negationem, quam post se invenit circa
 vnum obiectum, vertit in affirmationem illius. In nostro
 autem casu illa duplex negatio non est circa idem for-
 maliter obiectum: namque vna negatio est de furto se-
 cundum se, quæ proindè est phisica, & potest esse in
 dormiente, vel non habente vsum rationis: altera verò,
 quæ est incōmensuratio, est negatio illius negationis,
 non vt est negatio furti secundum se, sed per ordinem
 ad regulam, quatenus nempe est præcepta, vel præ-
 cripta per legem, & sic non currit ar-

gumentum.

RESOLVTIO III.

PECCATVM DE FOR-
 mali constituitur per malitiam
 privativam, & de materiali per
 positivum actus humani, vno
 ingrediente in recto, & al-
 tero in obliquo.

207

SVB eisdem terminis traditur à D.
 Thoma cunctis locis supra citatis.
 Fundatur que eisdem fundamen-
 tis, quibus præcedentem resolu-
 tionem fundavimus: namque taliter fundamus de for-
 mali malitiam privativam, vt simul secludamus posi-
 tivam. Substractum autem malitiæ esse actum huma-
 num, utraque sententia supponit. An verò privati-
 vum importetur in recto, & positivum in obliquo,
 est quæstio logica, procedens nempe de concreto
 quolibet accidentali, quod alijs terminis solet in-
 quiri, quod sit diffinitum in diffinitione concreti ac-
 cidens

accidentalis, v. g. in diffinitione generis. Et quidem aliqui affirmant diffinitum in recto esse formam in concreto, id est formam in recto, connotantem tamen abstractum, cui inest. Ita nostrum Collegium Complutense, quæst. 5. de Genere, conclus. 3. quia nempe concretum accidentale solam formam significat: album enim solam qualitatem significat, inquit Aristoteles, & D. Thomas 1. Metaph. lect. 1. & lib. 5. lect. 9. & lib. 4. lect. 8. & in 1. dist. 18. quæst. 1. art. 2. ad 3. Alij verò satis probabiliter affirmant in recto importari abstractum ipsum, vt connotat tamen ipsam formam, cui substat. Sententia tamen media distinguit inter rectum in supponendo, & rectum in significando, & ait in supponendo importari in recto abstractum, vtpotè pro hoc supponit, & de hoc vt quod verificatur diffinitio, sicut album diffinitur, quod sit corpus habens albedinem, & genus, quod prædicatur de pluribus specie distinctis, quod competit nature, vt substat secundæ intentioni. In significando verò importari in recto formam, vtpotè hæc sola significatur, & de ea vt quo verificatur diffinitio. Pari- tère in nostro casu, quia peccatum est quoddam concretum accidentale morale; vadè de eo debemus discurre, sicut de quolibet alio concreto accidentali. Si tamen velimus aliquantulò de eo philosophare, distinguimus de peccato iuxta duplex quasi genus, sub quo comprehenditur, nempe genus mali, quod dividitur in malum culpæ, poenæ, & naturæ, & genus actus humani, quod dividitur in actum bonum, & malum, iuxta superius dicta in precedenti resolutione. Vt ergò peccatum est in genere mali, & dicitur malum culpæ,

culpæ, in recto importat ipsam malitiam privativam, & in obliquo ipsum actum humanum, cui inest, & à quo dicitur voluntarius. Vt verò est in genere actus humani, è contra in recto importat ipsum actum humanum, & in obliquo malitiam privativam, cui subest, quo modo peccatum dicitur actus humanus malus. Nec in hoc debemus amplius immorari.

OBI; CIVNTVR ; ET solvuntur argu- menta.

108

ARGUMENTA principalia sunt obiecta resolutione precedenti. Nunc specialitèr obijcies primò: ex positivo, & privativo nequit fieri vnum, nec per se, & simpliciter, nec per accidens, & secundum quid: ergò constitutum peccati non potest coalescere ex privativo, & positivo. Antecedens quoad primam partem probatur: nam vnum simpliciter, & metaphisicè non resultat, nisi ex genere, & differentia; positivum autem, & privativum nō possunt se habere vt genus, & differentia. Item vnū simpliciter phisicè non resultat, nisi ex materia, & forma; sed positivū, & privativū nō possunt se habere vt materia, & forma: ergò. Quoad secundam partem probatur: namque vnum accidentale, & secundum quid resultat ex materiali, & formali, quæ sunt entia comple-

ea in propria linea, vt album ex corpore, & albedine: cum ergò privativum, & positivum non possint sic se habere vt materiale, & formale, consequentè nec ex eo, & positivo potest resultare vnum per accidens, & secundùm quid.

109

Respondetur nos nomine constitutivi peccati non intelligere constitutivum aliquod in rigore, & propriè tale propter argumentum factum, sed intelligimus aliquid se habens ad modum constitutivi, iuxta Theologos Morales, qui actum humanum, aliàs secundùm se bonum, iudicant effici malum, & peccaminosum per carentiam rectitudinis debitæ in ordine ad regulas morum. Et quidè in eodem sensu loquimur de constitutivo peccati, in quo loquimur de constitutivo mali simpliciter. Sicut ergò auctores contrarij dicunt malum simpliciter tale constitui per privationem, pariter & nos idem dicimus de peccato. Et quidem si per privativum non potest peccatum commissionis constitui, nec pariter peccatum omissionis. Immo cum constitutivum, & distinctivum sit idem, sicut non potest constitui aliquid per privativum, nec poterit per privativum distingui; cum tamen peccatum omissionis per carentiam actus distinguatur à peccato commissionis, vt contrarij dicunt. Sed sanè hoc constitutivum, & distinctivum non est tale in rigore, sed impropiè, & lato modo. Hinc D. Thomas hic art. 6. dicit actum humanum se habere quasi materiale, & quæst. 72. art. 6. loquendo de distinctione specifica peccati commissionis, & omissionis in corpore habet. *Differunt specie, largè tamen loquendo de specie.* Nec enim, vt supra diximus ex D. Thoma, peccatum est natura; vel

vel essentia, vel aliquid de formali loquendo. Nihilominus tamen eum significamus per modum vnius voce simplici, & in communi, vt hoc nomine *peccatum*, & in particulari, vt hoc nomine *furtum*, vel *adulterium*. Et paritè eum diffinimus, & diffinierunt Sancti, præcipuè Augustinus, per actum humanum de subtractio, & privationem de formali, vt exponit D. Thomas. Nec hinc infertur peccatum constitui per formam rationis, sed per fundamentum illius: namque in estimatione morali, seu iudicio prudentum constitutivum illius est carentia ipsa per ordinem ad regulas moris, quæ proindè est fundamentum formæ rationis resultantis ex illa estimatione, vel iudicio. Hinc prædictum constitutivum explicant per nomina, quæ expressè significant, non formam rationis, sed carentiam ipsam rectitudinis, vt patet ex dictis.

110 Objicies secundò: per id constituitur peccatum in ratione peccati, per quod constituitur in ratione mali simpliciter secundum nos; sed in ratione mali simpliciter non constituitur per privativum, & positivum: ergò. Probatur minor: malum simpliciter est purum malum; sed purum malum non potest constitui per privativum, & positivum, siquidem positivum est bonum; nec enim secundum nos datur malum formaliter positivum: ergò. Respondetur: quod malum simpliciter est idem, ac malum essentialiter, sicut quælibet res dicitur simpliciter talis ex forma constitutiva illius. Forma autem, vel quasi forma peccati commissionis est sola privatio, & sic ex hac dicitur malum simpliciter, quia privatio simpliciter mala est, quamvis de materiali, seu subtractivè aliquod

quod importet bonum. Vndè potest distingui illa maior: malum simpliciter est purum malum de formali, concedo: de materiali, nego.

111 Obijcies tertio: ex resolutione sequitur habitum vitiosum constitui per privationem virtutis sibi oppositæ, quod tamen non est dicendum, quia constituitur per aliquid de prædicamento qualitatis. Sed patet ex dictis in tertio fundamento, quod habitus vitiosus secundum id, quod habet positivæ entitatis, est de prædicamento qualitatis, & prout sic pariter dicitur ordinem, & tendentiam habitualement ad actum peccaminosum pro materiali, & subtractivè consideratum. De formali tamen habitus vitiosus constituitur per privationem oppositæ virtutis, sicut & actus peccaminosus per privationem actus illius.

112 Obijcies quarto: si peccatum commissionis de formali constituitur per malitiam privativam, sequitur peccatum avaritiæ, & prodigalitati esse eiusdem speciei; hoc est falsum: ergò. Probatur sequela: namque privatio in utroque peccato est eiusdem speciei: ergò & ipsa peccata sunt eiusdem speciei. Consequentia patet: namque ut supra diximus, privationes distinguuntur specie per formas, quibus privant, à forma, qua privat illud duplex peccatum, est eiusdem speciei, nempe rectitudo liberalitatis: ergò.

113 Sed in primis hoc argumentum probat, quod illæ privationes inter se non differunt specie, etiam si peccata specificè non constituent, sed resultantèr se habeant ad illorum constitutiva. Cum tamen si semel est verum peccata specificè distingui, privationes ex eis resultantes non possunt non specie dis-

tungi, sicut & proprietates dimanātes ab essentia specie distincta specie distingūtur. Deindè omīssis alijs solutionibus respondetur: quod privationes, nedū distinguntur specie ex formis, quibus privant, sed etiam ex diverso modo privandi. Undè licet forma, qua privant, sit eiusdem speciei, possunt ex diverso modo privandi specie distingui. Licet ergò rectitudo liberalitatis, qua privant avaritia, & prodigalitas, sit eiusdem speciei, avaritia tamen specie distinguitur à prodigalitate, quia prodigalitas privat illa rectitudine per excessum, & avaritia per defectum. Ita D. Thomas 1. 2. quæst. 72. art. 8. Propterea que virtus liberalitatis dicitur consistere in medio. Hoc enim modo timor, & audacia distinguntur specie, quamvis privent eadem rectitudine fortitudinis, & paritèr præsumptio, & pusillanimitas, quæ privant eadem rectitudine magnanimitatis. Ità etiam D. Thomas 2. 2. q. 125. & 127. & 131. art. 2. & ponitur exemplum in naturalibus: namque circa eundem terminum possunt dari motus specie diversi, solùm ex diverso modo tendendi, vt est motus sursum, & deorsum circa eundem locum aeris.

114 Obijcies quintò: ex nostra resolutione sequitur peccatum commissionis, & omissionis formaliter non distingui; hoc est falsum: ergò. Probatur maior: namque peccatum omissionis etiam de formali importat solam privationem rectitudinis debite: ergò. Pro hoc argumento notetur locus D. Thomæ supra ad Anibaldum, quæst. vnica, art. 8. vbi sic habet: *Dicendum, quod sicut dictum est, malum culpa consistit in hoc, quod creatura rationalis destituitur bono proprie operationis, cuius est dominus. Et peccatum consti-*
tuit

atur per privationem rectitudinis debitæ. Nunc at-
 de ad distinctionem inter peccatum omissionis, & cõ-
 missionis: Hoc autem bono potest destitui dupliciter, vno
 modo, quia operatio debita totaliter tollitur, & sic est peccar-
 tum omissionis: alio modo, quia operatio debita bonitate
 privatur, & hoc est peccatum commissionis. Ac si diceret:
 utrumque peccatum constituitur per privationem rec-
 titudinis debitæ, sed peccatum omissionis per privatio-
 nem rectitudinis, quæ est totalis destitutio operationis
 debitæ, peccatum verò commissionis per privationem
 rectitudinis, quæ est solum destitutio bonitatis debitæ
 operationi.

115

Tandem obijcies: ex nostra reso-
 lutione sequi omnia peccata esse paria; hoc non est di-
 cendum: ergo. Probatum sequela: namque privatio nõ
 suscipit magis, & minus: si ergo omnia peccata consti-
 tuuntur per privationem, omnia erunt paria, nec vnum
 erit gravius altero. Sed D. Thomas 1. 2. q. 73. art. 2.
 ubi hoc ex professo examinat, ait, hoc esse argumen-
 tum Stoicorum, qui considerabant peccatum ex parte
 privationis, prout scilicet est recessus à ratione. Unde
 simpliciter æstimantes, quod nulla privatio suscipit ma-
 gis, & minus, posuerunt omnia peccata esse paria. Cui
 D. Thomas respondet distinguendo duplicis privatio-
 nis genus: alia enim est privatio in facto esse, sicut mors
 est privatio vitæ, & tenebræ sunt privatio luminis. Et
 tales privationes non recipiunt magis, & minus, quia
 nihil residuum est de habitu opposito. Alia autem est
 privatio in fieri, quæ aliquid retinet de habitu opposito,
 sicut ægrotudo, quæ privat debita commensuratione
 humorum, ita tamen, quod aliquid eius remaneat, alio-

quin non remaneret animal vivum. Huiusmodi autem privationes recipiunt magis, & minus ex parte eius, quod remanet: multum enim refert ad ægritudinem, utrum plus, vel minus à debita commensuratione humorum recedat. Idem ergò ait dicendum esse de vitijs, & peccatis: *Sic enim privant debita commensuratione variationis, ut non totaliter ordo rationis tollatur, alioquin malum, si sit integrum, destruit se ipsum: non enim posset manere substantia actus, vel affectus agentis, nisi aliquid remaneret de ordine rationis. Et ideò multum interst ad gravitatem peccati, utrum plus, vel minus recedatur à rectitudine rationis. Et secundum hoc dicendum est, quod non omnia peccata sunt paria. Hæc D. Thomas, ubi ad nostrum propositum notentur illa verba: non enim posset manere substantia actus, vel affectus agentis. Ubi loquitur de affectu, seu actu humano, qui subtractivè importatur in peccato; hic enim remanet, & non ad malum, ut malum, sed ad bonum utile, & delectabile propositum practicè per rationem, qui prout sic non est malum, sed bonum: non ergò illa privatio privat omnimodis commensuratione rationis, & sic licet sit privatio, ex cuius adiunctione peccatum constituitur, est tamen privatio in fieri, proinde que potens suscipere magis, & minus penes maiorem, vel minorem recessum à ratione, seu penes hoc, quod est privare magis, vel minus de commensuratione debita rationis.*

* * *

DUBIUM IV.

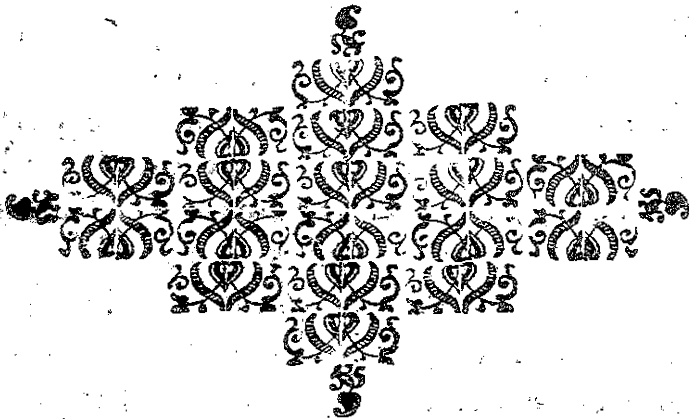
QVOD SIT CONSTITV-
 tivum peccati habitualis
 personalis.

EGIMVS iam de constitutivo peccati actualis. Restat nunc pro pleniori intelligentia agere de constitutivo peccati habitualis, hoc quidem est, à quo homo denominatur peccatum, cum antea esset, & denominaretur peccans, vnde & transacto actu peccati, in illa denominatione perseverat. Circa quod dubium auctores molestè, prolixè, & indefinitè procedunt. Nos tamen studebimus brevitate, & claritate difficultates omnes hie concurrentes resolvere. Et quidem relictis pluribus opinionibus ab scholis iam reiectis, vel quia erroneis, vel quia hæreticis, vel quia vix habent probabilitatem aliquam, opiniones magis, vel minus, quæ in hoc tempore versantur, reducuntur ad duas, primò aliqui dicunt peccatum habituale constitui per aliquid positivum, inter quos est disidium, dùm aliqui eum conf-

constituunt in positivo, quod est qualitas morbida; alij verò in positivo, quod est maior intensio potentiarum; alij autem in positivo, quod est reatus ad pœnam; alij verò in positivo, quod est habitus ex actuali peccato acquisitus; alij verò in positivo, quod est peccatum actuale, ut moraliter permanens. Ab opposito alij dicunt prædictum peccatum consistere in privativo. Inter quos etiam est diffidium, dum aliqui dicunt illam privationem esse carentiam conformitatis debitæ rationi, & legi; alij autem esse privationem voluntariam gratiæ. Quibus omnibus modis dicendi sequentibus resolutionibus respondeo,

vndè sit.

* * *



RESOLVTIO I.

PECCATVM HABITVALE

le non consistit in positivo,
quod est qualitas
morbida.

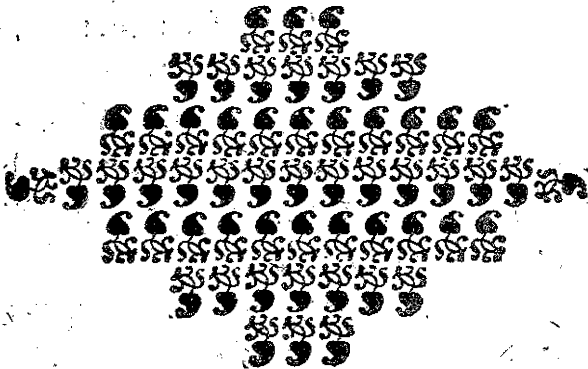
2

A

LIQUI auctores constituunt peccatum habituale in quadam morbida qualitate spiritali residente in anima, & loquendo de peccato ha-

bituali originali superaddunt aliam materialem afficientem immediate ipsum corpus, vel illius potentias, quam dicunt provenisse in Adamo ex pomo verito, tãquam ex venenoso cibo, vel ex flatu serpentis venenosi. Itã Gregorius de Arimino, quam sententiam iuxta Patres Salmanticenses tuentur Henricus, Gabriel, Ochamus, Ricardus, Estius, Guillelmus, Parisiensis, & Antisiodorensis, Almanus, Holcot, & alij. Et quidquid sit de qualitate illa materiali afficiente corpus, quã solum posset peccatum habituale originale committi propter circumstantias relatas, loquendo de qualitate illa morbida spiritali afficiente immediatè animam,

nam, quæ communis ponitur pro omni peccato habituali etiam personali, non aliter repellitur, nisi infringendo illius fundamentum, quod totum situm est in Divo Aug. lib. 1. de Nuptijs, ubi de concupiscencia loquens dicit esse *affectionem quandam male qualitatis, sicut languor*. Et lib. 6. contra Iulianum, libidinem vocat *vitium animi*, quod sonat qualitatem positivam. Sed patet ineptè per qualitatem, languorem, vel vitium intelligi qualitatem animæ superadditam; nec enim hucusque apud Theologos nominata est qualitas residens immediatè in anima præter gratiam. Undè illa qualitas ad summum possèt immediatè residere in potentijs. Quod si usque ad potentias sensitivas extenditur, iam non spiritualis, sed corporea est. Ac tandèm iuxta consuetum modum loquendi, quidquid habitualitè permanet separabile ab animæ, & per gratiam sanabile, dicitur qualitas, sicut & dicitur prædicari in quale: ergò ex prædictis testimonijs. Aug. non infertur peccatum habituale in aliquo positivo consistere.



RESOLVTIO II.

NEC PECCATVM HABITUALE consistit in positivo, quod est maior intensio potentiarum.

EST contra Iacobum Naclantum, qui constituit peccatum habituale in positivo, non quod sit habitus, vel dispositio entitativè distincta, & superaddita potentijs, sed quod est maior intensio ipsarum potentiarum, ratione cuius naturalis rerum inclinatio effecta præternaturalis, efficacius, & vehementius inclinatur ad bona sensibilia præter ordinem rationis, quam inclinaret in statum naturæ puræ, & dicitur infirmitas, qua ægrotat natura lapsa, sicut febris est ipse calor naturalis factus præternaturalis ratione maioris vehementiæ, & intensiōnis, cuius causa est peccatum actuale, quatenus ratione illius corpus hominis manet distemperatum, ad cuius distemperamentum sequitur effectus ille in potentijs. Ità ad illa verba Rom. 5, *Non ergò regnet peccatum.*

4

Qui modus dicendi licet appariens-
 tiam aliquam videatur habere loquendo de peccato
 habituali originali ad salvandum modū, quo transfun-
 ditur in nobis; attamen in nostro casu evidentèr con-
 futatur: quia naturalis inclinatio ipsarum potentiarum
 non differt ab ipsis potentijs; istę enim non aliud super-
 addunt naturę præter prædictam proximam inclina-
 tionem, quam natura radicalitèr continet; potentię autē
 ipse ex primęva, & radicali earum dimanatione acci-
 piunt totalem inclinationem, sicut & vitam, quam ha-
 bere possunt erga proprium obiectum, nec hæc inclina-
 tio intensibilis, seu remissibilis est: utpotè naturalis,
 & tota in dimanatione consistens. Quod si maior in-
 tensio, seu vehementior inclinatio experitur in natura
 post peccatum mortale ad bona sensibilia præter ordi-
 nem rationis; hæc utique non provenit, nisi à qualita-
 te in ea producta vi unius actus, vel plurium, ratione
 cuius natura, vel potentia magis, vel minus; id est mo-
 bilitèr, vel immobilitèr constituitur promptior ad con-
 similes actus perficiendos. Quod non est inclinatio-
 nem naturalem, præternaturalem effici, sed ipsa incli-
 natione naturali in sua vi permanente, per accidens, seu
 accidentalitèr intendi per dispositionem, seu habitum
 vitiosum superadditum. Immo, quis dicat potentias
 sensitivas, ante quam habitus vitiosos acquirant, ferri
 in sua obiecta minori impetu, quam in statu purę na-
 turę? In statu enim purę naturę haberet homo equale;
 & perfectum temperamentum, quod modo habet: ut-
 potè ex eadem materia, & forma, & ex eisdem contra-
 tijs naturalitèr compositus.

5

Ac tandèm exemplum de calore fe-
 bris

bris hoc confirmat : quia iste non est ipsa potentia, sed quaedam passibilis qualitas, quæ proinde potest intendi, & variationem permittere. Et quia prædicta sententia totam vim ponit in illa maiori propensione ad malum, & maiori difficultate ad bonum, quod videtur non posse non provenire ex aliquo positivo, hæc sententia etiam impugnatur, ex quo ut illa propensio maior ad malum, vel maior difficultas ad bonum eveniat post peccatum actuale, sufficit privatio gratiæ, quo in casu potentiæ freno rationis destitutæ carent modo, & mensura ipsis à ratione præscripta, cuius defectu facillimè dilabuntur in mala, sicut reluctantur bona. Cuius ponitur exemplum in morte corporali : corpus enim humanum ex se non erat incorruptibile, sed ratione iustitiæ originalis, qua proinde corrupta corruptioni mansit subiectum sine alia causa. Pariter ergo appetitus sensitivus ex se non est rationi subiectus, sed hoc ei provenit ex gratia, qua proinde per peccatum expulsa, remanet veluti suæ redditus nature, ut possit magis, vel minus contra rationem

tendere.

OBI; CIVNTVR ; ET

solvuntur argu- menta.

6 **S**ED contra hanc doctrinam obijcit prædictus auctor Concilium Trident. sess. 5. de Peccato originali, ubi ait. *Totum Adam secundum corpus, & secundum animam fuisse per peccatum in deterius commutatum; hæc autem commutatio in potentijs non fit per additionem qualitatis: ergò per maiorem earum intensiõnem. Confirmatur primò ex D. Thoma hic q. 72. art. 1. ubi inclinationem appetitus ad malum appellat languorem natura; languor autem non caulatur, nisi in quantum, quod est in homine naturale, efficitur præternaturale ratione alicuius indebitæ intensiõnis: ergò. Confirmatur secundò: nam iuxta commune Theologorum axioma, homo per peccatum nedum expoliatur donis gratuitis, verum & vulneratur in naturalibus: hoc autem vulnus non potest consistere in amissione alicuius potentiæ: ergò in ratione maioris intensiõnis illius: nimirum irascibilis, vel concupiscibilis, quæ post peccatum vehementius inclinant ad bona sensibilia.*

7 Ad argumētum negatur consequentia: namque ad illam commutationem secundum corpus, & animam sufficit privatio iustitiæ originalis, seu

gratiæ, quæ nedùm reificabat animam se ipsa immediate, sed etiam potentias etiam sensitivas medijs virtutibus ab ea dimanantibus. Ad primam confirmationem pariter respondetur, quod ut peccatum dicatur languor naturæ, sufficit esse privationem gratiæ: namque homo per gratiam, vel iustitiam originalem erat integræ valitudinis, qua proinde amissa sine additione aliqua redditur eger, seu debilis, & infirmus. Ad secundam confirmationem respondetur, quod prædictum vulnus in naturalibus, nec provenit ex defectu potentiae, nec ex maiori intensioe illius, sed ex impedimento, quod homo appossuit per peccatum, ratione cuius homo iam obnubilatus, caret recta ratione, qua roboratus antea procedebat contra prædicta bona sensibilia.

8 Tandem addit exemplum Anselmi, lib. de Conceptu virginali, cap. 5. ubi comparat appetitum sensitivum destitutum iustitia originali cum fera, quæ prius erat vincita, & postea ruptis vinculis ferocius sævit, quod videtur non posse fieri, nisi appetitui nova intensio superaddatur. Sed quid aliud hoc convincit, nisi quod sicut fera ruptis vinculis operatur secundum suam naturalem feritatem, ita appetitus sensitivus soluto vinculo iustitiæ originalis, seu gratiæ, quo à malo compescebatur, tendit in illud sine fræno, & moderamine rationis.

RESOLVTIO III.

NEC CONSISTIT PEC-
 catum habituale in positivo,
 quod est habitus acquisitus
 per peccatum
 actuale.

9 **E**ST contra Zumel, Nuño, Gregorium
 Martinez, & alios. Eam tamen te-
 nent cæteri Theologi, inter quos
 Mag. Coquecius, lib. 9. de Gra-
 tia, disp. 9. cap. 5. fol. 698. ait: quod oppositum cū
 clarissima Sancti Thomæ doctrina pugnat. Et fol. se-
 quenti docet sententiam oppositam esse fictitiam, &
 quod nequit esse vera, aut verisimilis. Et fundatur pri-
 mō ex D. Thomæ hic q. 86. art. 1. vbi inquit, vtrum
 peccatum causet maculam aliquam in anima, & respō-
 det affirmativè, ponit que tertium argumentum in con-
 tra sic: si peccatum maculam causat, aut macula illa est
 aliquid positivè, aut est privatio pura; si sit aliquid po-
 sitivè, non potest esse, nisi dispositio, vel habitus, nihil
 enim

enim aliud videtur ex actu causari. Dispositio autem, & habitus non est: contingit enim remota dispositione, vel habitu adhuc remanere maculam, ut patet in eo, qui peccavit mortalitèr prodigalitate, & postea tranſmutatur peccando in habitum vicij oppositi: non ergò macula ponit aliquid positivè in anima. Cui argumento respondet D. Thomas concedendo assumptum: nempe, *quod macula non est aliquid positivè in anima, nec significat privationem solam, sed significat privationem quandam nictoris anime in ordine ad suam causam, quæ est peccatum.* Nec in præſenti facio vim in verbo, quod per maculam intelligit D. Thomas peccatum habituale, de quo in vltima resolutione. Sed in eo, quod D. Thomas convincitur ad asserendum maculam non esse dispositionem, vel habitum, quia remota dispositione, vel habitu remanet macula. Vndè sic à ratione prinò fundatur nostra resolutio: peccatum habituale non potest consistere in eo, quo ablato remanet ipsum peccatum habituale; àt remoto habitu acquisito per peccatum mortale, remanet peccatum habituale: ergò. Maior patet ex terminis, minor probatur: remoto habitu acquisito per peccatum mortale actuale remanet macula ex illo causata: ergò & peccatum ipsum habituale. Antecedens constat exemplo D. Thomæ in eo, qui ex peccato prodigalitatæ acquirit habitum prodigalitatæ, quo non remisso per actus contrarios acquireret habitum avaritiæ; tunc quidè habitum prodigalitatæ remoto, remaneret macula ex peccato actuale prodigalitatæ inducta. Conſequentia verò probatur; nam quidquid sit, àn peccatum habituale in macula cõſiſtat, hoc est certum apud omnes, quod macula nō est, cum

non est peccatum habituale, quod & expresse tradit D. Thomas art. 2. sequenti: *Quia macula importat quendam defectum nitoris propter recessum à lumine rationis, vel divina legis, & ideo quandiu homo manet extra huiusmodi lumen, manet in eo macula peccati; sed postquam reddit ad lumen rationis, & ad lumen divinum, quod fit per gratiam, tunc macula cessat.* Hec ibi.

IO

Quod & confirmat D. Thom. in 4. dist. 18. q. 1. art. 2. ubi etiam inquit; vtrum macula aliquid positivè in anima sit, & in argumento sed contra, sic probat partem negativam: *ex peccato non remanet positivè aliquid in anima, nisi dispositio, vel habitus, quæ sequuntur peccatum ex parte actus, ex quo aliquid ponit, sed macula non est dispositio ex actu causata, nec habitus, quod patet ex hoc: quod dispositio, & habitus possunt sine gratia destrui per contrariam consuetudinem; macula autem sine gratia non aufertur: macula ergò non ponit positivè aliquid in anima.* Quibus licet intendat probare maculam nò esse dispositionem, vel habitum, paritèr probat, nec peccatum habituale esse dispositionem, vel habitum: namque non solum macula sine gratia non aufertur, verum nec peccatum habituale, saltem de facto; at dispositio, & habitus possunt sine gratia destrui, & de facto destruuntur per contrariam consuetudinem: ergò peccatum habituale, nec est dispositio, nec habitus.

II

Deindè non minus vrgenter fundatur ratione nostra resolutio: namque si peccatum habituale consisteret in habitu acquisito ex peccato actuali, ille habitus esset non alter, quàm habitus vitiosus; sed peccatum habituale nequit consistere in habitu vitioso; ergò non potest consistere in habitu acquisito ex peccato

Acto actuali. Consequencia patet, maior etiam est vera, namque ex actu difformi rationi non potest alter habitus acquiri, quam habitus vitiosus, sicut nec ex actu conformi rationi potest alter habitus acquiri, quam habitus virtutis. Minor verò, in qua est difficultas, probatur: namque habitus vitiosus propterea sic dicitur, quia procedit ex pluribus actibus rationi dissonis; ac peccatum habituale ex solo vno actu rationi dissono procedit: ergo peccatum habituale nequit consistere in habitu vitioso. Maior est nota ex terminis, neque enim denominatur quis vitiosus in aliqua materia, sicut nec virtuosus, nisi ex consuetudine, seu frequentatione actuum circa illam. Maior etiam est de fide: nempe quod vnicò actu furti, vel adulterij peccatum habituale generatur.

12

Dices D. Thomam locis citatis expressè habere ex actu peccati remanere dispositionem, vel habitum: ergo vel per vnum actum peccati generatur habitus vitiosus, vel præter habitum vitiosum datur alius habitus acquisitus rationi difformis, in quo possit peccatum habituale consistere. Quod & videtur expressè tradi à D. Thoma, q. 24. de Verit. art. 12. ubi sic habet: *Homò, quò est in peccato mortali habitualitèr peccato inheret, quamvis enim non semper habeat habitum vitij, quia ex vno actu luxurie habitus non generatur, voluntas tamen peccantis ad delictò incommutabili bono, bono commutabili, quasi sint adhesus: & huiusmodi adhesionis vis, & inclinatio in ea manet, quousque iterato bono incommutabili quasi sint inheret.* Et D. Thomas præter habitum vitiosum, qui generari non potest, nisi ex pluribus actibus, constituit in voluntate peccantis alium habitum,

consistentem in vi quadam, seu inclinatione ad bonum commutabile, ratione cuius ei quasi fini adheret.

13 Sed respondetur, quod in locis supra citatis non intendit ex vno actu peccati generari habitum aliquem, sed vel omittit, quia adhuc salvatur in eo maculam consistere non posse, ut potè illo corrupto macula remaneret, vel per actum peccati intelligit actum frequentatum, seu repetitum; ut patet ex eo, quod ait prædictum habitum posse destitui per contrariam consuetudinem sine gratia, secus verò maculam. Ad locum autem nuper citatum respondetur oppositum colligi: namque postquam ait hominem, qui peccat habitualitèr, inherere peccato, quamvis non habeat habitum vitiosum, reddit rationem: quia ex vno actu non generatur habitus; non enim ait: quia ex vno actu non generatur habitus vitiosus, sed quia ex vno actu non generatur habitus, planè affirmans, quod ex vno actu nullus habitus in voluntate generari potest: immò, quod idem sit habitum generari ex actibus rationi consonis, ac habitum vitiosum generari. Nego ergò stando prædictæ doctrinæ illam vim, & inclinationem, quam D. Thomas constituit in voluntate peccantis, ratione cuius inheret bono commutabili vt fini, esse habitum acquisitum, & superadditum ipsi voluntati. Sed vt ipse D. Thom. se explicat: non est aliud præter ipsam voluntatem peccantis adiuncta privatione gratiæ, quàm privationem intelligit per derelictionem boni incommutabilis, vt denotant illa verba: *Voluntas tamen peccantis derelicto incommutabili bono, bono commutabili, quasi sint adheret.* Quæ non aliud explicant, quam voluntatem peccantis per privationem gratiæ: id est

derese

derelictionem summi boni remanere ab eo, at eam id est obnubilatam, & impeditam, ut influxum gratiæ in sensu composito recipiat, quousque iterato bono incommutabili, quasi fini inhereat, hoc est per gratiam, & charitatem, quæ sunt vltima verba D. Thomæ, de quo latè in vltima resolutione.

14. Ex ex his impugnantur variæ evasiones contrariorum. Dicunt enim aliqui peccatum mortale, ex quo est aversio à Deo, ut vltimo fine, habere quandam virtualem, & veluti quasi substantialem intensionem, eam que proximam, ratione cuius convertit voluntatem ad creaturam per habitum positivum, diligendo illam appetitivè super omnia. Quæ admodum in aliquorum Thomistarum sententia, quilibet actus charitatis, eo quod est conversio in Deum, ut in vltimum finem, & dilectio eius super omnia habet ex vi suæ essentiæ sufficientem efficaciam ad producendum in potentijs liberis quandam modum positivum, per quem manent habitualitè in finem illum conversæ.

15. Sed hæc evasio non distinguit inter intensionem actus ex parte obiecti, & intensionem illius ex parte subiecti. Ad generandum vnum habitum conducit intentio ex parte subiecti, & non sufficient intentio ex parte obiecti: habitus enim ex natura sua est difficile mobilis à subiecto, ac proinde oportet firmitè illi inherere; non sic autem inheret, dum actus non reperitur, sed frequentatur. Hinc per vnum actum temperantiæ quamvis intensum non generatur habitus temperantiæ, sed sola dispositio, quia per illum dum non multiplicatur, qualitas producta non inheret fir-

mitèr, & immobilitèr subiecto. Peccatum ergò mortale, quamvis intensum qualibet intensiōe ex parte obiecti: ut potè constituens vltimum finem in creatura, eam que apertians super omnia, non est sufficiens generare habitum, si semel ei deest intensio ex parte subiecti, quæ eo ipso deest, cum deficit repetitio illius. Ad exemplum autem charitatis admissio illo modo, negamus eum produci per actum charitatis; hic enim solum dispositivè se habet; sed talis modus duntaxat causatur à Deo mediante gratia, vndè ab hac procedit dimanativè, sicut ceteræ virtutes infusæ. Immò dato, quod producat à charitate, non urget paritas: quippe actus charitatis cum procedat ex viribus gratiæ, seu ex speciali Dei motione, non potest non ex parte subiecti excedere vires cuiuslibet peccati mortalis, vnde se patet.

16

Noster tamen Gregorius Martinez distinguit duplex genus qualitarum: aliud perfectarum, & aliud imperfectarum: illæ sicut propriam habent existentiam, exposcunt propriam actionem, qua producantur; aliæ verò, sicut ad existentiam subiecti coexistunt, nec propriam actionem ad sui existentiam exigunt, sed comproducentur ad productionem subiecti, vel alterius extremi, sicut sufficit productio albi, ut consurgat relatio similitudinis cum alio albo. Sed in primis habitus ille positivus, in quo peccatum habituale consisteret, non esset qualitas imperfecta, seu modalis, sed perfecta, ut potè opposita gratiæ, cum ea que impossibilis, habens que vires sufficientes ad eam expellendam immediatè, & per se ipsum, ut patet ex dicendis de Iustificatione, dubio primo, est

que

que sententia communis Thomistarum. Immo si habitus vitiosus perfecta qualitas est, quanto melius peccatum mortale habituale? At tandem doctrina illa vera est de accidenti, seu qualitate contenta virtualiter in fundamento, quæ ut resultet, duntaxat indiget extrinseco connotato, ut patet ex exemplo apposito. Quæ doctrina locum non tenet in presenti, nec est assignare connotatum aliquod, ad cuius positionem resultet peccatum habituale ex ipso peccato actuali, quod præcisè potest designari tanquam fundamentum illius.

17 Tandem dices cum alijs nostram rationem convicere de habitu, qui est qualitas phisica, quæ proindè requirit in causa efficiente virtutem, & continentiam phisicam, non autem de habitu solum morali, huiusmodi est peccatum habituale: namque hic habitus est duntaxat quædam moralis dissonantia ad legem, vel quædam moralis conversio ad bonum commutabile, sicut ad finem ultimum, & aversio à Deo. Ad huiusmodi autem habitum sufficit ex parte principij virtus, seu continentia solum moralis. Sed hæc evasio impugnatur ex terminis: namque vel illa dissonantia, vel conversio, moralis importat realitatem aliquam veram intrinsicè immutantem subiectum, vel importat duntaxat extrinsecam denominationem ei provenientem ab intellectu appetente? Si primum? Semper subsistit nostrum fundamentum: namque sicut ille habitus verè aliquid intrinsicum est, non potest non habere veram, & realem causam efficientem, in qua verè, & realitèr contineatur, quæ nec est, nec

potest esse peccatum actuale. Si secundum? Vel peccatum habituale constituitur per illam denominationem extrinsecam, vel per formam rationis ex ea resultantem, vel per fundamentum, quod præstat ut appetitur, seu æstimeretur tanquam quid positivum, seu tanquam habitus, quod est esse moraliter reale intrinsicum? Primum est falsum præcipuè in sententia Thomistarum. Secundum est constituere peccatum habituale in aliquo privativo, namque sola privatio gratiæ est, quæ potest præbere fundamentum ad prædictam appetitionem, nec est assignare aliud, nisi sit physice intrinsicè positivum, quod causam efficientem veram, & physicam subterfugere non potest.

18 Tandem fundatur nostra resolutio tertio non minus vrgenter: repugnante effectu formali habitus, non potest non repugnare habitus; sed effectus formalis habitus positivi peccaminosi repugnat ergò. Probatur minor effectus formalis illius habitus esset conversio habitualis ad bonum commutabile, vel ad ultimum finem; at talis habitualis conversio repugnat: ergò. Probatur minor: ubi repugnat subiectum immediatum talis effectus formalis, repugnat prædictus effectus formalis; at repugnat subiectum immediatum prædictæ conversionis habitualis: ergò. Probatur minor: tale subiectum, neque potest esse anima, neque voluntas: ergò repugnat. Probatur antecedens: & quidem quoad primam partem videtur nota: namque sicut anima non est immediate actualiter operativa, sic nec est immediate habitualiter operativa. Hinc habitus solum resident in potentijs, & gratia, quæ immediate afficit animam, se habet

habet per se per modum naturæ in ordine supernaturali, in quo etiam radicaliter solum operationes supernaturales elicit. Quoad secundam verò partem, in qua est difficultas, præter dicta probatur: implicat voluntatem immediatè habitualitèr converti in bonum commutabile, ut in ultimum finem, quin se totalitèr subijciat, & subordinetur prædicto ultimo fini; àt hoc est impossibile; ergò. Maior patet ex terminis, minor probatur, si voluntas totalitèr subijciatur, seu subordinetur prædicto ultimo fini, eo ipso habitus ille esset superior ipsa voluntate; hæc enim totalis subiectio non potest non provenire à potentiore; àt prædictus habitus non potest esse superior, seu potentior ipsa voluntate: ergò. Maior constat evidentèr ex exemplo habitus charitatis, qui ex eo habet voluntatem subijcere, & subordinare Deo, ut ultimo fini, quia superior, & potentior est ipsa voluntate, quod habet, ex quo participatio est divinæ voluntatis. Minor probatur: namque prædictus habitus, seu habitualis conversio in illum ultimum finem esset effectus ipsius voluntatis creatæ, nec enim esset effectus voluntatis increatæ: immò non esset effectus univocus, sed æquivocus: ergò non posset non esse inferior voluntate ipsa creata. Et ex hoc patet disparitas inter præsentem habitum, & alios habitus per nostros actus acquisitos; per istos enim voluntas non totalitèr subijcitur, vel subordinatur in ordine ad obiecta, circa quæ versantur, & ita non oportet eos esse superiores, & potentiores voluntate, cuius sunt effectus; unde ipsa voluntas propria vi, & virtute potest eos à se abijcere, & expellere contrarijs actibus. In nostro autem casu cum attingant bonum commutabile ut finem ultimum, &

super

super omnia amatum, ei se subiceret totaliter, & adæ-
quate, nec posset proprijs viribus habitum illum à se
abijcere, vel expellere, quamvis actus contrarios fre-
quentaret, quod clarissimè constat ex supra allegatis,
& infra allegandis locis D. Thomæ.

OBIJCIUNTUR, ET

solvuntur argu-
menta.

19 **S**ED contra nostram resolutionem ob-
ijcies primò ex D. Thoma, q. 113.
art. 1. ubi postquam distinguit de
Iustificatione, quæ procedit de pri-
vatione ad formam sine peccato præexistenti, & dici-
tur iustificatio per modum simplicis generationis, qua-
lis fuit in Adamo ante peccatum, sic subdit: *Alio autem
modo potest fieri huiusmodi iustitia, secundum rationem mo-
tus, qui est de contrario in contrarium, & secundum hanc ius-
tificatio importat transmutationem de statu iniustitiæ ad sta-
tum iustitiæ.* Cum ergò iustificatio hæc sit motus à pec-
cato habituali ad gratiam, peccatum habituale secun-
dum D. Thomam non est privatio, aliàs esset iustifica-
tio per modum simplicis generationis, ut fuit in Ada-
mo, sed est quid positivum, ratione cuius gratiæ non
solum privativè, sed etiam contrariè opponitur.

20 Sed relictis alijs interpretationi-
bus

bus, de quibus latè Patres Salmanticenses loquendo de peccato originali, dico, quod D. Thomas dùm distinguit inter iustificationem, quæ procedit de privatione ad gratiam, per idem intelligit privationem, ac privationem gratiæ non voluntariam, utpotè non inductam per peccatum. Vndè cum postea addit aliam esse iustificationem, quæ secundùm rationem motus de contrario in contrarium procedit, per contrarium ex parte termini à quo intelligit, non quamlibet privationem, sed privationem voluntariam: utpotè inductam ex peccato actuali præexistenti, quæ quia voluntaria est, se habet ad modum positivi, & dicitur cōtraria contrarietate largè sumpta: id est ut cōtraponitur privationi nō voluntariæ, in qua nihil importatur per modum positivi.

21

Sed contra hanc interpretationem obijcies verba D. Thomæ q. 28. de Verit. art. 6. ubi post alia expressè habet: *Pater igitur, quod se culpa non est aliquid positivè, idem est infusio gratiæ, & remissio culpæ secundum rem; secundum rationem verò non idem. Si autem culpa aliquid ponit, non secundum rationem, sed re, est aliud remissio culpæ, & infusio gratiæ, si considerentur ut mutationes. Culpa autem aliquid ponit, & non solum absentiam gratiæ, &c.* Quid clarius? Sed pro interpretatione notentur verba sequentia, quæ sunt huiusmodi: *Absentia enim gratiæ secundum se considerata habet tantum rationem pænæ, non autem rationem culpæ, nisi secundum quod relinquitur ex actu voluntario procedente, sicut tenebra non habet rationem umbræ, nisi secundum quod relinquitur ex interpositione corporis opaci. Sicut ergo ablatio umbræ non solum importat remotionem tenebræ, sed remotionem corporis impediētis; ita remissio culpæ non solum im-*

portat ablationem absentia gratia, sed ablationem impedi-
 menti gratia, quod erat ex actu peccati precedenti, non ut
 actus ille non fuerit, quia hoc impossibile est, sed ut prop-
 ter illum influxus gratia non impediatur, &c. Ex quibus
 patet D. Thomam distinguere inter absentiam gratia
 secundum se, & quatenus voluntaria est: id est ut induc-
 ta ex actu voluntario precedenti, & hoc modo ait ha-
 bere rationem culpe, quae est nostra resolutio, & po-
 nit exemplum in absentia lucis, quae potest considerari
 secundum se, quo modo dicitur tenebra, & ut est um-
 bra, quo modo addit corpus opacum eam impediens: er-
 go secundum D. Thomam sicut umbra supra absentiam lucis
 non aliud addit, praeter impedimentum, ex quo fuit causata,
 pariter peccatum supra carentiam gratiae nihil aliud addit pre-
 ter actum peccati praecedentem impeditivum influxus gratiae.
 Hoc ergo solum intendit D. Thomam cum ait, quod culpa ali-
 quid ponit praeter absentiam gratiae: nempe voluntarietatem
 illius, quatenus inducta fuit ex actu voluntario praede-
 denti, qui quamvis transierit, semper permanet impe-
 dimentum ex illo ortum ad influxum gratiae. Hinc recte
 D. Thomas concludit, quod si culpa non est aliquid
 positivum, idem est infusio gratiae, & remissio culpae se-
 cundum rem, quia in eo casu sola erit ablatio absentiae
 gratiae; e contra vero si culpa sit aliquid positivum, quia
 tunc erit, & ablatio absentiae gratiae; & ablatio impe-
 dimentum respectu influxus gratiae: sicut si umbra non ad-
 deret ad tenebram corpus interpositum, eadem muta-
 tio esset ablatio tenebrae, & ablatio umbrae.

22. Secundum obijcies commune argu-
 mentum de peccatore, qui post peccatum actuale, nedum
 manet averfus a Deo, sed etiam conversus ad bonum.

Dubium IV.

675

commutabile: cum ergò conversio ad bonum commutabile fit quid positivum, consequenter per peccatum actuale in peccatore relinquatur aliquid positivum: nempe conversio positiva habitualis, quæ proinde non potest non esse habitus positivus ex peccato actuali acquisitus. Tota difficultas consistit in maiori, & probatur: namque implicat ex terminis aversio a Deo sine conversione ad bonum commutabile: si ergò homo post peccatum actuale manet aversus a Deo, non potest non manere conversus ad bonum commutabile. Consequentia videtur bona, & antecedens probatur: namque aversio a Deo ortum habet ex conversione ad bonum commutabile ut ad ultimum finem, qua ratione in exercitio, seu actualiter avertitur a Deo, quia actualiter ad bonum commutabile convertitur, ut in ultimum finem: id est sine subordinatione ad Deum: si ergò adhuc post peccatum actuale manet peccator habitualiter aversus a Deo, ut ab ultimo fine, non potest non manere conversus habitualiter ad bonum commutabile, ut ad ultimum finem.

23

Sed quidem in sententia mihi probabiliori in via D. Thomæ, quam dubio præcedenti statuimus, quamvis peccatum actuale de materiali includat conversionem ad bonum commutabile: id est tendentiam positivam ad illud; de formali tamen, & constitutive solum importat privationem rectitudinis debitæ: ergò in hac sententia quamvis in peccato actuali non possit dari aversio a Deo sine conversione ad bonum commutabile, sed non ita ut conversio ad bonum commutabile ingrediatur constitutum peccati actualis, sed pure subtractivè, seu materialiter se

habeat; quia nempe illa conversio non est mala secundum se: id est ut terminata ad bonum proprium, sed quatenus ei est annexa carentia rectitudinis debita, videlicet conformitatis ad legem, seu rationem, quamvis ergo ex peccato actuali concludatur non posse post illud manere aversionem habitualem à bono incommutabili, quin & remaneat conversio habitualis ad bonum commutabile, ita ut illa in ista funderetur, & ex ea ortum habeat; non tamen probatur, quod illa conversio habitualis permaneat ut in qua peccatum habituale consistit, sed veluti de materiali, seu subtractivè, peccatum que habituale solum consistat in aversione à bono incommutabili, quæ non est aliud præter gratiæ privationem. Et mirum Patres Salmanticenses tenentes peccatum actuale per positivum constitui, privationem que rectitudinis solum resultantè se habere, intendant convicti hoc argumento, quod illa conversio habitualis ad bonum commutabile, quæ post peccatum actuale perseverat, sit ad illud solum sub ratione boni proprii præcisivè à lege, & ratione; namque si hoc ita est de conversione habituali, à fortiori erit verum de conversione actuali, vnde infertur tendentiam illam positivam ad obiectum indebitum, seu rationi dissonum, non esse formalitèr peccatum, nisi ut subest carentiæ rectitudinis, quæ est privatio.

24

Nihilominus tamen, si peccatum actuale in positivo, vel in privativo consistat, concedimus aversionem à Deo in fieri, seu actualem non posse non ortum habere ex conversione actuali in bonum commutabile: utpotè ex terminis illa aversio non potest aliud principium, seu fundamentum habere præter

Conversionem ad bonum commutabile; ita ut verum sit hominem averti à Deo, ut ab ultimo fine, quia ad bonum commutabile convertitur, ut ad ultimum finem. Hoc tamen nego de aversione habituali: namque ut hæc maneat, non opus est recurrere ad conversionem habitualem permanentem, sed sufficit connotatio actualis conversionis permanens in privatione voluntaria gratiæ ex illa inducta; ex hoc enim, quod per conversionem actualem in bonum commutabile impeditur gratiæ influxus, & introducitur privatio gratiæ, manet homo ille habitualiter aversus à Deo ut ab ultimo fine, & sic non est necessè ad hoc recurrere ad conversionem virtualiter permanentem.

25 Tertiò obijcies ex Zumel: peccatū habituale, quod relinquitur per modū termini, & actus primi in eo, qui actualiter peccavit, transacto actu peccati, est eiusdem speciei moralis cum peccato actualiter commisso, & oppositum dicere, stultum est; at illud actuale peccatum; quod præcessit, consistebat in conversione actuali ad obiectum commutabile: ergò habituale peccatum, quod manet transacto actu peccati, etiam consistit in prædicta conversione

26 Sed admissio peccatum actuale in prædicta conversione consistere, nego tamen de peccato habituali. Ad probationem argumenti nego maiorem, quam non probat, nisi dicendo stultum esse oppositum. Cum tamen ex terminis ostendatur non esse stultum, sed verè Philosophiæ consentaneum: namque stultum non est dicere peccatū habituale esse quid privativum; quo in casu non esset eiusdem speciei adhuc in esse moris cum peccato actuali: vix potè privativum, &

positivum adhuc in esse moris non possunt esse eiusdem speciei, immò nec possunt sub eodem genere etiam morali cõtineri. Deinde dato peccatũ habituale esse habitũ positivum, ipse fateatur esse conversionẽ per modum actus primi, peccatum verò actuale est conversio per modum actus secundi, tendentia autẽ per modum actus secundi, & per modum actus primi etiam circa eundem terminum, vel obiectũ, est essentialiter distincta adhuc in esse moris, aliter habitus virtutis, vel vitij circa eundem terminum, non distinguerentur essentialitẽr in esse moris ab eorum actibus. Immo habitus ex natura sua, & per se est difficile mobilis à subiecto, dispositio verò in actu consistens, est ex natura sua, & per se facile mobilis ab eodem; cum que hæc difficultas, seu facilitas sic adhuc in esse moris, iam nõ possunt nec habitus, & actus in esse moris specificè distingui. Non ergò oppositũ est stultum, sed verè Philosophiæ consentaneum. Hinc ergò concludi non potest, quod si peccatum actuale in actuali conversione ad obiectum commutabile consistat, peccatum etiam habituale in habituali conversione ad idẽ obiectũ debeat cõsistere. Nec potest hoc concludi, ex quo peccatum habituale est terminus peccati actualis: namque indẽ probaretur, quod privatio gratiæ nõ sit, nec possit esse illius terminus, quod omnes negant, sive in illa consistat peccatum habituale, sive non: immò prædictam privationem esse terminum immediatum, patet ex verbis supra allegatis D. Thomæ, quia se habet, sicut corpus opacum impeditivum influxus lucis: patet autem ex corpore intermedio opaco immediate provenire umbram, seu privationem luminis.

De quibus in ultima resolutione.

RESOLVTIO IV.

NEC PECCATVM
habituale consistit in reatu
ad poenam.

27

EST contra Scotum, & Nominales, quibus subscribunt Durandus, & alij. Eam que tenent ceteri Theologi. Et fundatur primò à Thomistis : namque reatus ad poenam supponit peccatum, etiam habituale : ergò non potest sibi propriè vindicare rationem peccati, siue actualis, siue habitualis. Consequentia patet, & antecedens probatur : namque ideò homo esset reus poenæ, quia peccator est : ergò priori saltem naturæ reatus ad poenam supponit peccatum etiam habituale, quod & expressè traditur à D. Thoma infra q. 87. art. 1. ad 2. ubi habet : *Pœna quidem iusta esse potest, & à Deo, & ab homine inflicta ; unde ipsa pœna non est effectus peccati directè, sed solum dispositivè. Sed peccatum facit hominem esse reum pœna, quod est malum, dicit enim Dionysius, cap. de Divinis nominibus, parte 4. quod puniri non est malum, sed fieri pœna dignum, unde reatus pœnæ directè ponitur effectus peccati.*

Secunde

28

Secundò fundatur à Thomistis, non minus vrgentèr, immò iuxta Mag. Soto evidentèr: quamvis per impossibile Deus nullum supplicium peccatoribus statuisset, nec infernum scilicet, neque purgatorium: immò quamvis neque esset gloria, à qua expelleretur, nihilominus facere contra divinam regulam, & voluntatem, peccatum esset, nedùm aduale, sed etiam habituale: ergò esse in peccato habituali non est formalitèr ordinari ad pœnam, seu esse ad illam deputatum. Confirmatur: stat novum peccatum sine ordinatione ad novam pœnam: ergò ipsum peccatum non potest in ordinatione ad pœnam consistere. Consequentia patet, quia in hoc modo dicendi non potest esse novum peccatum sine nova ordinatione ad pœnam: utpotè peccatum in prædicta ordinatione consistit. Antecedens autem patet in damnatis, qui dum in inferno torquentur, quotidie, & novitèr peccant; & tamen non propterea ordinantur ad novam pœnam.

29

Tertiò fundatur: namque esse in peccato ita est moralitèr malum, vt nullo modo sit bonum, & à Deo; at ordinatio passiva ad pœnam licet sit malum hominis, est simul moralitèr bonum, & a Deo, utpotè bonum iustitiæ, cuius Deus est causa: ergò absurdum est, quod ipsum ordinari ad pœnam sit esse in peccato. Confirmatur, & explicatur ex terminis: nam quod esse in peccato habituali, est terminus huius; quod est actualitèr peccare, sicut esse in tenebris est terminus huius, quod est tenebrescere; peccare autè est deviare à divina regula, & à Deo averti: ergò esse in peccato habitualitèr, nihil aliud est, quàm esse habitualitèr devium, &

aversum à Deo ; àt hoc non est esse reum , seu ordinatum ad pœnam , vt patet : tùm ex terminis : tùm quia esse sic à Deo aversum , pertinet ad inimicitiam , esse verò damnatum ad pœnam , pertinet ad iustitiam : ergò.

30 Tandem fundatur nostra resolutio : namque si peccatum habituale esset reatus ad pœnam , manente prædicto reatu maneret habituale peccatum : àt hoc est falsum , nam etiam remisso peccato per gratiam , aliquis reatus permanet , dùm homo non plene satisfacit , vt est inconcussum apud omnes , aliter non posset remitti peccatum quoad culpam , quin remitteretur quoad pœnam : ergò. Hinc notat Capreolus , quam incompetens sit illa adaptatio Scoti , qui pro eodem intelligit maculam , reatum , & offensam : tùm quia macula dicit quid privativum : tùm quia ordinatio ad pœnam remanet in anima cessante macula peccati , vt patet in contrito , qui nondùm plenè satisfacit , & sic non sunt idem : tùm quia sublata offensa , & recuperata amicitia Dei per infusionem gratiæ gratum facientis , potest remanere aliquis reatus , vt supra dictum est : falsum est ergò , quod idem respectus sit reatus , & macula , & offensa ; sed macula est ipsa privatio luminis gratum , vel naturalis ex actu peccati derelicta ; reatus verò est obligatio ad pœnam , offensa verò est inæqualitas quædam , quæ similiter est causa reatus. Ità Capreolus in 4. dist. 14. q. 1. ad sextum Scoti.

31 Quibus adde : quod si peccatum habituale solùm consistat in reatu ad pœnam , sequitur in Sacramento Baptismi , vel absolutione Sacramentali solùm tolli , vel remitti prædictum reatum. Quæ pro

positio est damnata à Pio V. & Gregorio XIII. contra Michaellem Baium, & est ordine 53. huius tenoris: *In peccato duo sunt, actus, & reatus; transactio autem actus, nihil remanet, nisi reatus, sive obligatio ad poenam.* Undè in Sacramento Baptismi, aut Sacerdotis absolutione propriè reatus peccati duntaxat tollitur, & ministerium Sacerdotis solum liberat à reatu. Quæ propositio solum posse habere fundamentum in sententia, quam impugnamus: ut potè apertè fatetur post peccatum actuale iam transactum nihil manere, nisi prædictum reatum, proindè que nihil manere tollendum, seu remittendum præter ipsum. Hæc autem propositio iuxta Loream, Lugo, & alios fuit damnata, quia in Trident sæpè suppositur debitum, seu reatum poenæ esse condistinctum à culpa, præsertim sess. 6. cap. 14. ubi docet debitum poenæ æternæ vnà cum culpa simul remitti. Et canon. 30. ubi distinguit remissionem culpæ, & deletionem reatus poenæ æternæ.

32.

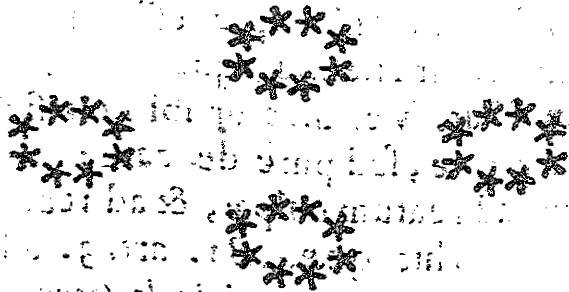
Nec valet, si dicas cum aliquibus prædictam propositionem damnari, quatenus assereret per Sacramentum Baptismi, & Pœnitentiæ solum tolli reatum; cum tamen ultra ponatur gratia in suscipiente Sacramenta. Nos, inquam, valet, quia in illa propositione non fit sermo de eo, quod in illis Sacramentis datur, sed de eo, quod in illis tollitur. Nec valet etiam illam propositionem damnari intelligendo nomine reatus, non obligationem, seu destinationem ad poenam, sed dignitatem ipsius poenæ. Contra enim est, quod ipsa propositio exponit, quid intelligatur nomine reatus dicendo: *Nihil remanet, nisi reatus, sive obligatio ad poenam.* Præterquamquod dignitas poe-

penæ etiam consequitur ad culpam, sicut proprietas. Vel si per dignitatem culpæ intelligatur radix, & fundamentum reatus penæ, iam potius est reatus culpæ, quàm reatus penæ: quippè solum ille istum radicat. Nec tandè valet prædictam propositionem non damari, dùm affirmat manere peram dignitatem ad penam, sed dùm affirmat in dignitate ad penam permanere moralitèr actionem præteritam peccaminosam, atque illius maculam; & malitiam. Contra etiam est: nam in prædicta propositione, nec verbum est de culpa, sed solum dicit id, quod remanet esse solum reatum penæ, ut distinguitur contra actum culpæ: ut potè duo solum esse in peccato: nempe actum, & reatum, & transacto actu solum remanere reatum. Hinc Caietanus supra quest. 113. disp. 33. art. 2. §. ad obiecta, concludit: *Quod Scotus erravit in radice*

esse errore magno; constat namque, quod esse in peccato

mortali est esse in malo

culpa.



OBI; CIVNTVR : ET

solvuntur argu- menta.

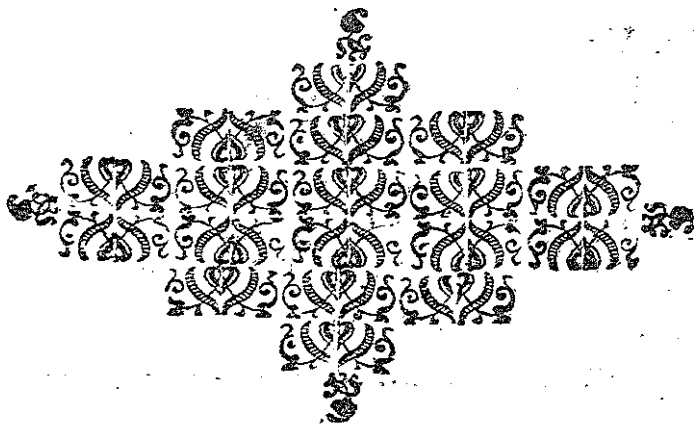
33

ARGUMENTA, quibus prædicta
sententia fundatur, delumuntur,
& ex Innocentio III. cap. maio-
res de Baptismo, & ex Concilio

Trid. in decreto de peccato originali, §. 5. vbi pecca-
tum nomine reatus significatur. Immo Augustinus, lib.
2. de Nuptijs, cap. 26. docet: *Quod hoc est non habere
peccatum, reum non esse peccati: & in fine capituli de pec-
catis ait: Sed quomodo manent, si præterita sunt, nisi quia
quæ actu præterierunt, manent reatu. Quod & docet lib. 6.
contra Julianum, c. 8. Sed ad hæc omnia responderetur
cum D. Thoma, q. 2. de Malo, art. 2. ad 14. quod di-
cere peccatum manere reatu est dicere, quod ma-
net in suo effectu, sicut essentia manet sua pro-
prietate. Multoties enim per effectum, vel pro-
prietatem explicatur essentia, quamvis in prædicto ef-
fectu non consistat. Vel dicatur ibi non fieri mentio-
nem de reatu poenæ, sed purè de reatu: reatus autem
est indifferens ad reatum culpæ, & ad reatum poenæ.
Hinc D. Thomas hic quæst. 81. art. 3. ad 2. habet:
*Quod per Baptismum tollitur originale secundum reatum:
id est quantum ad culpam. Quo eodem modo loquen-
di videtur Trident. sess. 5. de Peccato originali canon. 6.**

ibi

ibi: Si quis per Iesu-Christi gratiam, quæ in Baptismo
 te confertur, reatum originalis peccati remitti, negave-
 rit. Immò & Scriptura Exod. 32. sic loquitur: Percu-
 sit Deus populum pro reatu vituli. Et Deuteronomij
 21. Auferetur ab eis reatus sanguinis: id est homici-
 dij. Et illud Ecclesie in Hymno Adventus: Non pro
 reatu puniat, id est pro culpa. Quod & patet à ratio-
 ne, ex quo reatus nihil aliud est præter vinculus:
 peccator autem nedùm est vinculus ad penam prop-
 ter culpam, sed etiam per ipsam culpam vinculus,
 ut non extrahatur ab ea, usque dùm per gratiam Dei di-
 mittatur. Et hæc sufficiunt. Cætera enim argumen-
 ta procedunt solum negativè, id est contra cæte-
 ras opiniones, veluti ab exclusionem illarum,
 quæ suo ordine proponen-
 tur infra.



RESOLVTIO V.

NEC CONSISTIT IN
positivo, quod est peccatum
actuale moralitèr per-
manens.

34

Q

VADRPLICITER potest intel-
ligi peccatum præteritum mora-
litèr permanere: vel quia licèt
phificè transferit, non tamen
moralitèr. Vel quia licèt phificè, & moralitèr actuali-
tèr transferit, adhuc permanet habitualitèr moralitèr,
vel in ipsius non condonatione, vt tenent Lugo, Ovie-
do, & communitèr Iesuitæ secuti Medinam Complu-
tensem. Vel in ipsius non retractatione, vt tenent
Suarez, & Oxomensis: vel in ipsa averseione à Deo, seu
conversione habituali ad bonum commutabile, vt tenet
Prado, quem modum dicendi attribuit pluribus Tho-
mistis.

35

Igitur contra primum modum di-
cendi evidentèr constat nostra resolutio: namque pec-
catum actuale ad præsentiam habitualis non solum phi-
ficè,

ficè, sed moralitèr transit: ergò cum permanenti peccato habituali non possit non permanere constitutum illius, sequitur evidentèr peccatum actuale non posse iuxta illum modum peccatum habituale constituere. Antecedens est perspicuum, ex quo peccatum actuale consideratur phisicè secundum actualem tendentiam phisicam ad obiectum præscindendo à difformitate per ordinem ad rationem, seu legem: moralitèr verò consideratur, prout est tendentia actualis ad obiectum, ut rationi, seu legi dissonum; at nedum peccatum actuale transit primo modo, sed etiam secundo modo: utpotè adhuc secundo modo illa tendentia est actualis: immò sub illa tendentia morali tantum est peccatum formalitèr actuale, & sub alia duntaxat subtractivè, vel materialitèr: ergò.

36

Contra secundum modum agimus ex professo de Iustificatione, dub. 2. ubi examinamus, àn peccatum remitti possit per condonationem extrinsecam: etenim auctores citati defendunt partem affirmativam, ad quod convincendum palàm viam asserendo peccatum actuale phisicè præteritum, solum permanere moralitèr in non condonatione extrinseca Dei, qua ratione extrinseca Dei condonatione apposita, sine receptione alicuius gratiæ intrinsicæ, peccatum remittitur. Quam sententiam ibi latè impugnamus, ex quo si peccatum habituale nõ addit aliud supra actuale præteritum præter carentiam divini condonationis, per idè erit Deum condonare peccatum habituale, ac condonare carentiam suæ condonationis. Immo esset peccatum habituale constituere in carentia actus Deo liberi, & ab ipso solo dependenti, quod videtur absurdum. Ibi

que

que referimus omnes modos dicendi, quibus satisfactere conantur huic fundamento, simulque obijcimus argumenta, quibus persuadere videntur suam sententiam, qua in præfati omittimus, quia ibi commodius agitantur.

37 Contra tertium ergo modum nostræ resolutionis fundatur: namque inde sequitur peccatum habituale esse solum denominationem extrinsecam, & potè illa non retractatio purè est extrinseca denominationis voluntatis nõ retractatus actum præteritum. Quod inter Thomistas defendi non potest, qui ex eo, quod peccatum habituale intrinsicum est ipsi peccatori, inferunt eum D. Thoma non posse remitti sine grãtia intrinseca. Immo illa non retractatio est pura negatio, vel vocetur privatio, ratione cuius peccatum habituale non potest dici positivè adhuc moralitèr permanens, permanentia enim positiva non potest non provenire à forma positiva. Undè tandem sequitur in hoc modo dicendi peccatum habituale consistit per privativum. Quod si reducatnr hæc permanentia moralis positiva in retractationis ad actum præteritum ex illa non retractatione resultantem, ut reducunt Vazquez, & alij, contra est: namque inde sequitur à parteteri, seu nullo intellectu considerantè non dari peccatum habituale, nec hominem sine illo respectu dici habitualitèr peccatorem.

38 Nec ab hoc modo dicendi excusantur alij, quos sequitur Oxoniensis, assertantes formam positivam consequentem peccatum actuale præteritum permanentem moralitèr, esse quandam notitiam, & prudentem estimationem, seu apprehensionem, qua

qua qui peccavit actualiter, censetur moraliter à Deo averius, quamdiù in ipsum non convertitur per gratiam, & charitatem. Hic enim modus incidit in idem inconveniens iuxta dicta in tertia resolutione: namque in illa apretiatione duntaxat possunt considerari: & denominatio extrinseca intellectus apretiantis, & forma rationis ex ea resultans, & fundamentum illius. Si ergò forma constituens peccatum habituale in ratione moraliter permanentis non est denominatio extrinseca, nec forma rationis, talis forma erit fundamentum illius: hoc ergò fundamentum erit peccatum habituale, & de illo inquirimus, quid sit, vel in quo consistat, quod hac via excogitabile non est, nisi constituatur in ipso peccato actuali secundum se.

39 Qui modus ultra impugnatur: nam ad illam apretiationem, seu prudentem æstimationem sufficit pro fundamento privatio gratiæ ex peccato actuali inducta, quæ animæ intrinseca est, & realiter conveniens. Immo non retractatio peccati actualis idem est, ac carentia actus charitatis, per quem solum homo actualiter convertitur in Deum, carentia autem charitatis ex privatione gratiæ consequitur: ergò ante illam non retractationem est fundamentum sufficiens, ut intellectus eum, qui actualiter peccavit, apretiet, seu æstimet moraliter averium à Deo, quousque per gratiam fiat vnus cū illo effectivè, & per charitatem affectivè. Cum ergò privatio illa ex vna parte sit effectus peccati actualis, & ex alia sit intrinseca animæ, ei que realiter conveniens independenter ab operatione intellectus, oportunius peccatum habituale in illa privatione constituitur, quin accessè sit recu-

rrere ad illam non retractationem, quæ purè extrinseca denominatio est. Ac tandem iste modus confutatur, ex quo ex terminis ità se habet actus charitatis ad iustitiã habitualem, sicut actus peccati ad peccatum habituale, præcipuè in sententia, quam impugnamus: quippè per actum charitatis retractatur actus peccati; sed per actum charitatis, quamvis non retractum, non dicitur quis habitualitè iustus, & sanctus, sed hoc solùm habet per gratiam inhærentem animæ saltem de facto iuxta Concilium Trid. ergò per actum peccati quamvis non retractatum, non dicitur quis habitualiter peccator, & iniustus, sed hoc solùm potest habere per privationem gratiæ, esse enim iustum, & esse iniustum sunt effectus privative oppositi, & sic non possunt non provenire à gratia, & privatione illius.

40 Nunc solùm restat impugnare tertium modum dicendi. Et quidem Mag. Prado in *tom. de Penitentia*, postquam §. 2. statuit præter peccatū actuale nihil essentialiter positivū exigere ad constituendum peccatum habituale, §. 3. sequenti sic habet: licet actuale peccatum quoad entitatem, vel elicentiam se habeat extrinsece causaliter, & de connotato ad peccatum habituale, ut tamen moraliter perseverans in aversione, & conversione habituali, essentialiter, & intrinsece pertinet ad constitutum peccati habitualis, quam sententiam attribuit Capreolo, Conrado, Soto, Medinæ, & alijs. Unde tandem §. 4. concludit, quod privatio gratiæ solùm est complens constitutum peccati habitualis.

41 Et ex his statim se offert impugnatio huius modi dicendi: namque predictus Mag. con-

victus doctrina D. Thomæ de eo, quod peccatum habituale consistit in privatione gratiæ, talem privationem non excludit à constitutivo illius, saltem ut complementum; at sic est, quod cum D. Thomæ prædictam privationem asserit esse constitutum peccati habituales, nullam motionem facit peccati actualis, nisi in quantum est causa illius privationis, seu quatenus ad ipsum peccatum actuale refertur ut effectus, seu terminus illius: si ergo hoc peccatum actuale se habet extrinsece causaliter, seu de connotato ad peccatum habituale, haud dubium asseritur prædicti Mag. esse extrinsece intentum D. Thomæ. Maior patebit ex locis asserendis in ultima resolutione.

42 Deinde inquirō: cum dicitur, peccatum actuale ut moraliter permanens in aversione, vel conversione habituali pertinet intrinsece, & constitutive ad peccatum habituale, quid intelligitur nomine aversionis, vel conversionis habitualis? Vel enim intelligitur peccatum ipsum actuale secundum illam permanentiam moralem, vel aliquid aliud distinctum? Si intelligitur ipsam peccatum actuale secundum permanentiam illam moralem, erit idem, ac dicere: peccatum actuale, quatenus est aversio, vel conversio habitualis est constitutum peccati habitualis, unde cum per idem formalissimè explicitè sit aversio, vel conversio habitualis, ac peccatum habituale, erit idem, ac dicere peccatum actuale quatenus est peccatum habituale, esse constitutum peccati habitualis, sine distinctione aliqua, adhuc penes explicitum, & implicitum. Si autem intelligitur aliquid distinctum ab ipso peccato actuali moraliter permanenti, de hoc inquirimus, quid sit, & in quo

consistat. Et sic hic modus dicendi non evacuat difficultatem.

43

Et pro maiori intelligentia iterum inquiri, vel peccatum actuale moraliter permanens in aversione, vel conversione habituali intelligitur peccatum actuale, ut moraliter permanens in privatione gratiæ, vel non? Si hoc secundum? ergò salvatur constitutum peccati habitualis sine privatione gratiæ, etiam ut complemento essentiali: utpotè ante illam, seu sine illa intelligitur illa permanentia moralis cõpleta in eo, ratione cuius intelligitur peccatũ actuale moraliter permanens. Si primum? ergò illa permanentia moralis nõ est alia præter permanentiam ipsius privationis gratiæ, quæ quatenus voluntaria, & relicta ex peccato actuali præcedenti, dicitur permanentia moralis illius. Iam ergò hic modus dicendi non distinguitur à sententia constituyente peccatum habituale in privatione voluntaria gratiæ, seu ut connotante peccatum actuale præteritum, ex quo fuit inducta. Nec auctores citati aliud intendunt, quam quod privatio gratiæ non est peccatum habituale, nisi ut connotans actuale ut sui causa, unde solum infertur peccatum habituale in obliquo, & de connotato pertinere ad constitutum peccatum habituale, quod non negamus, ut patet ex dicendis.

OBI; CIVNTVR ; ET solvuntur argu- menta.

44

A

RGUMENTA contra hanc resolu-
tionem commodius proponen-
tur contra ultimam. Nunc solum
unicum se offert argumentum à

paritate peccati venialis, & proponitur sic: sufficit non retractatio peccati mortalis præteriti, ut mortaliter peccans dicatur habitualiter peccator, etiam transacto peccato mortali secundum se: ergò superflue peccatū habituale ut tale constituitur in alio præter prædictam non retractationem. Probatur antecedens: sufficit non retractatio peccati venialis, ut peccans venialiter dicatur habitualiter peccator, etiam transacto peccato veniali secundum se: ergò pariter non retractatio peccati mortalis ad idem sufficit. Consequentia videtur bona: namque licet sit differentia inter peccatorem mortaliter, & peccantem venialiter, conveniunt tamen in permanentia habituali morali peccati, ratione cuius tam peccans mortaliter, quam peccans venialiter constituuntur habitualiter peccatores: si ergò per illam solam non retractationem peccati venialis dicitur habitualiter peccator, pariter in nostro casu. Difficultas est in antecedenti, & probatur: namque per peccatum veniale nihil relinquitur moraliter permanentem præter prædic-

tam

ta non retractionem : ergò verum est antecedens. Probatur antecedens : nam non relinquitur aliquid aliud positivum, nec aliquid privativum : ergò. Probatur, & quoad primam partem supponitur. Quoad secundam partem suadetur : namque si aliquid relinqueretur privativum, esset macula, sed nulla macula relinquitur : ergò. Maior est nota, siquidem illa privatio esset privatio alicuius nitoris, vel anime, vel potentie : hanc autem vocamus maculam. Minor verò probatur ex D. Thoma supra quest. 89. art. 1. ubi ex professo inquit, utrum peccatum veniale causet maculam in anima, & respondet negativè in corpore his verbis : *Sicut in corpore est duplex nitor, unus quidem ex intrinseca dispositione membrorum, & coloris ; alius autem ex exteriori claritate superveniens : ita etiam in anima est duplex nitor, unus quidem habitualis, quasi intrinsecus, alius autem actualis, quasi exterior fulgor. Peccatum autem veniale impedit quidem nitorem actualem, non tamen habitualem, quòd non excludit, neque diminuit habitum charitatis, & aliarum virtutum ; sed solum impedit eorum actum. Macula autem importat aliquid manens in re maculata, unde magis videtur pertinere ad deitamentum habituale nitoris, quàm actualis. Unde proprie loquendo peccatum habituale non causat maculam in anima.* Ita D. Thomas, ubi negat maculam relictam ex peccato veniali habitualem, & moraliter permanentem in anima post peccatum actuale præteritum.

¶ Sed respondetur negando assumptum : sicut enim peccans mortalitèr dicitur habitualitèr peccator ratione macule in anima manentis, quæ est privatio gratiæ, paritèr peccans venialitèr dicitur habitualitèr peccator ratione macule in anima manentis, quæ

quæ est privatio, seu diminutio fervoris charitatis. Cum hac tamē distinctione, quod prima macula dicitur propriè, & simpliciter talis, alia verò dicitur impropriè, & talis secundū quid, vndè & prima potest dici mortalis, quippè cōsistit in privatione grætiæ, quæ est vita animæ; alia verò dicitur venialis, per quam solū impeditur habitus charitatis, nè itā prompte prorumpat in actum. Proinde que talis privatio permanet moraliter in ipso habitu charitatis. Cum ergò D. Thomas negat peccatū veniale causare maculam in anima, loquitur de macula proprie, & simpliciter tali; hæc enim sola est privatio gratiæ, quæ habitualiter intrinsicè animæ inheret. Macula verò inducta per peccatum veniale est quidem habitualis, sed animæ extrinseca, intrinseca autē solum habitui charitatis, quippè ab intrinseco in illo provenit illa minorabilitas, & promptitudo ex peccato veniali. Hinc cum ait, quod illa privatio actualis nitoris non excludit, neque diminuit habitū charitatis, intelligitur, quantum est ex parte entitatis, quasi habitus charitatis aliquem gradū intensiōnis amittat; secus verò ex parte termini, nempe in ordine ad proprium actū elicendum.

46

Hanc quæ esse legitimam interpretationem patet, rùm ex contextu: namque ibi solū intendit peccatum veniale nō causare maculam: id est ei intrinsecam, & in ea intrinsicè permanentē, quæ proinde comparatur privationi pulchritudinis provenientis ex intrinseca dispositione membrorū, & coloris, quod verissimum est: vtpotè privatio pulchritudinis ex veniali peccato procedens, est solum privatio nitoris actualis, quæ animæ extrinseca est, & est veluti privatio pulchritudinis ex exteriori claritate supervenientis: id est ex

fer-

fervore charitatis, quæ quidem macula non manet intrinsecè in anima, secus verò in habitu. Hinc concludit D. Thomas: *Quod proprie loquendo peccatum veniale non causat maculam in anima. Esi alicubi dicatur maculam inducere, hoc est secundum quid, in quantum impedit nitorem, qui est ex actibus virtutum.*

47

Quod & confirmat alijs in locis: namque q. 87. antecedenti art. 1. habet: *Per peccatum veniale affectus hominis retardatur, ne promptè in Deum feratur.* Clarius tamen in 4. dist. 16. q. 2. art. 2. questionecula 1. ad 1. distinguit inter utramque maculam sic: *Dicendum, quod macula potest esse dupliciter: uno modo per privationem pulchritudinis, & sic in veniali non manet aliqua macula, quia non tollit gratiam, quæ est animæ decor, alio modo per hoc, quod pulchritudo, quæ est gratia, impeditur, ne exterius appareat, sicut per pulverem pulchritudo faciei fœdatur; & talis macula est in veniali, quia impeditur decor gratia, ne in actibus externis ostendatur.* Quod est aptissimum exemplum: habet enim se macula venialis ad animam, sicut ad faciem venustam pulvis, qui non nihil eam fœdescit, nõ tamen tollit pulchritudinem eius, sic macula venialis non tollit pulchritudinem animæ, quæ est gratia, eam tamen obnubilat, & tegit, ut minus eluceat in actibus, quod est in summa habitu in charitatis manere permanenter impeditum, seu minus habitum, & promptum ad operandum, quousque

peccatum veniale di-

mittatur.

RESOLVTIO VI.

NEC PECCATVM HABITUALE potest consistere in privatione conformitatis ad legem, seu rationem condistincta à privatione gratiæ.

48.

EST contra Curiel, qui de peccato originali art. 3. dub. 4. constituit peccatum habituale, non in privatione gratiæ, sed in alia privatione, quam vocat privationem conformitatis ad legem, seu rationem, quæ etiam remanet in homine post peccatum actuale præteritum. Namque conformitas ad legem, seu rationem, nedum debetur ipsi actui peccati, sed etiam homini, eiusque voluntati qua ratione transacto actu, homo remanet difformis legi, & à ratione averfus, ei que infuriosus, quæ proinde difformitas est terminus inductus, & relictus ex difformitate actua-

li, proinde que habitualis, seu habitualiter permanens in homine adhuc transacto peccato actuali. Et per hanc dicit peccatum habituale constitui, sicut & peccatū ipsū in actuale per similem difformitatem actualem.

49 Sed hic modus dicēdi impugnatur; namque illa difformitas habitualis ad legem, & rationē relicta ex peccato actuali, vel est sola privatio gratiæ, & virtutū, vel est chimericæ ergō. Probat̄ur antecedens: privatio non potest distingui, seu multiplicari, nisi ubi forma, cuius est privatio, distinguitur, & multiplicatur; at̄ in homine præter rectitudinem actua/em actus, cuius est privatio difformitas actualis peccati, non est assignare formam, cuius sit privatio difformitas habitualis præter ipsam gratiam, & virtutes ab ea dimanantes, vel assignetur: tandem ergō illa difformitas habitualis ad legem, & rationem est privatio gratiæ, & virtutum. Explicatur: vel illa cōformitas habitualis resides in anima? & tunc est gratia, vel in voluntate? & tunc est virtus; cū enim virtus de se inclinēt ad bonū, per eam habet voluntas, etiam cum non operatur, inclinari ad operandū conformiter ad legem, neque enim hac cōformitas habitualis est alia præter ipsam dispositionem, vel præparationem, qua voluntas per virtutē inclināt ad observanda præcepta, quotiescumque occurrerint observanda.

50 Dices formam, cuius est privatio difformitas illa habitualis, esse ipsam conformitatem actualem, cuius etiam est privatio difformitas actualis, sed cum hac differentia, quod difformitas actualis transit transacto actu, habitualis verò permanet, dūm actus non retractatur. Sed contra est: namque propterea transacto actu transit difformitas actualis, quia transac-

to actu, transit subiectum, cui conformitas actualis erat debita; privatio enim est carentia formæ debite subiecto, vnde transacto subiecto perit debitum formæ, & consequenter definit esse privatio illius: ergo pariter propter eandem rationem privatio habitualis prædictæ conformitatis actualis definit esse transacto actu, cui debita erat conformitas actualis; si enim transacto actu conformitas illa actualis definit esse ei debita, iam difformitas habitualis, quæ est carentia eiusdem conformitatis actualis, definit esse carentia formæ debite illi actui, & consequenter iam non est privatio, sed ad summum simplex negatio.

51 Nec valet, quod actus manet non retractatus: namque ex hoc in primis solum sequitur, quod maneat difformitas ipsa actualis non retractata, non verò alia difformitas ab actuali distincta: nempe habitualis, siquidem huius oporteret designare formam aliam distinctam à conformitate actuali: vnde in hoc modo dicendi coincidit hæc sententia cum ea, quæ constituit peccatum habituale in actuali non retractato. Deinde si hoc ipso, quod transit actus, physice definit difformitas actualis, quia cum physice non existit, non est subiectum capax recipiendi formam, nec consequenter forma potest esse illi debita: ergo cum subiectum illius difformitatis habitualis sit ipsemet actus, qui physice transit, quamvis maneat non retractatus, nec pariter poterit esse difformitas illa habitualis carentia conformitatis debite, & consequenter neque privatio. Immo ille actus, quia secundum se deficit, non potest esse subiectum formæ debite: nempe ac-

actualis conformitatis; sed per non retractionem non ei additur existentia aliqua, sed potius negatio actus charitatis, ratione cuius non potest effici subiectum capax formæ debitæ, vt patet ex dictis resolutione precedenti: ergò.

OBI;CIVNTVR, ET solvuntur argu- menta.

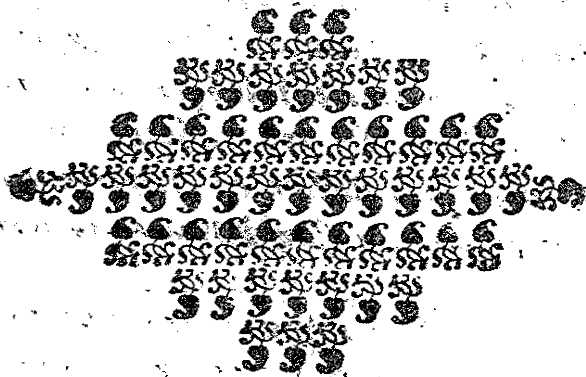
52 **S**ED contra nostram resolutionem obijcies verba D. Thomæ infra q. 86. art. 1. vbi in corpore loquendo de macula peccati ex peccato actuali in anima relicta, eam constituit in eo, quod peccans adheret rebus aliquibus contra lumen rationis, & divinæ legis. Et ad primum asserit: Quod anima sua actione se inquinat inordinate eis inherendo contra lumen rationis, & divinæ legis. Et art. 2. sequenti in corpore habet: *Macula, sicut dictum est, importat quendam defectum nitentis propter recessum à lumine rationis, vel divinæ legis.*

53 Sed responderetur nos non negare ex peccato actuali relinqui maculam, quæ est habitualis privatio conformitatis ad rationem, seu divinam legem; sed dicimus hanc privationem habituales non esse distinctam a privatione gratiæ; & virtutum. Hac

Dubium IV.

701

tamen differentia: quod sicut gratia per se ipsam est
nitor anime, & mediantibus virtutibus, ab ipsa dima-
nantibus est nitor potentiarum, pariter privatio gra-
tiæ est privatio nitoris anime, & ea mediante poten-
tiæ privantur nittore proprio. Et hac ratione macula
ex peccato actuali relicta, primariò, & essentialitèr
consistit in privatione gratiæ, sicut & iustificatio in gra-
tia ipsa, de quibus resolutione sequenti. Hinc D. Tho-
mas in art. 2. citato post verba relata habet: *Et idèd
quandiu homo manet extra huiusmodi lumen, manet intrin-
sicè macula peccati; sed postquam reddit ad lumen ratio-
nis, & ad lumen divinum, quod fit per gratiam, tunc
macula cessat.* En recessum à lumine rationis aut cessa-
re per gratiam, quasi privatio gratiæ sit privatio ipsa
luminis rationis, id est ex ea resultans, sicut & lu-
men rationis resultat ex ipsa
gratia.



RE.

RESOLVTIO VII.

PECCATVM HABITVA-
le personale constituitur per pri-
uationem voluntariam gratiæ: id
est vt comotantem pecca-
tum actuale præte-
ritum.

54

EST contra relatos contra præceden-
tes resolutiones. Eam tamen te-
nent communiter antiquiores
Theologi, & ex modernis Sal-
manticenses, Ferre, & alij. Est que expressam D. Tho-
mæ, fundatur hoc syllogismo, quo ceteræ resolutio-
nes præcedentes confirmantur: macula ex peccato ac-
tuali relicta in anima consistit in privatione voluntaria
gratiæ: id est, quæ est terminus, & quasi effectus pec-
cati actualis præcedentis; at hæc macula est ipsum pec-
catum habituale: ergo peccatum habituale consistit in
privatione voluntaria gratiæ. Consequentia est evi-
dens.

gens. Maior, & minor sunt expressæ D. Thomæ. Et in primis, quod macula consistat in privatione voluntariæ gratiæ, fit manifestum: namque infra q. 86. art. 1. ad 3. sic habet: *Macula non est aliquid positivè in anima, nec significat privationem solam, sed significat privationem quandam nitoris anime in ordine ad suam causam, quæ est peccatum. Vbi per nitorum anime non aliud potest significari præter gratiam ipsam, hæc enim solum relictæ in anima. Et in art. 2. sequenti in corpore, hanc etiam maculam constituit in defectu prædicti nitoris, quousque per gratiam reddat homo additivum lumen. Quod idem affirmat ad primum, cum enim dixisset, nihil in anima remanere positivè præter dispositionem, vel habitum, subdit: *Remanet tamen aliquid privativè, scilicet privatio constantionis ad divinum lumen. Quæ est privatio gratiæ, qua homo fit unus participativè cum Deo. Quod etiam patet ex loco supra citato in 4. dist. 2. quæst. 1. art. 2. q. 1. in argumento sed contra, & adhuc clarius in corpore habet: *Ipsa macula, quantum in se est, non ponit de essentia sua, nisi privationem gratiæ, sed ponit ut causam obstaculum peccati; quod obstat ad gratiæ receptionem, & propterea etiam macula umbra dicitur. Quod pariter tradit dist. 14. q. 2. art. 1. quæst. 3. ad 2. sic: *Per adventum gratiæ ad essentiam anime tollitur macula, quæ nihil aliud erat, quàm gratiæ privatio. Ac tandem q. 3. de Potentia art. 8. ad 21. ait: *Dicendum, quod macula in anima non ponit naturam aliquam sed solum gratiæ privationem, tamen cum respectu ad actum peccati præcedentis, qui huius privationis causa fuit. Et maior nostri syllogismi expressæ D. Thomæ: nempè maculam inductam ex peccato actuali in anima est præ-*****

vationem voluntariam gratiæ: id est ut connotantem peccatum actuale præcedens.

55

Nunc verò restat probare minorem etiam esse expressam D. Thomæ: nempe prædictam maculam esse ipsum peccatum habituale: & quidē Patres Salamanticenses, Ferre, & alij. hoc demonstrant, ex quo D. Thomas nullibi agit de peccato habituali sub hoc complexo *peccatum habituale*, sed tantum sub vocabulo maculæ: nec in eius tabula aurea tale complexum reperitur. Sed quidquid sit de hoc nomine macula, D. Thomam intelligere peccatum habituale, demonstratur expresse in secundo, dist. 36. q. 1. art. 5. ad 2. ubi sic habet: *Peccatum quandoque nominat actum, quandoque autem nominat maculam, quæ est privatio gratiæ, & virtutis per comparationem ad actum præcedentem. Tunc scilicet sed peccatum non nominat maculam peccatum actuale, hoc enim præmiserat dicendo aliquando nominare actum: tam ergo denominat peccatum habituale. Quod & aperte confirmatur ex q. 4. de Malo, art. 1. ad 4. ubi loquendo de peccato originali sic ait: Privatio gratiæ non est in ipso actu, sed in subiecto actus, & ideo non pertinet ad peccatum actuale, sed carentia originalis iustitiæ est in natura, & ideo potest pertinere ad originale peccatum. Quod & convincit ad nostrum intentum: tum quia in præsentem eadem est difficultas de peccato habituali originali, ac de peccato habituali personalis: tum etiam, quia privatio gratiæ habitualis, quæ est macula, etiam non est in ipso actu, sed in subiecto; & ideo propter eandem rationem nō potest pertinere ad peccatum actuale: supposito ergo, quod pertinet ad peccatum, aliter nec pertineret ad peccatum originale,*

plene sequitur, pertinere ad peccatum habituale personale.

56

Ex quibus testimonijs liquet frivolum esse interpretationem illorum, qui fatentur maculam in privatione gratiæ consistere, negant tamen in ea consistere peccatum habituale, quia dicunt prædictam maculam esse privationem physicam gratiæ, non vero moralem, ut potè D. Thomas maculam prædictam comparat privationi pulchritudinis, corporalis, quæ privatio duntaxat physica est, quæ propterea non sufficit ad peccatum, namque peccatum est culpa, peccatum actuale culpa actualis, peccatum habituale culpa habitualis; illa autem macula non est culpa, sed effectus culpæ. Ita inter alios Cardinalis Lugo. Quæ interpretatio expressè procedit contra D. Thomam in duobus locis nupèr adductis, ubi ipsam maculam appellat peccatum, & non actuale: ergò habituale. Deinde ex alijs locis D. Thomæ constat prædictam maculam esse privationem voluntariam gratiæ: ergò non solum physicam, sed etiam moralem. Nec ex quo macula sit effectus culpæ, sequitur non esse culpam, sed quod sequitur, est non esse culpam actualem, quippe ex ea ortum habet prædicta macula. Nec valet, quod culpa est voluntas mala, & consequenter oritur immediate à voluntate, ut actus ipsius; privatio autem gratiæ non est actus voluntatis; sed effectus relictus ex voluntate mala; quæ fuit culpa. Non, inquam, valet: namque hinc evidentè sequitur in eius opinione non dari peccatum habituale, sed solum actuale: ut potè in hac sententia culpa solum est actus voluntatis; actus autem voluntatis duntaxat est culpa actualis. Ac tandem

vt nostri notant, peccatum dicitur analogicè de actuali, & habituali, illud dicitur morale elicitive, hoc verò tantùm terminative: id est vt terminus, & effectus peccati actualis moralis. Undè quamvis macula non sit voluntas mala elicitive, proinde que non sit culpa actualis; est tamen voluntas mala terminative; qua ratione dicitur culpa habitualis.

57

Deindè alij etiam inter Thomistas dicunt D. Thomam nomine maculæ non solum significare privationem gratiæ, sed etiam privationem nititoris cuiuscumque potentiæ; nempe intellectus, & voluntatis. Undè etiam eam constituunt in recessu à lumine rationis, & in difformitate ad legem divinam, & in carentia virtutum acquiritarum, quibus potentiæ etiam sensitivæ rectificantur. Et sic ex prædictis testimonijs ad summum inferitur peccatum habituale esse maculam, & in privatione consistere; non tamen consistere in sola privatione gratiæ, sed vel in qualibet alia, vel in cumulo omnium privationum. Sed notetur D. Thomam per maculam intelligere eam, quæ est in anima; in anima autem, sicut solum residet gratia, solum etiam permanet privatio gratiæ. Nec enim in anima inhaerere potest immediate virtus aliqua, sive infusa, sive acquisita, sed omnis virtus ab ea dimanat, sicut proprietates dimanant ab essentia. Non ergò negamus D. Thomam nomine maculæ intelligere privationem cuiuslibet nititoris, sive gratiæ, sive virtutis, sed de privatione gratiæ loquitur, sicut de radice omnis alterius privationis, & de alijs privationibus veluti de proprietatibus subsecutis ad privationem gratiæ. Undè sicut privatio gratiæ est effectus primarius ex peccato actuali

fundatus, per eam proprie, & formaliter consistit
 in peccato habitu, sicut constitutum cuiuslibet
 rei ponitur in eo, quod primo in ea intelligitur
 sicut radix ceterorum. Hinc constitutus iustificatio-
 nem per gratiam, quamvis per eam non solum san-
 ctificetur anima, sed etiam resuscitatur cetera potentie,
 quippe gratia est, quae primo in ea intelligitur, & vir-
 tutes, quibus resuscitatur potentie, solum deservandis,
 & ut ab ea dimanantes, quod & expenditur magis in
 fundamento sequenti.

58. *Et dicitur nihil loquatur D. Thomae
 menti difforme, ut plures solent, notetur locus, aliter
 ipse in 4. dist. 18. q. 2. art. 2. quæstion. 1. ad 2.
 ubi hæc verba conformiter ad nostram intelligentiam
 sic profert. Gratia est in essentia animæ, ex qua vires cognos-
 citivæ, & affectivæ procedunt, & ideo gratia, lumen, &
 intellectum dirigit, & affectum movet; sed peccatum in ordo-
 que defectum inducit. Vbi defectus inducitur ex peccato
 ponitur in intellectu, & voluntate, sed vs. consecutus
 ex privatione gratiæ, sicut & ex ipsa gratia virtutes
 cognoscitivæ, & affectivæ procedunt. Quod si tenen-
 dant adversarij, huiusmodi privationes superadditas
 privationi gratiæ pertinere etiam ad peccatum habi-
 tuale tanquam complementum integrale illius, omitti-
 mus libenter, sicut & adhibemus iustificationem esse
 valiter consistentem in gratia, quæ est vera causa for-
 malis illius, ut testatur Concil. Trident. integraliter com-
 pleri per virtutes ab ea dimanantes, de quo latè, dub. 3.
 de iustificatione.*

59. *Et ex prædictis testimonijs, ut
 super notavi, secundo à ratione fundatur nostræ refer-*

lacio: namque peccatum habituale debet constitui in eo, quod primò intelligitur procedere ex peccato actuali præterito tanquam effectus, & terminus illius; sed hæc est privatio gratiæ: ergò. Maior est notissima, nec potest non supponi in præsentia. Minor probatur: illud primò intelligitur procedere ex peccato actuali præterito, quod ex eo procedit in anima; àt ex eo in anima tantum procedit privatio gratiæ: ergò. Maior constat: namque peccatum habituale primò inficit, seu maculat animam, deindè potentias, immò ex macula animæ redundat macula in potentia, sicut ex nittore gratiæ supervenit nittor in potentijs. Præterquamquod peccatum a actuale effectivè maculat animam, & potentias secundum ordinem, quem habent inter se: sicut ergò anima est prior potentijs, ita peccatum actuale per prius effectivè maculat animam, quam potentias. Minor verò, quod ex peccato actuali in anima tantum procedat privatio gratiæ, est evidens, namque anima sicut solum est subiectum receptivum gratiæ, hæc corrupta dumtaxat potest esse subiectum privationis gratiæ, in quo distinguitur à potentijs, in quibus corrupto vno habitu, nedum est in eis privatio illius habitus, sed potest etiam esse habitus contrarius.

60 Quod & vrgentissimè confirmatur, ex quo sic debemus coordinare imperfectiones ex peccato habituali formaliter provenientes, sicut & perfectiones provenientes ex iustificatione; istæ autem sic coordinantur, ut prius perficiat animam per gratiam, & deindè potentias per virtutes ab ea dimanantes: ergò pariter imperfectiones ex peccato habituali formaliter provenien-

tes, sic etiam debent coordinari, ut prius imperficiat animam per privationem gratiæ, quam potentias per privationes virtutum. Et quidquid sit, an ex peccato actuâli resurget in potentijs habitus aliquis, talis habitus non potest non supponere ut primariam effectum imperfectionem animæ, quæ alia esse non potest præter privationem gratiæ.

61

Sed dices, quod adhuc in privatione gratiæ est distinguere duplex munus, & quasi effectum: nempe quod sit privatio coniunctionis cum Deo, & quod sit privatio nitoris, seu pulchritudinis animæ: ille effectus est prior isto: ut potè iste consequentè se habet ad illum. Cum ergò peccatum habituale sit macula, et solam ratione, quæ est privatio nitoris, sequitur ex nostra doctrina peccatum habituale non consistere in macula relicta in anima ex peccato actuâli, si seculi debet consistere in effectu primario ex illo relicto: unde macula se habebit ut effectus culpæ etiam habituales, non verò erit habitualis culpa. Sed respondeatur, quod iuxta D. Thomam, & veritatem, nitor, seu pulchritudo animæ consistit in illius contumtione cum Deo, quæ sit per ipsam gratiam, ratione cuius anima sit deformis, & participativè Deus. Ac proinde privatio nitore ipsius animæ est formalissimè privatio ipsius coniunctionis cum Deo. Undè si cur iste effectus primarius est actuâli peccato relicto, sic & alius sine distinctione aliqua ad minus adæquata, & obiectiva, quidquid sit quoad explicitum, & ex nostro modo concipiendi: hinc consequentè ipsa privatio coniunctionis cum Deo est formalissimè ipsa macula. Quare quod D. Thomas eam indifferenter vocat *macula vel privationem*

terio nomine. Quod videre est specialitèr ex loco allegato in 4. dist. 18. q. 1. art. 2. in corpore, vbi pulchritudinem animę ponit in assimilatione ipsius ad Deum, quam consequitur per claritatem gratiæ, cuius privationem, seu prohibitionem per obstaculum peccati actualis, statim vocat maculam, quod & in alijs locis frequentèr repetit.

62 Tercio nostra resolutio fundatur iuxta doctrinam præallegatam D. Thomæ, ex Sacra Scriptura, quæ ad significandum peccatum habituale regularitèr vtitur illo termino *macula*, & ad designandū peccatorem, illo nomine *maculatum*, vt testantur verba illa Hieremiæ 2. *Maculata est ex iniquitate tua*, & illa Iob 18. *In maculis eius ambulat*, & illa Ecclesiastici 47. loquendo de Salomone; *Dedisti maculam in gloria tua*. Quis enim per hominem esse maculatum in his locis ambiget significari esse habitualitèr peccatorem? Nec alium esse effectum habitualitèr inductum ex actuali peccato præter esse maculatum, & immundum? Hinc paritèr vt Scriptura significet animam esse iustam, & à peccato liberam, vtitur termino opposito, nempe munditia, & pulchritudine, sic enim ait Cant. 4. *Tota pulchra est, & macula non est in te*. Et ad Ephes. 5. *Vt exhiberes sibi gloriosam Ecclesiam non habentem maculam, aut rugam*. Qua ratione gratia dicitur aqua mūda, quia eius est lavare, & mundare sordes animę. Hinc Ezechielis 36. *Effundam super vos aquam mundam, & mundabimini ab omnibus iniquitatibus vestris*. Immo loquendo de peccato originali hoc ipsum expressè testatur Dionysius de Coelesti Hierarchia, cap. 2. vbi peccatum, à quo homo per baptismum liberatur, appellat, *statum aī similitud-*

Dubium IV.

711

inditans : id est, in quo per privationem gratiæ Deo dissimilis fit, sicut & per gratiam fit ei similis. Qua etiam ratione Anselmus lib. de Conceptu Virg. fatetur se non aliud per peccatum originale transfusum in pueros intelligere, nisi nuditatem iustitiæ.

63

Tandem fundatur nostra resolutio, ex quo prædicta privatio sufficit ad constituendum peccatum ergo frustra additur entitas, vel habitus, vel quidpiam aliud ad prædictum constitutivum. Consequentia patet, antecedens probatur: namque illa privatio est in primis habitualis, sicut & gratia, qua privat; deinde est mala moraliter: utpotè voluntaria, & inducta ex peccato actuali; ac tandem est mors animæ, sicut & gratia est vitæ illius; sed hoc sufficit, ut constituat hominem habitualiter peccatorem, sicut hoc sufficit, ut constituat hominem moraliter habitualiter malum, & iniquum, sicut & moraliter mortuum, idè enim dicitur peccatum mortale habituale, quia habitualiter moraliter per illud homo est mortuus, sicut & per gratiam vivus: ergo.

* * *

* * * * *

* * * * *

* * * * *

* * * * *

OB.

OBIICIUNTUR . ET solvuntur argu- menta.

64. **P**RÆTER Argumenta specialia contra præcedentes resolutiones, restant alia obijcienda, & primò obijcies argumentum Scoti: namque si peccatum habituale in privatione gratiæ consistat, sequitur eum, qui duo milia peccata commisit, non esse magis peccatorem habitualitèr loquendo, quam qui vnum peccatum commisit: hoc ex terminis videtur absurdum: ergò. Minor patet, & sequela probatur: privatio gratiæ in utroque effectus æquè intensa, & extensa: ergò & peccatum habituale in ea consistens. Consequentia patet, & antecedens videtur notum: nam qui vnum tantum peccatum commisit, ita privatur gratia, vt nihil gratiæ remaneat, tam intensivè, quam extensivè, & qui plura commisit, ita per primum privatur gratia, quod per nullum ex succedentibus talis privatio fiat intensior, vel extensior: ergò. Quod & potest confirmari, ex quo peccatum habituale non est privatio in fieri, sicut peccatum actuale, quod se habet, sicut egritudo corporis, sed in facto esse, sicut mors; privatio autem in facto esse non suscipitur a magis, & minus: ergò nulla privatio gratiæ, siue per vnum

vnum peccatum causata, sive per plura potest esse maior, vel minor; sed omnes debent esse æquales, & consequenter nec vnum peccatum altero peccato habituali posset esse maius, quod inauditum est.

65 Huic argumento, & confirmationi iam satisfecerat D. Thomas loco citato ex q. 86. art. 1. ad 3. quod nempè *macula significat privationem quandã nitoris animæ in ordine ad suam causam. Et idèò diversa peccata, diversas maculas inducunt. Et ponit exemplum in umbra, quæ est privatio luminis ex obiecto alicuius corporis, & secundum diversitatem corporum obiectorum diversificantur umbræ.* Hinc Caietanus ibi respondet, quod licet privatio gratiæ non suscipiat magis, & minus, quia est privatio in facto esse, causa tamen eius, scilicet peccatum suscipit magis, & minus, ac per hoc macula, quæ significat privationem non absolutè, sed ut ex peccato, suscipit magis, & minus non in se, sed in causa. Et ex hoc provenit, quod iste est magis maculatus eadem macula specie altero post actus peccaminosos. Quibus in forma respõdetur negando assumptum. Ad probationem distinguitur: privatio gratiæ in utroque caso est æquè intenta, & extensa absolutè, & in se, concedo, respectivè, & ut in sui causa, nego. Undè conceditur, quod qui vnum tantum peccatum commisit, tota gratia privatur, & sola gratia, sicut qui duo milia peccata commisit, nec in hac privatione absolutè, & in se considerata potest esse magis, & minus. Cum hoc tamen componitur vnum esse magis maculatum, quam alterum, iuxta maiora, vel minora peccata; quibus causata fuit illa macula, vel privatio.

Sed hic modus mihi displicet, quia totam maiorem, vel minorem intentionem peccati habitualis reducit in peccatum actuale, quin in se, & subiectivè peccatum habituale sit maius, vel minus. Cum tamen argumentum procedat de ipso peccato habituali, ut condistincto à peccato actuali, & secundum id, quod ex illo relinquitor tanquam effectus. Si enim quamvis peccatum actuale sit maius, effectus ex eo relictus non est maior, quam effectus relictus ex minori peccato: ergò effectus utriusque est æqualis, quamvis causæ inæquales sint. Quod videre est in relationibus, quæ for maliter non suscipiunt magis, & minus, quamvis fundamenta, ex quibus resultant, inæqualia sint. Est pariter cæcitas in vno, ac in altero potest procedere ex maiori, seu activiori causa; cum tamen in utroque sit æqualis, & idem de morte: quis enim dicat ex inæqualitate in causa esse vnum magis cecum, quam alterum? Et pariter quis dicat vnum animal esse magis mortuum, quam aliud propter eandem causæ inæqualitatem? Non ergò propter inæqualitatem peccatorum adualem; ex quibus peccatum habituale resultat, poterit quis dici magis macularus, seu peccator, si semel peccatum habituale, vel macula resultans in se, & absolute est æqualis in eo, qui plura, vel pauciora peccata commisit.

Hinc alij, licet in maiori, vel minori intentione predictæ privationis, vel maculæ recurrant ad peccata actualia, tanquam ad causam, & impedimentum conservationis gratiæ, dicunt tamen predictam maculam in se, & subiectivè esse maiorem intensivè, vel extensivè, licet non phisicè, ut argumentum probat, benè tamen moralitèr: id est secundum

moralem estimationem : namque ratione causæ, & impedimenti, quod apponitur per peccatum actuale, mortaliter censetur, seu appretiatur maior, vel minor intensivè, vel extensivè iuxta intensiorem, vel extensivorem ipsorum peccatorum actualium. Ita Lorca. Qui tamen modus displicet iuxta dicta in 5. resol. namque illa maior appretiatio, vel est denominatio extrinseca, vel est forma rationis ex ea resultans, vel est fundamentum, quod macula ipsa præstat ex connotatione causæ. Undè tandem reducitur ad modum dicendi præcedentem.

68

Melius tamen Patres Salmanticenses cum Scoto conveniunt peccata ad primum supervenientia non causare privationem aliquam gratiæ essentialivè, & quoad substantiam : vix potè sic eam supponunt causatam per primum peccatum. Addunt tamen eam causare modalitèr, quia in ea ponunt novum modum, vel determinationem iuxta diversitatem peccatorum actualium. Pro quo supponunt, quod sicut in gratia possumus considerare, quasi in radice, & virtualitèr plures respectus conformitatis ad ipsas leges, & sub vno respectu eam concipere, quatenus radicalitèr inclinatur ad adimplendum hanc legem *non mechaberis*, & sub alia, quatenus inclinatur ad adimplendum hanc : *Non furaberis*, vel *non occides* : ita in privatione gratiæ debemus similes respectus distinguere : nempe ut opponitur conformitati radicali ipsius gratiæ ad suam legem, vel ad aliam. Quando ergò primò quis peccat, v. g. peccato adulterij, tale peccatum causat privationem gratiæ non ut radicalitèr oppositam omnibus prædictis legibus, sed sub eo speciali respectu, sub quo oppo-

nitur legi non mechandi, & sub illo respectu duntaxat constituit prædicta privatio peccatum habituale adulterij. Quando autem secundo peccato furti causat eandem privationem gratiæ, non absolutè, sed secundum alium respectum oppositionis ad legem non furandi, sub eo constituit peccatum habituale furti, & sic de alijs. Undè fit, quod sicut ad multiplicationem peccatorum actualium, multiplicantur in prædicta privatione respectus oppositionis ad diversas leges, ita etiam multiplicantur peccata habitualia, & sunt maiora, vel minora secundum inæqualitatem legum, quibus peccata actualia opponuntur. Undè tandem respondent ad confirmationem, quod quamvis quælibet privatio gratiæ quovis modo inducta sit privatio in facto esse, quatenus nihil gratiæ oppositæ in subiecto relinquit, tamen semel inducta sub vna ratione, seu sub vno oppositionis modo, per vnum actuale peccatum potest iterum, & iterum simul, vel successivè sub alio, & alio oppositionis modo per aliud induci. Et tandem, quod inducta simul, vel successivè per plura peccata habeat in se plures oppositionis modos, plures que rationes sufficientes ad constituenda plura peccata habitualia inæqualia, & diversa iuxta pluralitatem, diversitatem, & inæqualitatem peccatorum actualium, quæ illam induxerant.

169. Ità ingeniosissimè isti auctores. Sed fateor mei ingenij tarditatem; namque percipere non valeo, qualiter privatio gratiæ sub hoc, vel illo modo oppositionis ad legem, iuxta qualitatem peccati, à quo fuit inducta, possit esse maior, vel minor. Namque illum modum dicunt non consistere in aliquo superaddi-

to ipsi privationi gratiæ, sed in illo respectu radicali oppositionis ad legem prohibentem peccatum, à quo fuit inductus; ille autem respectus, ut potè radicalis est unus, & indivisibilis respectu oppositionis cum omnibus legibus prohibentibus cætera peccata, quamvis leges inter se inæquales sint; ut patet in ipsa gratia, quæ sub uno indivisibili respectu radicis, omnes virtutes, & eorum actus, sive conformitates cum legibus, radicat, quamvis virtutes, & eorum actus, seu conformitates cum legibus, inter se inæquales sint. Ex quo ergò privatio gratiæ causetur à peccato actuali, quatenus radicalitèr respicit oppositionem cum hac, vel illa lege, nõ infertur ipsam privationem gratiæ induciam esse maiorem, vel minorem: namque vterius esset necesse habere alium respectum formalem, & superadditum ad respectum radicalem, qui non potest non esse respectus rationis; vnde in eo casu respectus illi multiplicati iuxta multiplicationem peccatorum, quibus privationes gratiæ inducuntur, essent similes respectibus ideælibus, quibus essentia divina vna formalissimè multiplicatur in ratione ideæ per intellectum nostrum comparantem eam ad res, à quibus diversimodè participatur; qui proindè sunt duntaxat respectus rationis.

70 Melius tamen, meo videri, satisse argumento persistendo in solutione D. Thomæ, qui faceret ex diversis peccatis diversas maculas induci in anima, sicut ex diversis corporibus obiectis diversificatur umbra. Quod si macula ex diversitate peccatorum diversificatur: ergò privationes gratiæ paritèr ex diversitate peccatorum diversificantur. Patet consequentia.

quentia, quia iuxta ipsum D. Thomam macula in ani-
 ma est ipsa privatio gratiae. Tandem ergo secundum
 D. Thomam, qui vnum tantum peccatum commisit,
 vnicam tantum habet privationem gratiae, & plures,
 qui plura commisit, & consequenter est peior, vel in-
 tensivè, vel extensivè iuxta intentionem, vel numerum
 predictarum privationum in ordine ad peccata actua-
 lia, per quae fuerunt inducta. Difficultas nunc est, quo
 modo possint privationes illae specie multiplicari ad
 multiplicationem peccatorum, cum privationes non
 multiplicentur, vel distinguantur, nisi penes multipli-
 cationes formarum, quibus privant, & forma privan-
 sit vna, & eadem specie, videlicet gratia. Ad hoc res-
 pondetur conformiter ad mentem D. Thomae: quod
 privatio gratiae potest dupliciter considerari: vno mo-
 do secundum se, & quoad substantiam: alio modo in
 ratione termini, & effectus peccati, à quo inducitur:
 primo modo est vna, & eadem specie, quia forma, qua
 privat est vna, & eadem specie, vt argumentum con-
 vincit: secundo verò modo est specie distincta iuxta
 distinctionem specificam peccatorum, à quibus causa-
 tur. Et hoc denotant verba D. Thomae: *Macula signi-
 ficat privationem vitioris animae in ordine ad suam causam.*
 Vbi maculam non constituit in privatione gratiae secun-
 dum se, sed in ordine ad suam causam: id est conside-
 rata in ratione termini, & effectus ex peccato actuali
 inducti. Et quia prout sic est specificè distincta iuxta
 distinctionem peccatorum, à quibus inducitur, prop-
 terea concludit, quod diversa peccata diversas maculas
 inducant.

privatio gratiæ secundum se est eadem specie in omnibus peccatis, est tamen specie diversa in ratione maculæ, namque secundum se non est macula, aliter in omni eventu esset macula: v.g. in Adamo ante peccatum, vel in statu puræ naturæ. Est ergo solum macula, ut relicta ex peccato actuali, & sic hoc ipso, quod privatio gratiæ in ratione termini, & effectus peccati actualis est specie distincta, pariter est specie distincta in ratione maculæ. Quod & alijs terminis potest exponi, namque privatio gratiæ non est macula, nisi quatenus voluntaria; non est autem voluntaria, nisi quatenus relicta ex peccato actuali, & propterea ex distincta voluntate actuali peccati diversa inducitur voluntas habitualis in ipsa privatione gratiæ, ratione cuius efficitur distincta formaliter macula. Pro cuius confirmatione noteretur exemplum D. Thomæ, privatio enim luminis secundum se est eadem specie, sive hoc corpus, vel aliud obijciatur; utpotè lux, qua privat, est eadem specie, nihilominus tamen ad diversitatem corporum, quæ interponuntur, diversificatur in ratione vmbre: à simili ergo.

72 Nec in hoc invenio difficultatem, nisi aliquis incipiat formidare, quomodo eadē privatio secundum se possit in ratione termini specie distingui? Quod fit clarum ratione; quia causæ specificæ distinctæ non possunt non habere terminum specificè distinctum: cum ergo peccata, ex quibus privatio gratiæ resultat, sint specificè distincta, consequenter privatio gratiæ ex eis resultans non potest non in ratione termini specificè distingui. Ab exemplis etiam hoc fit notum, & statim se offert exemplum in naturalibus, namque

que

que idem locus aeris est in ratione termini distinctus specificè, per hoc, quod terminet diversum specificè motum localem, ut sunt motus sursum, & deorsum circa eundem locum aeris, & idem est de termino motus recti, & obliqui. Et idem patet in ipsa gratia, quæ eadem specificè secundum se in ratione termini specificè distinguitur, quatenus terminat iustificationem per modum simplicis generationis, qualiter fuit in Adamo ante peccatum, & quatenus terminat iustificationem, quæ fit à peccato in iustitiam, seu gratiam, qualiter fuit in Adamo, & in nobis post peccatum commissum. Ac tandem magis iuxta subiectam materiam hoc patet in ipsis peccatis actualibus, in sententia, quod peccatum actuale consistit in privatione rectitudinis debitæ, tunc enim privatio rectitudinis liberalitatis secundum se est una, & eadem specificè: utpote forma privata, nempe liberalitas secundum se est eadem specificè, & tamen peccatum avaritiæ, & peccatum prodigalitatis, quæ privant eadem rectitudine, sunt specie distincta, & non nisi penes diversum modum tendendi utriusque actus, nempe per excessum, vel defectum, ut docet D. Thom. supra q. 71. art. 8. Et eodem modo privatio rectitudinis, & fortitudinis specie distinguitur, ut terminat timorem, vel audaciam, sicut & privatio rectitudinis magnificentiæ, quatenus terminat præsumptionem, vel pusillanimitatem.

73

Hinc ad confirmationem respondetur: quod cum dicitur, quod privatio in facto esse non suscipit magis, & minus, intelligitur de privatione secundum se, seu quoad substantiam, & emittive considerata, & in hoc sensu convincit argumentum, quia

una privatio gratiæ in facto esse nihil de gratia reliquit, sed ea totaliter privat; secus verò aliudè; nempe moraliter, & in ratione termini, scilicet ex connotatione voluntatis, à qua fuit inducta, & ex qua habet esse voluntaria; ut sic enim privationes gratiæ, sub qua tantum ratione dicuntur macule, sunt specie distincte; species autem sunt, sicut numeri, proinde que inter se inæquales. Immo potest dici: quod illud axioma procedit de privatione pura in facto esse, id est, quæ tam in recto, quam in obliquo, & de connotato, est privatio; secus verò si solum in recto sit privatio, & in obliquo sit quid positivum. Privatio autem gratiæ solum in recto constituit peccatum habituale, in obliquo verò, & de connotato, etiam ingreditur eius constitutivum peccatum actuale, quod positivum est in sententia satis probabili. Et statim se offert exemplum de peccato omissionis, quod licet per se perfectitate essentiæ, seu constitutive: id est in recto nullum includat actum, eum tamen includit per se perfectitate ordinis: id est in obliquo, seu ut sui causam, vel occasionem, & hoc sufficit, ut unum peccatum omissionis sit maius altero, quia hoc sufficit, ut unum peccatum omissionis sit magis voluntarium, quam aliud, quia magis voluntaria est omisio in se, & directè volita, quam indirectè, seu in sui occasione volita: à simili ergò proportionato modo. Quod si supponas sententiam asserentem peccatum actuale consistere in privativo, tunc adhuc dicendum est, quod privatio gratiæ in facto esse, quamvis pura etiam de connotato, potest suscipere magis, & minus ex ordine ad connotatum, quia hoc non est privatio in facto esse, sicut peccatum habituale, sed in fieri, & sic

ex huius connotatione potest suscipere magis, & minus iuxta maioritatem, vel minoritatem peccatorum actualium iuxta prius dicta.

71 Sed contra omnia prædicta potest occurri: quod quamvis peccata actualia inducentia maculam sint inter se specificè distincta; non tamen quatenus in eam formalitè influunt, quia non influunt, nisi quatenus avertunt à Deo, in ratione autem aversionis omnia peccata conveniunt, & patet ex D. Thoma 1. p. q. 88. art. 1. ubi sic habet: *Quidquid autem est ex parte aversionis in peccato mortali secundum se consideratum est commune omnibus peccatis, quia per quodlibet peccatum mortale homo avertitur à Deo.* Sed respondetur pariformitè ad dicta ex ipsis verbis D. Thomæ, qui notantè loquitur de aversione à Deo secundum se, id est ex parte termini à quo, quia solum hoc modo est communis omnibus peccatis mortalibus; attamen hæc eadem aversio relata ad conversionem, à qua procedit, quæ est conversio ad bonum commutabile, est specificè distincta, sicut & peccata ipsa specificè distinguuntur. Et est exemplum in recessu ab eodem loco per diversum motum localem, qui diversificatur formalitè iuxta diversitatem motuum.

72 Secundò objeies ex Vazquez: peccata venialia inducunt maculam; vadè Christus Ioannis 11. dixit: *Qui lotus est, non indiget, nisi ut pedes lavet.* Quod de emendatione à venialibus exponunt Augustinus, & Gregorius: nec enim negari potest hominem manere aliquo modo pollutum ex peccato veniali, quod semel commissit, donec ab eo iustificetur, & mundaetur; & tamen hæc macula non

con-

consistit in privatione gratiæ, aut alicuius habitus supernaturalis: ergò hæc macula consistit in respectu illo relicto ex actu præterito. Sed hoc argumentum non probat assumptum, quia non distinguit inter maculam simpliciter, & propriè sumptam, qualis est macula relicta ex peccato mortali, & maculam secundùm quid, & impropriè acceptam, quæ est macula relicta ex peccato veniali. Primam dicimus consistere in privatione gratiæ, quæ est nitor animæ; non verò secundam. Nec propterea hæc secunda macula consistit in respectu illo ad actum præteritum, sed in privatione, seu diminutione fervoris charitatis iuxta dicta resolutione quinta ad primum argumentum. Videatur ibi.

73

Tertiò obijcies ex Patre Salas: constitutum peccati habitualis debet esse idem in omni statu; at in omni statu non potest constitui peccatum habituale per privationem gratiæ: ergò. Maior videtur certa: utpotè status non variant essentiam rerum, sed eis accidunt. Minor verò etiam constat: nam cum in statu puræ naturæ homo non esset elevatus ad finem supernaturalem, sed solum naturalem, non peccaret contra Deum, ut finem supernaturalem, sed solum naturalem, & consequenter tunc peccatum mortale non averteret à Deo ut fine ultimo supernaturali, sed solum ut fine ultimo naturali, unde nec induceret privationem gratiæ supernaturalis, sed ad summum naturalem.

74

Sed in primis si teneamus sententiam satis probabilem afferentem peccatum mortale adhuc in statu puræ naturæ indigere gratia supernatu-

rati ad sui remissionem, quam cum alijs tenet Mag.
 Ferre in tractatu de Iustificatione, argumentum cessat;
 in hac enim sententia dicitur, quod nomine status pu-
 ræ naturæ intelligitur status naturæ rationalis, nec ele-
 vate per gratiam, nec corruptæ per peccatum morta-
 le. Undè ex hoc ipso, quod in homine sine gratia, &
 sine peccato mortali producto, addimus talem homi-
 nem mortalitèr peccasse, de medio tollimus talem sta-
 tum, & dicimus illum iam non spectare ad statum puræ
 naturæ, sed ad statum naturæ corruptæ. Hinc conse-
 quenter prædicti auctores dicunt, quod licèt homo tunc
 non peccaret contra Deum finem supernaturalem di-
 rectè, benè tamen indirectè, quia Deus, vt auctor na-
 turæ se habet vt fundamentum respectu sui, vt auctor
 est gratiæ, licet autem possit fundamentum poni sine
 re fundata, non tamen potest destrui sine destructione
 rei fundatæ. Et sic licet homo in statu puræ naturæ pos-
 set Deum diligere, vt auctorem naturalem, quin illum
 diligeret, vt auctorem supernaturalem; non tamen
 posset ab eo averri vt auctore naturali, quin ab eo aver-
 teretur vt sine ultimo supernaturali, quod est ab eo vt
 auctore supernaturali avertere indirectè: undè tale pec-
 catum actuale induceret privationem gratiæ etiam su-
 pernaturalis, & ea indigeret ad sui remissionem. Hinc
 D. Thomas q. 28. de Verit. art. 2. loquendo de Ada-
 mo habet: *Quod si à solo statu natura decideret, vt plu-
 res dicebant, nihilominus tamen ad expiationem infinita
 offense donum divine gratiæ requiretur.*

75

In sententiâ tamen opposita, quam
 nos defendimus dub. 3. de Iustificatione resol. 3. res-
 pondetur adhuc facilius: concedendo maiorem, &
 dis-

Distinguendo minorem; in omni statu non potest constitui per privationem gratiæ absolutè, concedo, reduplicato statu, nego. Ad probationem paritèr distinguo: status non variant essentias rerum; absolutè, seu non reduplicato statu, concedo, eo reduplicato, nego. Itaque peccatum mortale habituale essentialitèr purè consistit in aversione habituali à Deo, præscindendo ab eo, quod sit aversio à Deo ut fine naturali, vel supernaturali, quæ aversio salvatur in utroque statu. Undè per variationem statuum non variatur essentia peccati habitualis, variatur tamen reduplicato statu, namque in statu elevationis illa aversio esset à Deo ut fine supernaturali, & consequentèr est privatio gratiæ supernaturalis; in statu autem puræ naturæ esset aversio à Deo purè ut fine naturali, & consequentèr esset privatio solùm gratiæ naturalis. In præsentī autem non inquirimus de constituto peccati habitualis ut sic, sed reduplicato statu elevationis ad finem supernaturalem, & consequentèr, quamvis privatio gratiæ supernaturalis accidentalitèr se habeat ad peccatum habituale ut sic, seu præscindendo ab utroque statu, essentialitèr tamen se habet ad peccatum habituale, quatenùs reduplicatè commissum in statu elevationis ad finem supernaturalem. Sicut enim reduplicatur status elevationis, sic reduplicatur aversio à Deo fine supernaturali.

76

Difficilius autem assignatur prædicta privatio in statu puræ naturæ: nempe cuius rectitudinis naturalis privatio sit; & quidèr aliqui dicunt esse privationem gratiæ naturalis, quæ in statu puræ naturæ se habet ut gratia supernaturalis in statu elevationis; alij autem dicunt esse privationem habitus charita-

tis naturalis : alij autem consistere in diminutione inclinationis naturalis ad bonum honestum , quæ consurgit in parte superiori animæ : scilicet intellectus , & voluntatis , ex peccato commisso , non quidem ex parte entitatis , sed ex parte termini , eo modo , ac diximus de peccato veniali ; sicut enim hoc in presenti statu dimittit inclinationem habitus charitatis , sic peccatum mortale in statu puræ naturæ diminueret inclinationem potentie rationalis : nempe impediendo , nè ita promptè , & expedite eliceret operationem circa bonum honestum ; quousque per auxilium speciale intra ordinem naturæ tolleretur prædictum impedimentum . Et hæc sufficiant pro nunc .

77. Est tamen notanda instantia prædicti argumenti , cui omnes tenentur respondere : namque in omnium sententia siue peccatum mortale habituale constituatur per privationem gratiæ , siue non , est admittendum , quod per peccatum mortale inducitur mors spiritualis animæ ; cum autem mors sit privatio vitæ spiritualis animæ , consequenter non possunt non admittere per peccatum induci privationem vitæ spiritualis animæ ; hanc autem privationem nunc esse privationem gratiæ , omnes fatentur , quia nunc per gratiam solum anima spiritualiter vivit . Nunc ergo fit simile argumentum , cum homo in statu puræ naturæ peccaret mortaliter , mors animæ non esset privatio gratiæ : ergò nec modo , siquidem constitutum mortis spiritualis animæ , sicut & constitutum vitæ spiritualis illius , debet esse idem in omni statu , planè tenentur respondere , & non aliter , quàm nos .

78. Si tamé quis velit alij terminis vti in prædicta
solu-

solutione, dicatur, quod aversio à Deo sine ultimo naturali, & aversio à Deo sine ultimo supernaturali dividunt per intranea aversionē à Deo ut sine ultimo, ut patet ex terminis. Et sic huiusmodi aversio, in qua peccatū mortale cōsistit, cōparatur ad illas aversiones, ut genus ad species; patet autem species diversa cōstitutiva habere, ac genus: quippè species addunt differentiam contractivam illius, & sic quod probat argumentum, est, quod constitutivū peccati ex genere sit idē in omni statu; secus verò ut contractū ad speciē peccati cōmissi in statu puræ naturæ, vel naturæ elevatæ; siquidem illa ratio commuis aversionis in vno statu contrahitur per aversionem naturalem, in alio verò per supernaturalē.

79 Quarto obijcies, & virgenter: id, quod est pœna culpæ, non potest esse culpa, sed privatio gratiæ est pœna culpæ: ergò non potest esse culpa. Maior est certa: namque pœna infligitur propter culpam: ergo non potest esse culpa, aliter pœna infligeretur propter se ipsam: immò malum pœnæ dividitur contra culpam: utpotè malum aliud pœnæ, & aliud culpæ; ac tandem pœna est a Deo iusto iudice, secus verò culpa, quæ est contra Deum. Minor verò est D. Thomæ in 2. dist. 33. q. 2. art. 1. ad 2. ubi ait: *Privatio gratia non habet rationem culpæ, sed pœnæ.*

80 Sed privationem gratiæ esse nedū pœnam, sed culpam, est expressum D. Thomæ pluribus in locis. Et ad verba relata negamus D. Thomam sic simpliciter loqui; quippè statim subdit: *nisi in quantum ex voluntate est.* Non ergò affirmat privationem gratiæ esse pœnam, & non culpam, sed esse sicut pœnam, & culpam, in quantum voluntaria est. Quod de
palsim

palsim docet distinguendo in eadem privatione gratiæ duplicem rationem, & culpe, & poenæ, quod est inconcussum apud omnes auctores, ut patebit ex locis statim asserendis. Undè quantum ad id, quod argumentum à ratione intendit, facile respondetur, eum convincere privationem gratiæ non posse esse culpam, & poenam sub eadem ratione, seu respectu; secus verò materialiter, & sub diverso respectu.

81

Nunc autem insurgit difficultas præcipua in præsentì controversia: sub qua nempe ratione, seu respectu privatio eadem gratiæ fit culpa habitualis, & sub qua fit poena? Et dicimus magis conformiter ad mentem D. Thomæ iuxta dicta, quod privatio gratiæ potest tripliciter considerari: vno modo secundum se; nempe ut abstrahit à privatione gratiæ iuducta ex culpa, & iuducta propter culpam, ut si anima privaretur gratia nullo peccato præexistente, Deo sic volente, propter proprium dominium. Deinde potest considerari ut iuducta ex culpa actuali, ut de facto contingit. Tertio potest considerari ut iuducta propter culpam, ut etiam de facto accidit. Primo modo nec est culpa, nec est poena, ut de se patet, quippe poena non est, ubi non est culpa; nec culpa habitualis est, ubi non procedit culpa actualis. Secundo verò modo est culpa habitualis, utpote terminus, & effectus culpæ actualis. Tertio modo est poena, quia hæc est, quæ debetur culpæ, & propter illam infligitur: quod est distinguere ipsam privationem gratiæ in ratione termini peccati actualis, qua ratione est ab homine, & ei voluntaria: & in ratione termini divini subtractionis: id est, qua Deus suspendit concursum conservativum

gratiæ, quæ ratione est à Deo, & ei voluntaria, secus tamen homini, utpotè ei mala, seu contra voluntatem illius, sicut poena est semper contra voluntatem peccantis. Cum hac ergò differentia componimus eandem privationem gratiæ, & esse culpam, & esse poenam. Quam distinctionem esse conformem menti D. Thomæ, patet ex locis ipsius, ubi de hac privatione, & in ratione poenæ, & in ratione culpæ loquitur.

82

Et in primis loco nuper citato ex distinctionibus distinguendo in privatione gratiæ rationem culpæ à ratione poenæ expressè affirmat distinguere in eo, quod est culpa, in quantum ex voluntate est: id est in quantum terminus, & effectus peccati actualis: planè concedens sub hac ratione, & respectu non esse poenam, licet poena sit sub alia ratione terminandi subtractionem divini concursus. Hoc idem expressè habet quæst. 28. de Verit. art. 6. in fine corporis his verbis: *Absentia enim gratiæ secundum se considerata habet tantum rationem poenæ, non autem rationem culpa, nisi secundum quod relinquatur ex actu voluntatis precedenti, sicut umbra non habet rationem umbra, nisi secundum quod relinquatur ex interpositione corporis opaci.* Vbi per absentiam gratiæ secundum se non intelligit privationem gratiæ prout antea explicavimus, nempe ut abstrahit ab esse inducitur ex culpa, vel propter culpam, quia ut sic, ut diximus, & de se patet, nec est culpa habitualis, nec poena; sed eam appellat secundum se: id est nullo habito respectu ad culpam præcedentem, sed purè ut terminus est divinæ subtractionis. Et prout sic solum ait ha-

bere rationem poenæ; rationem verò culpæ ex alio respectu, quatenus nempe est terminus peccati actualis, qui præcessit. Quod explicat communi exemplo umbræ ex interpositione corporis opaci, quo in casu, & est considerare tenebram, & umbram, & utraque est eadem entitativè privatio luminis, sed sub diversa ratione, & respectu; est enim tenebra, ut terminus subtractionis activæ luminis, est autem umbra, ut terminus impedimenti luminis, quod est corpus opacum: à simili ergò.

83 Magis autem ex professo hoc ipsum docet q. 1. de Malo, art. 4. ad 1. ubi sic habet: *Cum de ratione culpæ sit, quod sit voluntaria; de ratione autem poenæ, quod sit contra voluntatem, impossibile est, quod idem secundum idem sit poena, & culpa, quia idem secundum idem non potest esse voluntarium, & contra voluntatem; sed secundum diversa nihil prohibet* Ecce ubi D. Thomas concedit culpam esse poenam, & poenam esse culpam, non secundum idem, sed secundum diversa; id est culpam ut est voluntaria, & poenam ut est inflictà à Deo contra voluntatem ipsius peccantis. Et ne immoremur in referendo alia loca D. Thomæ, ex locis iam relatis pro nostra resolutione perspicuum manet constituere culpam habitualem, seu maculam in ipsa privatione gratiæ, ut connotat peccatum actuale præexistens: ac si diceret, quod sub hoc duntaxat respectu est culpa habitualis, & consequenter sub hoc non est poena, sed sub alio, qui non est excogitabilis, nisi quatenus à Deo.

84 Et ex his obiter retorquetur fundamentum præcipuum aliquorum Thomistarum, stando docet

doctrinæ D. Thomæ, quod nempe privatio gratiæ est poena: ergò non potest esse culpa: namque secundum D. Thomam privatio gratiæ est poena, & culpa: ergò ex quo est poena, non sequitur, quod non sit culpa. Hinc cum argumentantur non posse esse culpam, quia est poena, potius videntur argumentari contra D. Thomam, quam contra nos, qui solum stamus doctrinæ ipsius.

85 Hinc quidquid sit de mente D. Thomæ, rationi stando, sic insurgunt Adversarij Thomistæ primò: non possunt in eadem entitate adhuc sub diversis formalitatibus ratio demeriti, & ratio poenæ inveniri, sicut nec ratio præmij, & ratio meriti: ergò si privatio gratiæ prout à Deo obtinet rationem poenæ, sub nulla alia ratione obtinere poterit rationem culpæ. Secundò: nam quia privatio conformitatis cum lege constituit peccatum actuale in ratione peccati, sub nulla alia ratione potest habere rationem poenæ ipsius peccati actualis: ergò quia privatio gratiæ constituit peccatum habituale, sub nulla ratione potest habere rationem poenæ ipsius peccati habitualis. Tertiò: nam culpa debet præcedere poenam, cum idcirco poena inducatur, quia subiectum dignum est illa propter culpam; at pro nullo priori potest intelligi homo voluntariè privatus gratia, pro quo non intelligatur Deus non conferens illam, & consequenter pro quo non intelligatur carentia gratiæ prout à Deo: ergò nequit prout sic sortiri rationem poenæ respectu sui ipsius, prout voluntaria est. Hucusque Oxomensis.

86 Confirmatur ex Curiel: quia privatio gratiæ quantum ad utrumque est effectus Dei

ergò non est peccatum. Probatur antecedens : quia in primis de ipsa privatione gratiæ certum est esse effectum Dei in genere causæ efficientis , quia sicut agens, quod expellit formam à subiecto , est causa privationis formæ in tali subiecto ; ita Deus , qui tollit gratiam ab homine peccante, erit causa privationis gratiæ in tali homine. Quod verò idè dicendū sit de respectu , probatur : quia privatio gratiæ solum importat respectum ad peccatum, vt ad causam demeritoriam ; sed Deus non quomodocumque causat privationem gratiæ, sed vt poenam respondentem demerito peccati : ergò causat eam, quatenus importat respectum ad peccatum vt ad causam demeritoriam, sicut cum confertur præmium, v. g. beatitudinis, est causa eius, quantum ad respectum, quem importat ad actus humanos præcedentes, tanquam ad causas meritorias, quia conferre beatitudinem vt præmium, correspondet illis actibus.

87 Sed ad primum respondetur negando antecedens, vt D. Thomas expressè negat, ipsum que teneri eum negare, patet : namque non potest negare ex peccato actuali induci in anima privationem gratiæ, quæ est macula illius, vt D. Thomas expressè affirmat ; deindè nec potest affirmare talem privationem vt sic inductam ex peccato actuali esse poenam, quia prout sic est mala moraliter : ergò tenetur affirmare ipsam sub alia ratione esse poenam : tenetur ergò dicere sub vna ratione esse malā moraliter, & sub alia bonam ; & consequenter sub vna ratione terminare divinam voluntatem, & sub alia tantum voluntatem creatam, quod si hoc ita est, quæ potest esse implica-

tio, quod sub vna ratione sit culpa habitualis, nempe sub ea, sub qua est moraliter mala, quia voluntaria, sicut & ex peccato actuali procedens?

88 Et quid contra hoc, ex quo in eadem entitate non possit coincidere ratio meriti, & præmij? ut enim statim dicemus, non est bona consequentia: solus Deus potest causare gratiam: ergo solus Deus potest causare non esse gratiæ. Nec enim in gratia, utpotè participatio divinæ naturæ, est distinguere duplicem formalitatem; sub quarum vna sit à Deo, & sub alia tantùm à creatura, sicut nos distinguimus in non esse gratiæ. Præterquamquod licet meritum actuale, & præmium non possint identificari, secus verò meritum habituale. Sicut enim in sententia huius auctoris peccatum actuale hoc ipso, quod non retractatum, in morali æstimatione permanet habitualitèr, cùm idem non dicetur de merito actuali? Quod si meritum habitualitèr permanet, sicut ipse hanc permanentiam moralem constituit in prædicta apreciatione, nos eum constituimus in ipso præmio, quatenus terminus est meriti actualis, sicut & moraliter effectus illius. Vndè sicut verum est, quod merita moraliter causant præmium, & nihilominus Deus confert præmium propter merita; ità in nostro casu peccatum moraliter causat privationem gratiæ, & privatio gratiæ à Deo infligitur propter peccatum, quod est esse pœnam.

89 Ad secundum statim etiam patet disparitas: namque in peccato actuali præter difformitatem ipsam rationis, in qua culpa actualis consistit, non est aliud considerare præter ipsius subtractionem, quod

quod est ipsum materiale peccati, quod licet prout fit à Deo, ut potè bonum; non tamen per modum pœnæ, quia pœna supponit culpam, & ratio entis, seu subtractum peccati actualis potius supponitur ad culpam. In nostro autem casu privatio gratiæ ut à voluntate creata supponitur ad pœnam: videlicet ad se ipsam, ut terminus est divinæ subtractionis, ut statim dicemus. Et sic ex hoc capite nulla est repugnantia, ut simul pœna, & culpa sit.

90

Hinc ad tertium negamus pro nullo priori posse intelligi privationem voluntariam gratiæ, pro quo non intelligatur Deus non conferens gratiam, seu illa privans, loquendo de priori à quo in genere causæ materialis, seu indispositivæ, vel impeditivæ, licet è contra contingat in genere causæ efficientis. Umbra enim efficientèr procedit ex subtractione luminis, impeditivè tamen ex interpositione corporis opaci: à simili ergò privatio gratiæ ex subtractione divini luminis efficientèr procedit, præcedit tamen prædictam divinam subtractionem impedimentum peccati actualis, ita ut sicut verum est: anima privatur gratia, quia Deus suspendit concursum conservativum illius; ita est verum: Deus suspendit concursum conservativum gratiæ, quia creatura ponit impedimentum ad illum. Undè sequitur, quod in genere causæ impeditivæ prius est privatio gratiæ prout à creatura, quam prout à Deo, licet vice versa contingat in genere causæ efficientis. Et sub illo priori à quo à nobis intelligitur illa privatio sub ratione culpæ, & sub alio in ratione pœnæ.

91

Exemplum statim se offert de causa

Dubium IV.

735

sa efficienti, materiali, & formali, quæ omnes simul exercent propriam causalitatem simultate in quo, cum prioritate tamen à quo, quælibet in proprio genere. Et ad propositum patet exemplum in contritione procedenti efficientèr à gratia in probabiliori sententia, quæ licèt in genere causæ efficientis ipsam supponat, in genere tamen causæ materialis, seu dispositivæ eam præcedit; quod & est verum de omni vltima dispositione ad formam. Et hac via facillimè dissolvuntur plura, quæ hic congerit Oxomensis: nec enim nos dicimus ex peccato actuali procedere privationem gratiæ, aliter, quam vt ex impediente concursum divinum conservativum gratiæ. Sic enim, & non aliter inducitur prædicta privatio, vt patet ex D. Thoma, & fit clarum exemplo vmbra. Quod impedimentum nascitur ex oppositione privativa, quæ est inter peccatum, & gratiam, vt dicemus de Iustificatione, dubio 1. non ergò valet: solus Deus causat gratiam: ergò solus Deus potest causare non esse gratiæ. Probat enim solū Deum posse causare nō esse gratiæ efficientèr; secus verò impeditivè. Sol enim duntaxat causat efficientèr lumen, non tamen Sol duntaxat causat non esse luminis, sed paritèr corpus interiectum, impediens influxum illius. Nec paritèr vallet: solus Deus conservat gratiam in subiecto: ergò solus Deus potest gratiam destruere. Probat quidè m de destructione gratiæ in genere causæ efficientis, secus verò in genere causæ materialis, seu impeditivæ. Nec tandem valet, quod vt ponatur in re non esse gratiæ, requiritur indispensabiliter, quod Deus suspendat suum concursum conservativum gratiæ: ergò privatio

ratio gratiæ etiam prout ex peccato involvit voluntatem Dei, & consequenter erit ipsa voluntas punitiva ipsius privationis gratiæ: non, inquam, valet, namque habet manifestam instantiam: ut enim ponatur in re formale peccati, requiritur indispensabiliter, quod Deus ponat materiale illius: ergo peccatum etiam pro formali involvit voluntatem Dei, non valet consequentia, quia variatur appellatio, utpotè arguitur ab identitate reali ad formalem. Et quidem si ista consequentia non valet, quia licet materiale peccati sit idem cum formali, pro formalitatem est moraliter malum, proinde que extra spheram divinæ voluntatis, pariter idem dicimus de privatione gratiæ, quæ quatenus ex peccato procedit, est moraliter mala, & sic non potest terminare divinam voluntatem, licet eam terminet, quatenus pœna, qua ratione est bona, sicut materiale peccati, quia bonum eam de facto terminat.

92

Hinc ad id, quod additur ex Curiel, negatur antecedens. Ad probationem quoad primam partem concedimus antecedens, & negamus quoad secundam. Ad probationem concedimus maiorem, & distinguimus minorem: Deus non quomodocumque causat privationem gratiæ, sed ut pœnam correspondentem demerito peccati, demerito peccati se habente ut fine, seu propter quem infligitur privatio gratiæ, tanquam pœna, concedo minorem: demerito peccati se habente purè ut impediendo influxum gratiæ, seu quatenus ex eo inducitur prædicta privatio propter impossibilitatem gra-

gratiæ cum illo, nego minorem. Fatemur enim, quod privatio gratiæ etiam prout à Deo importat respectum ad peccatum, sed non alterum, quam ad illud ut vitandum: insigit enim Deus poenam propter culpam vitandam; vnde terminus prædicti respectus est culpa ut vitanda, & propterea privatio gratiæ sub hoc respectu est bona, sicut & ex bono sine à Deo inflictæ. Cæterum præter hunc respectum est alter in privatione gratiæ ad peccatum: ut nempe inducitur ex illo propter oppositionem, & impossibilitatem cum gratia; qua ratione dicitur impedimentum divini concursus conservativi gratiæ, & secundum hunc respectum prædicta privatio non est, nec potest esse effectus Dei, utpotè moralitèr mala. Nec exemplum de præmio oppositum convincit, quia præmium confertur in executione propter merita salutem ut finem effectum, quidquid sit de decreto intentivo, quod merita prævisa antecedit: in utroque enim intervenit motivum iustitiæ remuneratiæ, vel punitivæ.

93 Sed dices ex eodem Curiel: quod respectus privationis gratiæ ad peccatum præcedens nihil aliud est, quam habitudo effectus moralis ad suam causam moralem, & demeritoriam; sed huiusmodi respectus non est culpa; quia potius opponitur relative culpæ, aut est id, quo privatio gratiæ opponitur culpæ, sicut defectus ab ea demeritorie proveniens: ergo. Sed patet hoc probare huiusmodi respectum non esse culpam actualem, tunc verò habitualem, cum potius de huius ratione sit respectus ad culpam actualem, sicut omnis effectus, vel defectus dicit respectum ad suam causam.

Tandem dices ex eodem, quod si
 sufficeret ad rationem peccati habitualis eo modo pro-
 cedere à voluntate, sequeretur, quod quæcumque pœ-
 na esset peccatum habituale, quia procedit ex culpa,
 aut peccato tanquam ex causa dispositiva, & demerito-
 ria. Confirmatur: quia sicut solum dicitur peccare il-
 la voluntas, quæ est principium effectivum peccati ac-
 tualis, ita etiam illa sola dicitur esse in aliquo peccato,
 quæ est eius principium effectivum; sed privationis gra-
 tiæ sola voluntas divina est causa effectiva, & voluntas
 creata est causa dispositiva, & demeritoria: ergo ra-
 tione privationis gratiæ non dicitur propriè voluntas
 creata esse in peccato, & ex consequenti ipsa non po-
 test habere rationem peccati habitualis. Sed responde-
 tur negando assumptum: est enim maxima disparitas
 inter privationem gratiæ, & quamlibet aliam pœnam,
 namque sola privatio gratiæ infallibilitèr, & ab intrin-
 seco inducitur ex peccato propter illius oppositionem
 cum gratia. Et sic hæc sola est terminus essentialitèr in-
 ductus ex illo, ratione cuius dicitur voluntaria, & ma-
 la moralitèr. Secus verò alia quælibet pœna, quæ licèt
 inducatur propter culpam vitandam, propriè tamen
 non dicitur induci ex culpa, sed ex ordinatione Dei, &
 sic nec est voluntaria, nec moralitèr mala. Ad confir-
 mationem respondetur, quod sicut ut voluntas actuali-
 tèr peccet, sufficit, quod sit principium effectivum pec-
 cati actualis, sic ut habitualitèr peccet, sufficit, quod ex
 peccato actuali relinquatur prædicta privatio gratiæ
 propter ipsius impossibilitatem cum illa, licèt illius
 principium effectivum non sit. Namque peccatum ha-
 bituale ex terminis non aliud sonat, seu significat, quam

id, quod relinquitur ex peccato actuali, tanquam illius terminus, ut sæpè dictum est, & D. Thomas clarè affirmat; vadè & in hoc distinguitur peccans à peccatore, quod peccans dicitur quis effectivè, peccator verò solùm terminativè.

95 Quintò obijcies contra nostram resolutionè ex diffinitione peccati tradita ab Augustino, in qua habetur peccatum debere esse cōtra legem eternam; sed privatio gratiæ non est contra legem, nō enim datur aliqua lex præcipiens habere gratiam, aut prohibens eius privationem, quia leges, & præcepta non dantur de habitibus, aut eorum privationibus, sed de actibus, aut illorum omissionibus: ergò. Sed respondetur, vel quod prædicta diffinitio procedit solùm de peccatis actualibus, non de habitualibus, vel quod lex hoc ipso, quod prohibet actum peccaminosum, prohibet etiam eius intrinsecum terminum, qualis est privatio gratiæ. Vel tandem dicatur cum Patribus Salamancensibus, quod privatio gratiæ est contra legem altiori modo, quam ipsa peccata actualia, quia licet prædicta privatio non sit immediatè contra aliquod speciale præceptum, est tamen immediatè obiectivè contra finem præceptorum, & per consequens contra ipsa præcepta, & quia destruit immediatè ordinem habitualem ad ultimum finem, ad cuius conservationem omnia præcepta, & leges ordinantur.

DUBIUM V.

VTRVM PECCATVM
mortale in ratione offensæ sit
gravitatis simpliciter
infinitæ?

DE hoc dubio communiter tractant
Theologi in tractatu de Incarna-
tione Divini Verbi, vt indè infe-
rant. an purus homo possit de
cōdigno satisfacere pro offensa Deo irrogata per pec-
catum mortale, necne? Proprium tamen locum sibi
vendicat in presenti. Et procedit sermo de gravitate
peccati in ratione offensæ, non quæ sumitur ex parte
offendentis, & connatus illius; hæc enim haud dubium,
quod non sit infinita simpliciter, sed est maior, vel mi-
nor iuxta intensiorem, vel minus intensum connatum
peccatoris; sed quæ sumitur ex parte personæ offensæ,
in sensu, quo ait D. Thomas hic q. 52. art. 2. formam
posse suscipere dupliciter magis, & minus, vno modo
secundum se ipsam, quod contingit in illis formis, quæ
accipiunt speciem ex aliquo, ad quod ordinantur, quo
in

Dubium IV.

in sensu dicitur maior, vel minor scientia, quæ ad plura, vel pauciora se extendit. Alio modo secundum participationem subiecti, prout scilicet æqualis scientia, vel sanitas magis recipitur in vno, quam in alio. Ad hunc ergo modum offensa potest esse maior, vel minor, vel respectu subiecti, nimirum per maiorem, vel minorem intensionem, seu connatum offendentis, vel ex parte personæ offensæ, quæ magis, vel minus attingitur per offensam. Et de gravitate offensæ hoc secundo modo consideratæ loquimur in præsentia. In quo eodem sensu communiter dicitur, quod offensa tanto crescit in gravitate, quanto persona, cui irrogatur, est dignior. Quod tanquam principium à Theologis in præsentia supponitur, & traditur à Divo Thoma quæst. 28. de Veritate, art. 2. in corpore: & in 3. dist. 20. quæst. 1. art. 2. & 3. ad Anibaldum, dist. 20. quæst. unica. art. 1. & hic ad 2. Est que doctrina Aristotelis in 5. Ethicorum, can. 5. Quod & convincitur ratione, & exemplis: ratione quidem, quia quo persona est dignior, tanto ei maior debetur reverentia: ergo per illius iniuria læditur maius ius, & consequenter ipsa iniuria, seu offensæ est gravior. Exemplis autem hoc ipsum comprobatur: namque iniuria irrogata plebeio in prudentium æstimatione minor est illa, quæ irrogatur equiti cæteris paribus, & quæ irrogatur equiti, minor est illa, quæ irrogatur Regi, & non nisi quia eques plebeium, & Rex equitem in dignitate excedit. Quia tamen offensa, vel iniuria crescere potest ad incrementum dignitatis personæ offensæ, vel arithmetice, hoc est ad æqualitatem, vel geometricè, hoc est secundum proportionem, ideo

tota difficultas in præfenti dubio stat in eo: an offensa Deo irrogata per peccatum mortale crescat arithmetice ad incrementum dignitatis Dei, proinde que sit simpliciter infinita; an verò solum geometricè, & sic sit solum infinita secundùm quid, quamvis semper remaneat offensa superioris ordinis, omnem que offensam irrogatam creaturis excedat. Quo in dubio sunt plures difficultates, sed ita connexæ, ut una sine altera resolvi non possit. Undè sit.

RESOLVTIO VNICA.

OFFENSA DEO IRROGATA per peccatum mortale crescit arithmetice ad incrementum dignitatis Dei, proinde que est simpliciter infinita.

2. **E**ST contra Scotum, Paludanum, Sotum, Conradum, Suarez, Vazquez, Nazarium, Cabreram, Lorcam, Lugo, Nuño, & Gregorium Martinez. Eam tamen tenent Capreolus, Caietanus, Medina,

dina, Alvarez, Cornejo, Araujo, Hurtado, Lisboa-
 niensis, Salmanticenses, Oxomensis, & Coner, & fun-
 datur primò testimonijs D. Thomæ, in quibus ex prin-
 cipio illo communi, quod offensa tanto crescit in gra-
 vitate, quo persona, cui irrogatur, dignior est, infert
 peccati mortalis offensã esse ab'que v'lo addito, proin-
 de que absolutè, & simpliciter infinitam: namque loco
 primo citato de veritate, sic habet: *Quicumque enim rem
 aliquam digniori, em indigniori postponit, inturiam ei facit, &
 tanto amplius, quanto res est dignior. Quicumque autem in
 re temporalis finem sibi constituit, quod facit omne mortali-
 tẽ peccans, ex hoc ipso quantum ad affectum suum prepo-
 nit creaturam Creatori, diligens plus creaturam, quam
 Creatorem: finis enim est, quod maxime diligitur. Cum er-
 gò Deus in infinitum creaturam excedat, erit peccantis mor-
 talitẽ contra Deum infinita offensa ex parte dignitatis eius,
 cui per peccatum quodam modo iniuria fit.* Hæc ibi, vbi
 loquendo de gravitate offensæ, quæ ex ordine ad per-
 sonam offensam desumitur, infert ex illo communi
 principio offensam Deo irrogatam per peccatum mor-
 tale esse ab'que v'lo addito infinitam, proinde que esse
 infinitam simpliciter, crescere que arithmeticè, &
 secundum æqualitatem ad incrementum dignitatis
 Dei.

3 Hoc idem ex eodem principio in-
 fert loco citato ad Anibaldum, vbi sic habet: *Peccatum
 est infinita iniuria, quia fit contra infinitum Deum, tanto
 enim est maior iniuria, quanto maior est ille, in quem pec-
 catur.* Et loco citato ex distinctionibus hoc ipsum in-
 fert ex eodem principio his verbis: *Ad hoc autem, quod
 satisfactio esset condigna, oportebat, quod haberet virtutem
 infi-*

infiniam, quia peccatum, pro quo fiebat satisfactio, infinitatem quandam habebat ex tribus, primò ex infinitate Divinæ Maiestatis, in quantum offensa fuerat per contemptum obedientiæ: quanto enim maior est, in quem peccatur, tanto maior est culpa. Ac tandem quest. 1. de Incarnatione art. 2. ad 2. probat satisfactionem hominis puri sufficientem esse non potuisse pro peccato: Quia peccatum contra Deum commissum quandam infinitatem habet ex infinitate Divinæ Maiestatis; tanto enim offensa est gravior, quanto maior est ille, in quem delinquitur.

4

Nec obstat: quod *ly* quandam minuit

infiniam offensæ, proinde que gravitatem peccati, secundum D. Thomam in his duobus locis deficere ab infinitate simpliciter, solumque esse infinitam secundum quid. Non, inquam, obstat: nam *ly* quandam non debet accipi per modum dictionis minuentis infinitatem peccati in ratione offensæ, sed solum minuentis infinitatem illius omnibus modis, & ex omni parte considerati, ita ut sensus sit: peccatum ex infinitate Divinæ Maiestatis non habere infinitatem in genere physico, sed solum in genere moris, & non in genere moris in ratione malitiæ, sed solum in ratione offensæ, & non in ratione offensæ attenda gravitate desumpta ex ordine ad offendentem, sed solum desumpta ex ordine ad personam offensam. Quod & fit manifestum, si similis modus loquendi attendatur in alijs locis; loco enim citato de veritate ait per peccatum quodam modo iniuriam Deo fieri, cum tamen iniuria Deo facta sit proprie, & simpliciter talis. Et in 2. dist. 9. q. 1. art. 2. ad 2. ait, gratiam Christi quodam modo esse infinitam, & loquitur de gratia unionis; cum tamen in communiori

sententia hæc sit simpliciter infinita. Et in 4. dist. 14. q. 2. art. 1. habet, Passionem Christi infiniti valoris quodam modo esse: immò dist. 15. sequenti q. 1. art. 2. ad 1. & q. 29. de Veritate, art. 3. ad 4. asserit, quod merita Christi habent quandam infinitatem, non quia non habeant infinitatem simpliciter talem in genere moris, ut auctores huius solutionis fatentur, sed quia eam non habent in genere physico, nec in genere moris attenda bonitate specifica desumpta ex ordine ad obiectum, sed solum ex ordine ad personam merentem.

5

Quod etiam sit manifestum, ex quo D. Thomas locis citatis de Veritate, & ad Anibaldum loquendo de gravitate peccati desumpta ex ordine ad personam offensam, absolute, & sine ullo addito asserit peccatum esse infinitum. Immo alijs in locis ex illa quadam infinitate infert ad satisfaciendum pro peccato requiri virtutem infinitam, nullam que purum hominem potuisse pro illo satisfacere; sed si illa infinitas non esset simpliciter talis, hoc esset falsum, de quo in tractatu de Incarnatione: ergò. Tandem D. Thomas 1. 2. q. 87. art. 4. in corpore habet: *Quod pœna proportionatur peccato; in peccato autem duo sunt, quorum unum est aversio ab incommutabili bono, quod est infinitum; unde ex hac parte peccatum est infinitum, &c.* Ubi sine addito affirmat gravitatem peccati desumptam ex ordine ad incommutabile bonum, à quo creatura avertitur per peccatum, esse infinitam, & ex hac infinitate infert ei deberi pœnam infinitam. Immo in 2. dist. 42. q. 1. art. 5. in corpore pari modo loquitur de pœna peccati, ac de illius gravitate quantum ad hoc, quod

est commensurari cum dignitate personæ offensæ, sic enim habet: Ratio, quare mortale peccatum ad æternam pœnam obligat, potest sumi ex tribus, primò ex parte eius, in quem peccatum, qui est infinitè magnus, scilicet Deus; unde & offensa illius infinita pœna digna est, quia quanto est dignior, in quem peccatur, tanto peccatum magis punitur.

6 Sed dices: quod D. Thomas 1. p. q. 25. art. 6. ad 4. ait, quod beatitudo creata ex hoc, quod est fructio Dei, habet quandam infinitatem ex bono infinito, quod est Deus. Quod paritèr affirmat de Matre Dei, & de humanitate Deo unita. Ex quo solùm colligimus visionem beatam esse secundùm quid, & obiectivè infinitam: ergò à simili. Immo dist. 15. art. 3. q. 1. & quæstiuncula 1. assimilat infinitatem peccati in ratione offensæ infinitati beatitudinis, sic enim ait: *Sicut beatitudo futura infinitatem habet ex obiecto, & per consequens facit actus suos meritorios aliquo modo infinite virtutis, ut fiat tali fini proportionati; ita offensa in Deum commissa habet quandam infinitatem ex eo, in quem commissa est. Et quæst. 2. sequenti art. 2. ad 1. ait: Quod sicut offensa habet quandam infinitatem ex infinitate Divinæ Maiestatis, ita satisfactio nostra accipit infinitatem quandam ex infinitate divinæ misericordie, prout est gratia informata; sed satisfactio nostra ex misericordia, & gratia Dei solùm est infinita secundùm quid, & ab extrinseco, nimirùm secundùm acceptionem divinam: ergò & offensa.*

7 Sed ad primum respondeo: quod ibi D. Thomas etiam docet humanitatem Christi ex hoc, quod est unita Deo, habere quandam infinitatem:

Sicut ergò, ex quo infinitas beatitudinis creata sit talis secundum quid, non licet inferre infinitatem humanitati convenientem ex unione ad verbum esse etiam in genere moris secundum quid, cum in sententia contrariorum sit simpliciter talis; sic nec licet arguere infinitatem offensæ esse talem secundum quid. Et ratio est: quia ibi D. Thomas loquitur de humanitate Christi, & beatitudine creata, & de Matre Dei in genere phisico consideratis, præcindendo à genere moris, nimirum quatenus sunt effectus producti divinæ potentiz. Undè & concludit, quod ex illa parte non potest aliquid fieri melius eis. Ad alia duo loca dicimus similitudinem illam tenere quantum ad infinitatem, non verò quantum ad modum infinitatis. Quod expressè apparet ex contextu: nam in secundo loco in corpore ait: *Non potest homo satisfacere, si ly satis equalitatem quantitatis importet; coningeret, si importat equalitatem proportionis.* Si autem offensa solùm infinitatem haberet, sicut eam habet nostrà satisfactio, possemus Deo satisfacere, ly *satis* dicente equalitatem quantitatis.

8 Ratione autem fundatur nostrà resolutio primò: supponendo peccatum mortale eatenus esse offensam Dei, quatenus per illud homo tollit à Deo rationem ultimi finis; tollit autem à Deo rationem ultimi finis per aversionem ab ipso, proinde que erit infinitum simpliciter in ratione offensæ, si sit infinitum simpliciter in ratione aversionis. Hinc D. Thom. hic q. 47. art. 4. in corpore asserit peccatum esse infinitum, secundum quod est aversio ab incommutabili bono; secundum verò, quod est conversio inordinata

ad bonum commutabile, est finitum, & quia ipsum bonum commutabile est finitum, & quia finita est ipsa conversio; non enim possunt actus creaturæ esse infiniti.

9 Deindè notanda est communissima doctrina Theologorum: tunc actum alicuius adæquare attingibilitatem sui termini, vel obiecti, quando attingit illud, quantum ex natura sua est attingibile, nimirum attingendo illud totum, & totalitèr, quamvis perfectius possit ab vno agente attingi, quam ab alio, excessu se tenente ex parte ipsius agentis, qua ratione, quia nulla creata cognitio, nulla que dilectio creata attingere potest Deum, quantum cognoscibilis, vel diligibilis est ex parte obiecti, cum sit infinite cognoscibilis, & diligibilis, nec potest ipsius intelligibilitatem, vel diligibilitatem adæquare, nec consequenter potest ipsum comprehensivè diligere, vel cognoscere. E contra verò, quia Angelus inferior, & superior cognoscunt formicam, quantum cognoscibilis est ex parte obiecti, licèt cum excessu ex parte cognoscentis, vtriusque cognitio est comprehensiva formicæ. Est tamè differentia inter actum attingentem terminum aversivè, & per modum recessus, & actum attingentem terminum per modum accessus, & prosecutivè, quod ut iste attingat terminum adæquate, & quantum attingibilis est, oportet modum, seu quantitatem agentis, quæ penes modum illius attenditur in spiritualibus, adæquare modum, seu quantitatem termini. E contra verò actus attingens terminum aversivè, & per modum recessus. Cuius est exemplum in motu locali, quo quis ab vno loco tendit in alium; vs enim totalitèr locum, ad

ad quem tendit, attingat, necessè est, quod illius quantitatem adæquet, ut tamen totalitèr ab alio loco recedat, hoc non requiritur: vnde & homo non adæquans quantitatem vniuersitatis, ab illa totalitèr recedit, licèt illam totalitèr replere non possit.

10 Quibus suppositis, fundatur primò nostra resolutio sic: peccatum in ratione offensæ crescere arithmeticè ad incrementum personæ offensæ, est peccatum in ratione offensæ crescere ad incrementum personæ offensæ secundùm æqualitatem; & eodè secundùm proportionem; sed sic crescit: ergò. Probatur minor: peccatum in ratione offensæ crescere ad incrementum personæ offensæ secundùm æqualitatem, est peccatum in ratione offensæ adæquari cum persona offensæ, ità ut per illud offendatur, quantum offendibilis est ex parte obiecti: sicut cognitionem, vel amorem crescere ad incrementum obiecti cogniti, vel amati secundùm æqualitatem, est cum illo adæquari, ità ut ametur, vel cognoscatur, quantum ex parte obiecti amabile, vel cognoscibile est; at peccatum in ratione offensæ adæquatur cum persona offensæ, ità ut per illud Deus offendatur, quantum offendibilis est ex parte obiecti; ergò. Probatur minor: peccatum mortale in ratione offensæ adæquari cum persona offensæ, ità ut per illud Deus offendatur, quantum offendibilis est ex parte obiecti, est peccatum mortale attingere Deum; quantum auersivè attingibilis est ex parte obiecti; sed peccatum mortale attingit Deum, quantum auersivè attingibilis est ex parte obiecti: ergò. Maior patet: quia, ut diximus, eatenus peccatum mortale est offensæ Dei, quatenus ab illo auerit. Minor verò probatur: peccatum mortale

mortale attingere Deum, quantum avertivè attingibilis est ex parte obiecti, est, ut diximus, avertere ab illo toto, & totalitèr; sed peccatum mortale avertit ab eo toto, & totalitèr: ergò Minor patet: quia homo per peccatum mortale talitèr avertitur à Deo, quod nullo modo maneat ad illum conversus; sed hoc est averti ab illo toto, & totalitèr: ergò.

11 Sed dices cum Oxomeni, cui hoc fundamentum displicet: quod Deus non est avertivè attingibilis totus, & totalitèr, nisi per hoc, quod homo ab illo avertatur toto connatu possibili: sicut quavis homo per actum charitatis convertatur ad Deum, non propterea per illum attingitur Deus conversivè totus, & totalitèr, seu quantum diligibilis est etiam ex parte obiecti; sed ad hoc esset necessè ad ipsum converti, ipsum que diligere toto connatu possibili, quod implicat, cum Deus sit infinite diligibilis; homo autem per peccatum mortale non avertitur à Deo toto connatu possibili, siquidem in nullo peccato mortali totus connatus possibilis Dei offensivus inveniri potest, cum Deus maiori, & maiori connatu sine termino in infinitum offendibilis, seu avertivè attingibilis est.

12 Sed in primis retorquo argumentū: nam Deus non attingitur conversivè totus, & totalitèr, seu quantum diligibilis est; nisi per connatum simpliciter infinitum, quia nempe Deus infinite simpliciter diligibilis est, & nihilominus quamvis Deus infinite simpliciter offendibilis sit, ut prædictus auctor fateri tenetur, aliàs non esset peccatum infinitum simpliciter in ratione offensæ, ut offendatur quantum offendibilis est, non est necessè, quod attingatur per connatum sim-

Dubium V.

757

placitè infinitum, quia ut ipse etiam tenet; implicat actus Dei offensivus gaudens huiusmodi infinitate: ergo ipse tenetur reddere disparitatem, quæ in eo consistit, quod actus charitatis attingit Deum prosecutivè, seu conversivè, ac proinde ut ipsum attingat quantum, attingibilis est, oportet necessariò modum illius adæquare modum ipsius Dei, proinde que ipsum attingere connatu simpliciter infinito, sicut Deus simpliciter infinite diligibilis est. Peccatum verò in ratione offensæ attingit Deum averzivè; ut autem ipsum averzivè attingat, quantum attingibilis est, non oportet modum actus adæquare modum termini, ut supra explicavimus. Et sic per connatum finitum potest attingi, quantum offendibilis est, & si sit infinite simpliciter offendibilis. Similiter ergo in nostro casu, ut Deus averzivè attingatur, quantum attingibilis, seu offendibilis est ex parte obiecti, non est necesse, quod averzivè attingatur toto connatu possibili, sed sufficit illo connatu attingi, quo homo talitè avertatur à Deo, quod nullo modo maneat ad illum conversus. Undè, quod maiori connatu offendatur per unum peccatum mortale, quàm per aliud, est excessus totus se tenens ex parte offendentis, non verò ex parte personæ offensæ.

13 Sed dices: sequitur ex hac solutione Deum per peccatum mortale non plus offendi ex parte obiecti, quàm per peccatum veniale: siquidem, quod Deus offendatur per unum peccatum maiori connatu, quàm per aliud, est excessus solum se tenens ex parte offendentis. Explicatur: propterea cum Deus offenditur per unum peccatum mortale maiori connatu, quàm per aliud, excessus ille se tenet ex parte offen-

den-

dentis, & non ex parte personę offensę, quia Deus non petit offendi illo maiori conatu, licet illum permittat, sicut in exemplo, propterea cum cognoscitur fornicia perfectius a superiori comprehendente, quam ab inferiori, excessus ille se tenet ex parte cognoscentis, quia fornicia ex natura sua non petit cognosci ea perfectione, qua cognoscitur a superiori, licet illam permittat; atqui nec Deus petit offendi conatu mortaliter peccaminoso, sed tantum permissivè se habet ad illum, cum offensam Deus non petat, sed illam solum permittat: ergo cum Deus per peccatum mortale magis offenditur, quam per veniale, excessus erit solum ex parte offendentis, & non ex parte personę offensę.

14

Sed respondetur: vel quod licet Deus absolute offensam sui non petat, sed solum permittat, petit tamen in ratione obiecti offendibilis, quod si adæquate offendatur, offendatur per aversionem ab ipso, & nedum per diversionem, qualiter offenditur per peccatum veniale. Vel dicatur: quod terminus ad quē, seu positive, vel profecutive attractus tūc adæquate attingitur, quādo attingitur quātum ex natura sua petit attingi; secus verò terminus a quo, seu aversive, vel offensive attractus; iste enim non petit aversionem a se, sicut nec subiectum offendibile sui offensam, ut argumentum faceret. Unde terminus hoc secundo modo attractus non propterea dicitur adæquate attingi, quia attingitur, quātum ex natura sua petit attingi, sed quia attingitur per negationem omnis permanentiæ in illo, ut patet in termino a quo motus localis. Cum ergo licet Deus sui offensam non petat, homo per peccatum mortale

tales illum offendat per omnimodam aversionem ab illo, sicut & cum positiva exclusione omnis conversionis in illum; secus autem per peccatum veniale, quod licet diverſat à Deo, non tamen averſit, conſequenter per peccatum mortale dicitur Deum attingi adæquate, & quantum offendibilis eſt ex parte obiecti; non verò per peccatum veniale, ac proinde prædictus exceſſus eſt non ſolum ex parte offendentis, ſed etiam ex parte perſonæ offenſæ. Unde in forma reſpondetur exceſſum unius peccati mortalis præ alio non propterea ſe tenere ex parte offendentis, & non ex parte perſonæ offenſæ, quia Deus non potuit offendi illo maiori conatu, ſed quia etiam minimo conatu mortali homo taliter averſitur à Deo, quod nullo modo maneat ad ipſum converſus.

15

Secundò fundatur noſtra reſolutio, & præcedens fundamentum roboratur: peccatum in ratione offenſæ, ſeu quatenùs eſt averſio à Deo, tollit à Deo affectivè rationem ultimi finis; ſed hoc ipſo non poteſt non crefcere arithmeticè, & ſecundùm æqualitatem ad incrementum perſonæ offenſæ: ergò. Probatur minor; hoc ipſo, quod tollat à Deo affectivè rationem ultimi finis, ipſum affectivè deſtruit; ſed hoc ipſo non poteſt non crefcere arithmeticè, & ſecundùm æqualitatem ad incrementum perſonæ offenſæ: ergò. Maior pater: quia Deus ſubſiſtere nequit ſine ratione ultimi finis: ergò ſi peccatum in ratione offenſæ, & quatenùs averſio à Deo tollit ab ipſo affectivè rationem ultimi finis, non poteſt non ipſum affectivè deſtruere. Minor verò ſic oſtenditur: hoc ipſo, quod peccatum in ratione offenſæ, & quatenùs averſio à Deo ipſum

affectivè destruat, non potest non affectivè adæquari
 cum non esse illius; sed hoc ipso non potest non cresce-
 re arithmeticè, & secundùm æqualitatem ad incremē-
 tum personæ offensæ: ergò. Minor patet ex terminis:
 nam non esse termini destruendi adæquatur in ratione
 mali cum esse illius: sicut enim esse boni infiniti est bo-
 num infinitè, ita non esse boni infiniti est malum infi-
 nitè. Maior est clara: quandoquidè actio destructiva
 est mala ad mensuram, & æqualitatem termini destruc-
 ti. Et quis ambiget peccatum in ratione offensæ fore
 infinitum simpliciter, si Deum effectivè destrueret? Et
 non alia ratione, nisi quia adæquaretur cum non esse
 illius: ergò idem de actione destructiva affectivè, quia
 hæc in æstimatione morali eiusdem reputatur gravi-
 tatis.

16. Sed dices cum Oxomensi, cui etiã
 hoc fundamentum displicet: ex illo sequi actum chari-
 tatis esse moralitè infinitum simpliciter, cū actus cha-
 ritatis eodem modo sit ædificativus Dei, quo peccatū
 mortale est illius destructivum, siquidè sicut pecca-
 tum non effectivè, sed affectivè tollit à Deo rationem
 ultimi finis; ita actus charitatis rationem ultimi finis
 Deo quantum ad affectum restituit. Sed hæc impugna-
 tio manet præclusa ex dictis: nam propterea actus
 charitatis quantumvis Deo rationem ultimi finis affec-
 tivè restituat, non cum ipso adæquatur, quia rationem
 ultimi finis Deo affectivè restituit per conversionem;
 proinde que, ut adæquaretur cum illo, erat necessaria
 æqualitas inter modum utriusque: peccatum verò non
 tollit à Deo rationem ultimi finis per conversionem,
 sed per aversionem; & sic ut adæquetur cum ipso, præ-
 dictam

Dubium V.

755

dictam æqualitatem non exposcit, ut iam declaravimus.

17

Tertiò fundatur nostra resolutio, & fundamenta præcedentia roborantur: peccatum in ratione offensæ crescere arithmeticè ad incrementum personæ offensæ, est inter ipsum, & personam offensam servari moralem æqualitatem; àt inter peccatum in ratione offensæ, & personam offensam servatur hæc moralis æqualitas: ergò. Probatur minor: nam sic est Deus maximum bonum in genere moris, sicut & peccatum in ratione offensæ est maximum malum; sed inter maximum bonum, & maximum malum ex terminis servatur moralis æqualitas: ergò. Minor constat, utpotè sicut maximum bonum propterea sic dicitur, quia non est excogitabile aliud bonum maius illo; unde non potest non esse infinitum, cum excogitabile sit maius bonum quolibet bono finito: ita maximum malum propterea sic dicitur, quia non est excogitabile aliud malum maius illo, consequenter que non potest non esse infinitum, cum excogitabile sit maius malum malo finito. Maior verò probatur: namque sicut Deus est amabilis appreciativè super omnia bona, ita etiam peccatum in ratione offensæ est detestabile, & detestandum appreciativè super omnia mala; ut dicitur in tractatu de Poenitentia: ergò sic est Deus maximum bonum in genere moris, sicut & peccatum in ratione offensæ est maximum malum. Hoc fundamentum duntaxat potest impugari, ex quo videri de qui omnia peccata esse equalia; sed de hoc infra in solutione rectè argumenti.

18

Quartò fundatur nostra resolutio;

Ccccc 2

poes

pena debita offensæ Deo irrogatæ per peccatum mortale adæquatur cum ipso: ergo etiam offensæ ipsa per peccatum mortale irrogata Deo cum ipso adæquatur. Consequentia patet: tum quia, ut supra diximus, D. Thomas pari modo loquitur de pena debita peccato, ac de gravitate illius in ratione offensæ quatum ad hoc, quod est commensurari cum persona offensæ. Tum etiam, quia pena debetur peccato propter offensam: ergo si pena debita peccato adæquatur cum Deo, à fortiori & offensæ per ipsum Deo irrogata, nam propter quod unumquodque vale, & illud magis. Antecedens autem est expressum D. Thomæ loco supra citato ex 1. 2. q. 87. art. 4. in corpore, & in 2. dist. 42. q. 1. art. 5. in corpore: in utroque enim loco absolute, & sine addito asserit peccato deberi penam infinitam; sed non ei in ratione malitiæ: ergo in ratione offensæ.

19 Sed dices cum Oxomensis, cui etiã hoc fundamentum displicet, penam debitam peccato esse infinitam secundum durationem, non vero secundum intensionem; ex eo autem, quod ei debeatur pena infinita secundum durationem, non rectè arguitur ipsum fore infinitum simpliciter in ratione offensæ: namque iusti bonis operibus de condigno vitam æternam merentur; & tamen illorum merita infinita in genere moris non sunt. Sed contra est: nam licet pena, quam de facto peccatum in actu secundo meretur, seu quæ de facto illi correspondet, sit finita secundum intensionem, & solum secundum durationem infinita, pena tamen, quæ ei correspondet secundum suam gravitatem, & quantum est ex se, si esset possibilis, est infinita secundum intensionem, quod est expressum D.

Thomę loco citato ex distinctionibus ad 2. ubi ait: *Quod ex hoc, quod homo contra infinitum peccat, debet similiter pœna infinita puniri; non autem infinita acervitate, quia in creatura finita non potest esse qualitas infinita, sed recompensatur per durationem infinitam, quia creatura rationalis durationis infinita est capax. Quod & reperit in 4. dist. 46. q. 1. art. 3 ubi ait: Totest & alia ratio assignari, quare pœna peccati mortalis sit æterna. quia per illud contra Deum, qui est infinitus, peccatur. Unde cum non possit esse pœna infinita per intensionem, quia creatura non est capax alicuius qualitatis infinita, requiritur, quod sit saltem durationis infinitę. Ergo securum D. Thomam peccato in ratione offensę, & quantum est ex vi lægravitatis, deberetur pœna secundum intensionem infinita, si esset possibilis.*

20 Præterquã quod licet peccato in ratione offensę debeat infinita pœna secundum durationem, sicut & operibus iusti debeat præmium solũ secundum durationem infinitum, nõ recte infertur, quod si opera iusti in ratione meriti sunt simpliciter finita, etiam peccatum in ratione offensę sit simpliciter finitum. Est enim magna disparitas; tum quia Deus præmiat ultra condignum; cum tamen citra condignum puniat, ut est commune Theologorum axioma: tum etiam, quia meritum in ratione boni inferius est præmio, cum ordinetur ad illud, sicut ad finem; è contra verò culpa plus habet de ratione mali. Quod ostendit D. Thomas q. 1. de Malo, art. 5. in corpore: *Et quia ex malo culpa dicitur malus ille, cui inest; non autem ex malo pœna in quantum huiusmodi: & quia magis alienum est à Deo malum culpæ, quam malum pœnę, nam Deus est actor pœnę, non autem culpæ.*

tandem, quia illud malum, quod sapiens artifex inducit ad vitandum aliud malum, minus habet de ratione mali, quam illud malum, ad quod vitandum, sicut si medicus sapiens praescindat manum, nè pereat corpus, manifestum est, quod minus malum est praescissio manus, quam destructio corporis. Manifestum est autem, quod Dei sapientia poenam inducit ad hoc, quod vitetur culpa. Unde inferitur, culpam non ordinari ad poenam ut ad finem, sicut meritum ad praemium, sed potius è conversò. Ac tandem licet peccatum non mereatur poenam infinitam in actu, meretur tamen poenam infinitam in potentia, cum mereatur omnem possibilem poenam, sicut & merita Christi merentur omne praemium possibile, quod est signum evidens esse gravitatis simpliciter infinitae, de quo in quarto argumento.

21

Quintò fundatur nostra resolutio: quo magis distat offensum ab offendente, & motivo offensae, tanto magis crescit offensa, sicut & contemptus offensae; sed Deus mortalitèr offensus infinite distat ab offendente, & à motivo, propter quod offenditur: ergò & offensa Deo irrogata crescit infinite, & consequenter arithmetice. Consequentia est nota; minor verò probatione non indiget, quandoquidem offendens Deum est creatura, & illum mortalitèr offendit creaturam Deo postponendo, inter Deum autem, & creaturam est distantia infinita. Maior verò etiam videtur clara, quippè hac ratione maior est offensa irrogata Regi ab homine plebeio, quam eadem irrogata ei ab altero Rege cæteris paribus, & similiter quo motivum offensae inferius, & vilius est, eo magis contemnitur persona offensa: unde magis con-

Dubium V.

759

tenetur Deus per conversionem ad obiectum magis torpe.

22

Sed dices cum Oxomēsi, cui etiam hoc fundamentum displicet: quod etiam per actum charitatis Deus præponitur creaturæ, quæ antelatio est infinita, cum sit inter extrema distantia inter se infinitè; & tamen actus charitatis infinitæ dignitatis non est. Deindè dato per impolsibile, quod essent duo Dij, & vnus offenderet alium, offensa in ipsum commissa infinitæ gravitatis esset; & tamen distantia infinita inter offendentem, & offensum non foret: ergò ex distantia non sumitur infinitas gravitatis offensæ.

23

Sed contra est: namque propterea actus charitatis quantumvis Deum anteponat creaturæ, non evadit infinitæ dignitatis, quia ex limitatione principij impeditur Deus, nè refundat gravitatem infinitam, quam ex se potest refundere in actum charitatis; sed ex limitatione principij non potest impedi Deus, nè refundat in offensam gravitatem, quam ex se potest refundere, de quo in ultimo fundamento: ergò. Contra secundum verò primò retorqueo argumentum: namque gravior est offensa Deo irrogata à puro homine, quam esset illa, quæ ei irrogaretur ab alio Deo: sicut maior est offensa irrogata Regi ab homine plebeio, quam ab alio Rege; vndè si hæc esset infinita, etiam illa; at gravior non esset illa offensa, quia maior est distantia inter Deum, & purum hominem, quam inter vnum, & alterum Deum, & similiter quia maior est distantia inter Deum, & mortuum offensæ, vtpotè purus homo offenderet Deum præponèdo ei creaturam; alter verò Deus cum offenderet se ipsum, vel alium

Deum

Deum ei præponendo : ergò temper est verum, quod quo magis distat offensum ab offendente, & mouit offensæ, tanto magis creuit offensa, & consequenter, quod si distantia est infinita, offensa etiam infinita fit. Deindè respondetur: quod in eo casu conficto infinitas offensæ vtpotè procedens solùm ex infinitate principij, & connatus, non esset eiusdem rationis formalis, à modo est. Et sic non mirum, quod non sumeretur ex distantia. Sicut in casu conficto, quod Deus in se esset tantùm vnus, & non Trinus, obiectum specificum beatitudinis non esset eiusdem rationis formalis, à modo est, quia modo in se est Deus vnus, & Trinus.

24

Et si dicas: quod si in eo casu offensa ab alio Deo procedens esset infinita ex infinitate principij, & connatus, talis offensa esset æquè gravis, à digna satisfactio Christi, quandoquidem operans, quod in eo casu daret gravitatem offensæ, adæquaret personam Christi propria merita dignificantem: immò excederet, siquidem esset phisicè cum actu offensivo vnitum immediatius, quàm persona Christi cum actibus meritorijs. Respondetur: quod hoc ipsum sequitur in eius sententia: namque si semel offendens Deum esset Deus, talis offensa, nedùm esset infinita ex parte personæ offensæ, verum etiam ex parte offendentis, propter eandem rationem, à de facto ex parte offendentis est finita. Undè dici mus: quod satisfactio Christi propterea in veriori sententia dicitur, & est superabundans gravitatem offensæ à nobis commissæ, quantumvis sit simpliciter infinita, quia per peccatum mortale homo sub mittit Deum creaturæ solùm quoad affectû, & moraliter, non verò phisicè, & quantum ad effectû.

Per

Per satisfactionem autem Christus submittebat Deo personam infinitæ dignitatis in natura assumpta etiam phisicè, & quantum ad effectum, quod est quid maius in morali æstimatione. Cum ergò hoc adhuc esset verum in eo casu, quia quamvis persona offendens esset infinita, magis que phisicè cum actu offensivo cõiuncta, quam persona Christi, non tamen sibi Deum submitteret per offensam phisicè, & quantum ad effectum, sed moraliter solum, & quantum ad effectum, consequenter adhuc satisfactio Christi in genere moris esset superabundans gravitatem illius offensæ, licet alia ex parte in argumento adducta ab illa excederetur, qui solum est excessus in genere phisico, non verò in genere moris, seu in ratione offendentis, & satisfaciæntis: immò adhuc pœna, quam mereretur peccatum irrogatum ab alio Deo, non esset tam mala, quam bonum est præmium, quod de facto meruit Christus. Ac tandem adhuc infinitas prædicti peccati, vispore in ratione mali, esset inferioris ordinis ad infinitatem satisfactiois Christi, quæ est in genere boni, de quo ad tertium argumentum.

25

Sexto fundatur nostra resolutio infringendo fundamentum oppositæ sententiæ: namq; persona divina offensa ex nullo capite impediri potest, ne in offensam gravitatem infinitam transfundat: ergò non potest non esse infinita simpliciter. Consequentia patet: namque persona divina offensa gravificat offensam per modum causæ naturalis, sicut & per modum causæ necessariæ, & non liberæ; causa autem naturalis non impeditur causat effectum quantum potest: unde cum sit infinita potens refundere gravitatem infinitam,

tam, de facto eam refundet, si non impediatur. Antecedens autem sic probatur: namque in primis prædicta transfusio impediri nequit ex limitatione cognitionis, qua offendens Deum cognoscit; nec potest impediri ex limitatione connatus peccantis: ergò ex nullo capite. Consequèntia patet: quia nullum aliud impedimentum assignatur à contrarijs; antecedens autem probatur primò ex dictis in fundamento præcedenti: nam si per impossibile darentur duo Dij, vnus aliū q; offenderet, neque ex limitatione cognitionis, neque ex limitatione connatus divina persona impediretur, nè in prædictam offensam infinitatem transfunderet, siquidem procederet cum infinito connatu, & infinita cognitione, vnde esset infinita simpliciter; sed gravior est offensa irrogata Deo à puro homine: ergò multo minus impedietur divina persona offensa, nè in illam transfundat infinitatem. Deindè cognitio offendentis, connatus que eiusdem de facto necdum sunt finita, verum & inferioris ordinis ad personam offensam; & tamen hæc inferioritas non impedit, quod persona offensa transfundat in offensam gravitatem superioris ordinis, vt contrarij fatentur, qua ratione contra Scotum asserunt non posse puram creaturam pro ea satisfacere: ergò à simili. Immo si Deus, quia superioris ordinis est, transfundit in offensam gravitatem ordinis superioris, quia etiam est dignitatis simpliciter infinitæ, transfundet etiam gravitatem simpliciter infinitam.

26

Deinde specialiter, quod non impediatur ex limitatione cognitionis probatur: tum quia persona offensa non transfundit gravitatem in offensam vt cognita, ly vt dicente rationem formalem, sed

sed solum conditionem: tum etiam quia ex eo limitatio cognitionis impediret prædictam transfusionem, quia ignorantia minuit malitiam, & plena cognitio illam auget; at sic est, quod quamvis cognitio Dei sit finita, non propterea eam latet infinitas personæ divinæ offensæ; sed ei plenè patet per fidem: ergò. Quod autem nec possit impediri ex limitatione connatus, patet ex dictis reddendo disparitatem inter actum charitatis, & peccatum in ratione offensæ, quippè illud probant, ex quo quamvis obiectum charitatis infinitum sit, potens que quantum est ex se infinitatem in actum charitatis transfundere, illam tamen de facto non transfundit propter limitationem connatus.

27 Tandem nostram resolutionem fundant Oxomensis, & Gonet à paritate: namque ita crescit gravitas offensæ ad incrementum personæ offensæ, sicut satisfactio crescit ad incrementum personæ satisfaciens; sed satisfactio crescit arithmetice ad incrementum personæ satisfaciens, ita ut si hæc sit infinitæ dignitatis, illa sit valoris simpliciter infiniti, ut ferè omnes Doctores præter Scotum docent: ergò à simili. Et si negetur maior, quia persona satisfaciens comparatur ad satisfactionem, non quidem ut obiectum, sed ut subiectum, quod induit rationem formæ moralis valorantis satisfactionem, ideo que se ipso illam informans moraliter, præstat illi totam dignitatem possibilem, & per cõsequens infinitam, cum persona satisfaciens dignitatis est infinitæ. Persona autem offensa non est offensæ subiectum, nec forma moralis, sed solum ad offensam ut obiectum comparatur; obiectum autem non se ipso valorat, aut gravificat actum, sed specificativè so-

lū n. concurrat ad valorem, aut gravitatem sumendam ex principio, quod limitatum est. Hinc contra probant personam offensam, & esse morale subiectum, & esse formam moralem ipsam gravificantem, ac proinde disparitatem assignatam esse nullam. Quod ostendunt primò ex differētia, quæ inter peccatum in ratione malitiæ, & in ratione offensæ invenitur: nā sub priori cōsideratione dicitur peccantis malum; sub alia autem dicitur malum Dei: ergò in ratione offensæ Deum respicit vt subiectum morale. Secundò ex communi modo loquendi: non enim offendens, sed persona offensa dicitur offensam pati; sed ille dicitur patiens offensam, qui offensæ subiectum est: ergò Deus, qui est persona per peccatum offensa, est morale offensæ subiectum. Terriò: nam vt omnes præter Scotum fatentur, peccatum in ratione offensæ est ordinis superioris ad actum charitatis in ratione satisfactionis; sed ideò est ordinis superioris, quia non solum respicit Deum vt obiectum, qualiter eum respicit actus charitatis: ergò quia illum respicit vb subiectum. Denique: nām licet Deus non subijciatur homini offendenti effectivè absolutè, quia istius subiectionis est incapax; subijcitur tamē illi affectivè, & conditionatè effectivè: si namque Deus esset talis subiectionis capax, per offensam illi subijceretur, sed in hoc consistit esse subiectum morale offensæ: etenim quoad illi communicandam gravitatem ita se habet Deus in prudentum æstimatione ex eo, quod per affectum peccatori subijcitur, ab eo q; affectivè læditur, ac si subijceretur in effectu, & effectivè læderetur ab ipso. In cuius confirmationem adducunt illud commune Philosophorum axioma: *Honor est in honorante; iniuria*

ria autem in persona iniuriata, quod saltem in morali estimatione debet verificari.

28 Deindè, quod persona divina offensa sit se ipsa immediatè forma moralis offensam gravificans, probant ex eo, quod, vt communis sententià docet, offensa peccati mortalis est superioris ordinis, non solùm ad offensas illatas creaturis, sed etiam ad omnem satisfactionem puræ creaturæ possibilem; hoc autem verum esse non potest, nisi persona divina offensa sit se ipsa forma gravificans offensam: siquidè eò ipso debet esse forma superioris ordinis ad formam valorantem satisfactionem puræ creaturæ; non autem esset superioris ordinis, si non esset forma prout in se, sed solùm vt à nobis cogita; nam forma valorans satisfactionem puræ creaturæ est Deus vt participatus per gratiam habitualem; Deus autem vt à nobis cognitus, non est superioris ordinis ad se ipsum vt participatum per gratiam habitualem, cum hæc cognitionem fidei excedat.

29 Hoc fundamentū, quod his temporibus cōmunissimum est, non omnibus placet: quia non salvatur peccatum, vt est activè offensivum Dei, & prout est averfio à Deo, esse infinitum moralitèr, sed solùm esse infinitam offensam passivam apprehensam in Deo tanquàm in subiecto, quæ offensa passiva distinguitur realitèr moralitèr à peccato, cum hoc existat subiectivè in homine; illa autem in Deo, & idem accidens morale nequit esse in duobus subiectis infinitè distantibus: ac proindè non salvatur, quod ipsum peccatum prout est averfio, & offensa Dei, sit infinitum, sed solùm, quod effectus peccati infinitus sit; quod est con-

tra D. Thomam, & communem sententiam Theologorum, qui afferunt peccatum quoad aversionem, & rationem offensæ cum ipso identificatam esse infinitum.

30 Secundò: quia offensæ peccati mortalis est mala, & infinite mala; at ponere malum intrinsicè existens in Deo tanquam in subiecto inhesionis est contra lumen rationis, cum Deus sit summum bonum incapax omnis mali, maximè moralis, quod est maius malum, quam malum physicum, & est contra Prophetam dicentem: *Non accedet ad te malum; si enim Christus Dominus etsi habeat naturam humanam, quia tamen habet suppositum divinum, est incapax omnis mali moraliter, non solum propria voluntate commissi, sed etiam contracti, quale est peccatum originale, quomodo Deus, cuius natura, & suppositum est infinitum, & summum bonum, erit capax recipiendi peccatum in quantum est offensæ infinite mala?*

31 Tertiò: quia licet possimus apprehendere aliquam passionem moralem in Deo resultantem ex nostra actione offensiva, illa tamen passio, vel offensæ prout recepta in Deo non erit mala, sed bona, sicut licet actio crucifigentium Christum Dominum fuisset mala, passio tamen prout recepta in Christo Domino fuit bona: nam placuit Deo; actio verò Deo displicuit, & sicut Christus patiens sustinuit passionem, qua ratione fuit bona, ita Deus sustinet nostras offensas iuxta illud Pauli: *Sustinuit patienter vasa ire facta in interitum.*

32 Quartò: quia sicut Deus denominatur extrinsicè offensus per nostrum peccatum: & possu-

possimus hanc extrinsecam denominationem, ut intrinsicè existentem in Deo apprehendere, ità etiam Deus denominatur visus, & amatus extrinsicè à visione, & amore creato, & hoc esse visum, & amatum, possimus apprehendere, ut aliquo modo intrinsicè existens in Deo, ut dicitur in tractatu de ente rationis; sed apprehendere visionem, & amorem ut intrinsicè existentem in Deo non sufficit ad tribuendam infinitatem visioni, & amori, etiam passivè considerato: ergò etiam non sufficiet ad tribuendum infinitatem peccato, etiam ut est offensa passiva Dei.

33

Nec minus displicet, quod forma gravificans peccatum in ratione offensæ sit ipsa divina bonitas, & maiestas: quia forma gravificans peccatum facit illud magis malum, & facit offensam infinitè malam; sed summa bonitas per modum causæ formalis intrinsicæ nequit facere effectum formalem malum: ergò divina bonitas offensa nequit esse forma constituens offensam magis gravem, & infinitè malam. Minor probatur: quia malum opponitur bono; sed una forma nequit tribuere effectum formalem intrinsecum ab alia forma opposita proveniente, sicut albedo nequit facere nigrum, aut magis nigrum, & de potentia absoluta implicat, quod nigrum non proveniat à nigredine, & magis nigrum à maiori nigredine: ergò esse malam offensam debet provenire tanquam à forma à maiori malitia, non verò à summa bonitate.

34

Sed responder Oxomensis: quod licet bonum prosecutivè attractum nequeat dare effectum formalem malum, bene tamen attractum contrariè, & aversivè, qualiter Deus attingitur per offensam, sicut
in

in omnium sententia obiectum bonum dat malitiam attractum averſivè, ut patet in odio Dei. Sed contra est: quod effectus formalis formæ est ipsa forma communicata, & forma bonitatis communicata, non est mala: ergò nequit divina bonitas quovis modo attracta facere malum, & infinite malum: bonum enim coniunctum malo non facit magis malum, sed minus malum: quæ ratione 1. 2. q. 18. dicitur, quod actus habens obiectum malum, & finem bonum est minus malus, quam actus habens obiectum malum, & carens fine bono: vndè etiam odium obiecti boni propter finem bonum est minus malum, quam odium obiecti boni carens fine bono. Nec est simile de obiecto bono, quod causat malitiam averſivè attractum: nam causa formalis extrinseca non causat per sui communicationem, sed per extrinsecam terminationem: vndè non requirit, quod ut quo formalitè sit talis, qualis est suus effectus: vndè ens rationis specificat scientiam realem, & nequit tribuere effectum realem formalem, & substantia specificat accidens, & nequit tribuere effectum formalem accidentalem: vndè obiectum bonum licèt averſivè attractum specificet actum malum; nequit tamen per modum causæ formalis intrinsecæ facere effectum malum. Præterquam quod si malitia obiectiva est formalitè intrinsecè in obiecto, ut aliquibus placet, non est ponenda in Deo. Et de odio Dei dicendum est, quod non specificatur, nec subit malitiam ab ipso Deo, sed à malitia apparenti, quam peccans fingit in Deo, ut ipsum odio prosequatur, ut ait D. Thomas 2. 2. q.

34. art. 1.

35.

Secundò: si forma gravificans infinite

si peccatum esset divina bonitas, sequeretur, quod homo non esset causa offensæ infinitæ Dei, quia non causaret formam aggravantem offensam vique in infinitum, scilicet Divinam Maiestatem, & qui non causat formam, nequit causare effectum formalem formæ, & consequenter homo non esset offensor Dei per peccatum mortale. Sed respondet Oxomenis aliud esse loqui de offensâ gravi in concreto, & aliud de gravitate offensæ in abstracto, id est de forma dante offensæ gravitatem. Si de primo loquamur, dicit esse effectum voluntaris creatæ offendentis, quia licet formam infinitam non causet, causat tamen abstractum illius, acutum scilicet offensivum ut vultum cum persona offensæ. Ad causandum autem concretum non est necessarium omnes eius partes causare, sed sufficit efficere aliquam, vel vnam alteri vni, ut constat in homine hominem generante, illum que efficiente, est nec materiam causet, nec formam, quia illarum unionem efficit. Si verò loquamur de gravitate offensæ in abstracto, id est de forma dante offensæ gravitatem, dicit non esse alicuius causæ effectum, sed aliquid increatum, scilicet maiestatem divinam per peccatum iniuriatam.

36

Sed contra hanc evationem est: quod ad causandum concretum accidentale requiritur causare formam, & non sufficit causare materiam, quæ substernitur formæ: nam ut dicitur in Sumulis verbum *causo; factio; & similia* appellant supra formale, qua ratione artifex causat domum, & statuam, & si non causet materiam, sed solum formam; sed offensâ Dei, ut constat ex actu humano, sicut ex materia, & divina maiestate tanquam forma non est concretum substan-

nale, sed accidentale: ergò si homo non causat formam
 infinite gravitatem offensam, non verificatur, quod
 causam, vel facit offensam infinitam. Nec valet: quod
 causat substantiam vt virtutum formam, quod probatur à
 simili: nam licet Beata Virgo Maria praeberit Christo
 Domino obsequium in ipso receptum, sicut praeberat
 quando ipsam infantem ablutabat, alligabat quae fascijs,
 & vberibus lactabat, quod obsequium, vel minus in
 Christo Domino receptum ex contractu, & virtute ad
 eius personam infinitam habebat dignitatem infinitam
 antea. Beata Virgo ex hoc non dicitur praeberit
 Christo Domino obsequium infinitum: quia licet vale
 obsequium, vel minus prout receptum in Christo habet
 licentiam infinitam, non verò prout procedebat à vol
 untate finita Beatae Virginis: ergò si forma tribuens
 infinitatem offensa non procedit à voluntate hominis,
 & si procedat offensa, quae ex subiecto, in quo recipit
 tur, habet infinitatem, non dicitur, quod causat offensa
 sam infinitam, quatenus variat substantiam offensatam
 formam infinitam, sicut variat Beata Virgo substantiam ob
 sequij et personam infinitam infinitam: dignificantes

37

Confirmatur: quia si offensa non

habet infinitatem ab homine esse à vè formaliter, sed
 à Deo, in quo recipitur, habet infinitatem, sicut ob
 sequium praestitum à puro homine Christo Domino
 nam tale minus verè receptum in inficè in Christo Do
 mino habet infinitatem moralem, & consequentè om
 nes, qui praeberunt Christo Domino obsequium in
 ipso in inficè receptum, ponuntur ad aequalitatem sa
 tisfacere pro peccato mortali, quod nullus admittit.

38

Deniquè rejicitur praedictus modus

dis

dicendi: quia sequitur, quod peccatum veniale in ratione offendit, sit inordinatum, sicut & quod gravitetur à Divina Maiestate: tanquam a forma materiali inordinata, nã per peccatum veniale Deus offenditur, satisque offensa est tantummodo moraliter in Deo, sicut omnis passio est in parte. Sed responderet Oxoniensis: quod licet peccatum veniale in ratione offendit, subiectetur in Deo, nõ tamen recipitur ab illo in finem simpliciter, quia cũ sit levis offensa, est incapax accipiendi in finem; sicut autem subiecto incapax non potest illi esse quum, quem de se passare potest, sicut subiecta Verbi vna natura irrationali non preberet illi laetitiam effectum, nec rediret personam, quia istorum effectuum incapax est. Sed hæc solutio est solentis petriro principij: nam argumentum probat offensam peccati venialis esse gravissimam, & infinitam, & solutio est, quod est levis offensa, & idem incapax gravitatis, & infinitatis. Vnde argumentum infirmitur: namque peccatum veniale in ratione offensa est capax, ut recipiatur in Deo, & est capax, ut gravitetur à Divina Maiestate tanquam à forma: ergo etiam sit capax, ut recipiat effectum formalem in gravitate infinitam.

39. Conferatur primo, quodlibet opus Christi Domini, quod est capax recipiendi valorem à persona Verbi, est capax recipiendi valorem infinitum, quatenus tale opus ex obiecto gaudet parva bonitate, quia valor communicatus à persona Verbi, est infinitus: unde idem est habere capacitatem ad recipiendum à deo à persona Verbi, & habere capacitatem ad recipiendum à deo à persona Verbi, quia fuerit capax recipiendi gratiam à persona infinita tanquam à causa formativa.

Eccc 2.

qualis est offensa peccati venialis, erit etiã capax gravitatis infinite. Confirmatur secundò: quia eadẽ facilitate possunt dicere contrarij, quod peccatum mortale est incapax gravitatis infinite, quia fit per conatum finitum, & limitatum. Tandem confirmatur: quia fundamentum moralitatis est libertas, vndè vt actus recipiat totam malitiam obiecti, sufficit, quod sit plenè deliberatus; sed plura peccata venialia sunt plenè deliberata, scilicet illa, quæ falsa sunt ex genere suo, & ex gravitate materiæ: ergò prædicta peccata venialia capacia erunt totius moralitatis, quam potest tribuere obiectum, & persona divina offensa, si ipsa est, quæ per modum formæ gravificat offensam peccati venialis.

40

Ad primam autem rationem, qua suum fundamentum ex Araujo, & Cornejo desumptum stabilire conatur Oxomensis, responderetur, quod offensa est malum Dei extrinsecum; non intrinsecum, sicut honor Dei non est bonum intrinsecum, sed extrinsecum illius. Ad secundam responderetur: quod Deum offendi nostro peccato est passio grammaticalis, sicut Deum videri, & amari, & hæc grammaticalis passio non est in passio, sed in agente, & Deus dicitur intrinsicè offensus non à peccatore, sed peccatori, quia ipsum odio habet, vt ait D. Thomas q. 28. de Verit. art. 2. Dicitur etiam Deum mutari intrinsicè per offensam moralitèr, quia per ipsam læditur ius divinum, & Deus de novo acquirit ius, vt sit offensus peccatori, & ipsum puniat. Cæterum hæc læsio passiva iuris divini & ius de novo acquisitum non sunt mala moralitèr, nec peccaminosa, sed quidam effectus peccati ab ipso distincti: sicut enim ratio Domini, legislatoris, & iudicis cõ-

nientes Deo ex tempore sunt quædam relationes rationis, sic læsio iuris divini, & detrimentum illius est quoddam ens rationis, licet possit dici malum moralitèr, quia est detrimentum in quadam morali denominatione.

41 Ad tertiam respondetur, quod offensa peccati est ordinis superioris, non quia fit in Deo tanquam in subiecto, sed quia satisfactio nostra decrescit ex vilitate personæ satisfaciens, & offensa Dei ex vilitate personæ offendens non minuitur, sed potius augetur. Ad quartam respondetur: quod si Deus non effectivè, sed affectivè tantum subijcitur per peccatū creature, talis offensa permanet subiectivè in nostro affectu, & voluntate, & non est subiectivè in Deo; licet quoad dandam gravitatem offensæ ita se habeat Deus subiectus affectivè, ac si effectivè subijceretur. Ex hoc tamen non sequitur, quod fit subiectum iniuriæ, sed quod ita gravificetur iniuria, ac si esset eius subiectum, ex quo potius sequitur, quod formaliter non fit subiectum iniuriæ, sed solū æquivalentèr quoad effectum gravificandi iniuriam, sicut obiectum infinitū comprehensivè cognitum ita se habet ad dandam infinitatem cognitioni comprehensivæ, ac si esset subiectum talis comprehensionis. Ad Philosophorum axiomata respondetur: quod intelligitur de iniuria effectiva, & in bonis intrinsecis, non verò de iniuria purè affectiva, & in bonis extrinsecis. Vel intelligitur de effectu iniuriæ, qui est violatio, seu detrimentum iuris alterius, & ius resultans in iniuriato contra iniuriantem.

42 Sic fundamentum Oxomensis impugnatur ab aliquibus in manuscriptis, quibus libens

visimè subscribo : vnde cum ipsis consequentèr dico formam gravificantem peccatum in ratione offensa non esse divinam personam offensam, sed respectum, & connotationem Dei offensi, quatenus est aversio à Deo toto, & totalitèr ipsum affectivè destruendo, tollendo que ab eo rationem ultimam habet, ipsum que basis finito postponendo iuxta fundamenta superius allata. Hinc nota, quod illa connotatio aliud non est, quam ipse actus offensivus Dei, qui in ratione maius moralitèr finitus est; ex hoc tamen, quod connotatio est Dei offensi, est forma moralitèr infinita, nam esse infinitam non est aliud, quam præbere fundamentum, ut iuxta prudentum iudicium offensa existimetur infinita. Gravitatis enim offensa in ipsius intrinseca passiva detestabilitate consistit, sicut valor, & dignitas meriti, vel satisfactionis consistit in ipsa intrinseca passiva estimabilitate operis : ergo forma gravificans offensam erit id, quod est ratio sue passivæ intrinsece detestabilitatis; ratio autem huius non est aliud, quam illa, ratione cuius præstat fundamentum, ut infinitè detestetur; sed hoc est connotatio Dei offensi: ergo.

43

Nihilominus tamen satis probabilem iudico modum Oxoniensis propter tanti Magistri auctoritatem, & illorū, ex quibus illū desumpsit. Vnde ad primam rationem in contrarium potest responderi ex ipsius doctrina negando, quod idem accidens non possit esse moralitèr in duobus subiectis etiam infinitè distantibus: namque non possumus negare, quod peccatum inhxèrivè existens in voluntate creata, simul existat in Deo tanquam in subiecto effectivæ conditionis

eg:

Dubium V.

775

22 : siquidem si Deus esset capax aliquid in se recipiendi, quantum est ex affectu peccatoris, aliquid in illo efficeret lædendo in bonis intrinsicis, illum que destruendo, auferendo q̄ ab illo ratione in ultimi finis. In hoc autem, vt ipse ait, consistit esse Deum subiectum morale offensæ : siquidem quoad communicandam gravitatē, ita se habet Deus in prudentiū estimatione ex eo, quod peccatori affectivè subijciatur, ac si ei subijceretur in effectu. Immoratio actionis, & passionis in intellectuone identificantur ; & tamen distincta subiecta denominationis sunt, habens scilicet intellectuū, & obiectū : ergo licet ratio offensæ in peccato identificetur cum ipso in ratione aversionis, & quatenus est activè offensivū Dei, poterit vno, ac altero modo habere distinctum subiectum denominationis. Cum ergo inheſio moralis intrinseca phisicè extrinseca sit, consequenter que sequatur leges subiecti denominationis, poterit similiter peccatum in ratione offensæ distinctum subiectū inheſionis moralis habere, ac in ratione aversionis, & quatenus activè offensivum Dei est.

44 Ad secundam potest responderi quod ponere in Deo tanquam in subiecto inheſionis moralis malū ab intrinseco causatum, vel causatum ab extrinseco effectivè absolute, est contra lumen rationis; ponere tamen in Deo tanquam in subiecto malū ab extrinseco illarum affectivè, & effectivè solūm conditionatè, non est contra lumen rationis, sed potius est iuxta prudentium estimationē, vt explicatum est. Propheta etiam intelligitur de malo ab intrinseco causato. Vnde D. Thomas 3. part. quæst. 46. art. 5. loquendo de passionibus, quas Christus sustinuit, ait passiones ab in-

intrinseco causatas, vt sunt ægri tudines corporales, non decessisse eum pati; bene tamen passiones ab extrinseco illatas, has eum passus fuit, & phisicè, & moralitè per vulnera, & flagella, per pungentium spinarum coronam, per fixationem clavorum; per alapas, & sputa, per tristitiam, tædium, & timorem, per blasphemias, irrisiones, & contumelias.

45

Hinc ad tertiam potest responderi quod passio prout recepta in Christo duplicem involvit respectum, & respectum ad causam efficientem, cuius est effectus, sub quo propriè sibi vendicat nomen passionis, & respectum ad voluntatem Christi, quæ ipsam sustinuit ex charitate. Hoc secundo modo fuit bona, sicut & meritoria, & sacrificium: primo modo fuit mala, sicut & maleficium, & gravissimum peccatum. Ita docet D. Thomas 3. p. q. 47. art. 4. ad 2. ubi sic habet: *Quod Passio Christi fuit sacrificij oblatio, in quantum Christus propria voluntate mortem sustinuit ex charitate, in quantum autem à persecutoribus est passus, non fuit sacrificium, sed peccatum gravissimum.* Et quæst. sequenti art. 1. ad 1. quod præcedebat nullum merei, vel laudari, nisi per id, cuius præcipium est in ipso: cum ergo passionum principia non sint in nobis, videtur, quod passio Christi usque fuerit operata per modum meriti. Et respondet: *Quod Passio, in quantum huiusmodi non est meritoria, quia habet principium ab exteriori, sed secundum quod eam aliquis voluntariè sustinet, sic habet principium ab interiori, & hoc modo est meritoria.* Ac tandem art. 3. sequenti ait: *Quod Passio Christianorum parte occidendi ipsam fuit maleficium, sed ex parte ipsius ex charitate patientis fuit sacrificium.*

Dubium V.

777

26 Ad quartam respondetur: quod li-
edè possimus apprehendere esse visum, & amatum, ut
aliquo modo intrinsicè existens in Deo, sed non esti-
mabiliter, quasi æstimeretur eiusdem valoris, ac si esset
intrinsicè in Deo, secus autem offensa, ut dictum est.
Ad quintam benè ibi dictum est. Ad replicam respon-
detur, quod forma bonitatis communicata phisicè nō
est, nec potest esse mala, communicata tamen secundū
moralem æstimationem potest esse ut quo mala, quan-
do attingitur aversivè. Sicut enim in sententia contra-
ria potest esse mala obiectivè, seu terminativè, quando
attingitur aversivè, ita in hac sententia potest esse mala,
ut quo formaliter, cum sic attingitur, quia ut diximus,
informatio intrinseca moralis, & secundū prudentiam
æstimationem phisicè extrinseca est: & sic sequitur le-
ges informationis extrinseca. Ad sextam benè ibi dic-
tum est. Ad replicam non renuerem concedere abso-
lutè Beatam Virginè præbuisse Christo Domino obse-
quium infinitum, licet infinitum non esset, quatenus
procedebat à voluntate Virginis, sed ex illius intrinse-
ca receptione in Christo Domino. Et idè dico de om-
nibus, qui præbuerunt Christo obsequium in ipso in-
trinsicè receptum. Nec indè sequitur, quod poterit ad
æqualitatem satisfacere pro peccato mortali: quia
semper valor satisfactionis, sicut & satisfaciens,
esse inæqualis gravitati offensæ: vnde ut esset æqua-
lis satisfactio, oporteret obsequium illud, nedūm
esset infinitum ex intrinseca illius receptione in
Christo Domino, sed etiam quatenus procedebat ab
illis, qui illud præstiterunt.

47 Ad ultimam latè satisfaciit Oxonē.

sis in solut. ad 3. Et in primis negatur, quod solutio sit
 per se in principio: namque argumentum procedit de
 peccato veniali: ergo supponit offensam illius esse ve-
 nialem, & levem: hoc autem supposito, reus satis est ar-
 gumens, quod peccatum veniale, quod leve est offensa
 est, incapax est recipiendi gravitatem infirmam. De in-
 debitate argumentum fit de operibus Christi quoad
 valorem meritoriam simpliciter infinitum: quod neme-
 pe si aliqua opera Christi sunt valoris meritorij simpli-
 citer infiniti, quia à persona Verbi valorantur, sequitur
 omnes illius adus etiam necessarios, vel semper eos et
 se valoris meritorij simpliciter infiniti, quia etiam illi
 valorantur ex persona Verbi; & hæc est illorum forma
 moralis. Et ratiocinandi omnes Thomistæ recurrunt ad
 incapacitatem horum adum, ut recipiant valorem
 meritorium simpliciter infinitum: sicut ergo hæc solue-
 tio non est per se in principio, ut potè argumentum supra
 positum tales adus non esse liberos, vel plene liberos, ex
 quo rectè arguitur non esse capaces valoris meritorij
 quatenus capaces sint, ut recipiantur in persona Verbi;
 & ab illa valorentur: sic similiter in nostro casu.

Ad primam confirmationem re-
 sponderet ipse Oxoniensis, quod quatenus opus aliquod
 Christi habeat partem bonitatis ex obiecto, nihil o-
 minus est bonum bonitati simpliciter, ideo quatenus
 capax non est recipiendi valorem simpliciter infinitum:
 Peccatum autem veniale est malum in alia secundum
 quid, & ideo est incapax recipiendi gravitatem infir-
 mam. Ad secundam confirmationem etiam responderet
 quod ex quo peccatum morale sit adus finis, solam
 arguitur incapacitas effectivè cavandi infirmam gravi-
 tatem.

tatem; non autem incapacitas illam recipiendi ab alio, ut patet exemplo meritorum Christi, quorum bonitas finita, etsi obstat infinitati valoris ex ipsa causandi, non tamen obstat infinitati valoris à persona Verbi sumendi; secus autem levis malitia, quæ nõ solum non potest gravitatem offensæ causare, sed nec potest ad gravitatem offensæ aliundè capiendæ assurgere, alias offensa venialis posset transire in mortalem.

Ad tertiam confirmationem, quam sibi non obijcit Oxomensis, respondetur quod peccatum veniale tale ex genere suo, v. g. verbum otiosum, non versatur circa obiectum ex se mortale, & sic quamvis recipiat totam malitiam obiecti, quia plenè deliberatum est, nunquam potest ab illo accipere malitiam mortalem, imò propterea dicitur veniale ex genere suo, quia quantumcūque crescat circa propriam materiam, & obiectum, habere non potest ex illo, unde fiat mortale. Similiter peccatum veniale tale ex parvitate materię, v. g. furtum rei exiguæ, quamvis respiciat obiectum ex se mortale, dum tamen non versatur circa materiam gravem, sed levem, non potest ab illo recipere malitiam mortalem, quantumvis plenè deliberatum sit: ergò à fortiori quamvis plenè deliberatum sit, non poterit recipere à persona divina offensa gravitate infinitam: namque ad hoc necessè esset prius ex obiecto recipere malitiam

mortalem.

OB.

OBI; CIVNTVR ; ET solvuntur argu- menta.

30

LICET argumenta præcipua ex die-
tis maneant soluta, pro maiori ta-
mè intelligètia ea obijcere oportet,
& primò molestam paritatem
actus charitatis, qui licèt infinitum obiectum attingat;
non tamen proptereà est infinitæ bonitatis in genere
moris: ergò licèt peccatum iuratiõne offensæ attingat
personam infinitam, non tamen proptereà erit in gene-
re moris infinitæ gravitatis. Antecedens supponitur,
& consequètia probatur primò: quia sicut offensa cres-
cit in gravitate ad incrementum personæ offensæ; sic actus
crescit in perfectione ad incrementum sui obiecti. Secun-
dò: namque proptereà actus charitatis quamvis attingat
obiectum infinitum, non est infinitæ bonitatis in
genere moris, quia infinitas obiecti impeditur ex limi-
tatione principij, & connatus, nè det actui infinitatem
in genere moris: ergò cum etiam persona offendens
sit finita, & similiter illius connatus finitus sit, ex limi-
tatione principij, & connatus impeditur persona infi-
ta, nè det peccato in genere moris infinitatem. Immo
persona offensa se habet vt obiectum offensæ: nam D.
Thomas 1. 2. q. 72. art. 4. agens de distinctione pec-
catorum in Deum, in se ipsum, & in proximum ait,
quod

quod hæc distinctio peccatorum est secundum obiecta, quæ diversificant species peccatorum: ergo si concursus obiecti infiniti limitatur à principio, & connatu finito agentis, etiam concursus personæ offensæ ex eodem principio, & connatu limitabitur.

51 Confirmatur: gravitas offensæ nõ sumitur à persona offensæ secundum se, sed prout à nobis cognita, quia ignorantia minuit malitiam, & plena cognitio illam auget. Hinc quo magis cognoscitur persona offensæ, eo offensæ est maior: vnde qui Regem offendit existimando esse hominem publicum, non erit reus læsæ maiestatis, & offensæ pectorum etiam habentium vsumtationis, non deputatur gravis ob defectum cognitionis: atqui Deus à nobis cognoscitur cognitione finita, & limitata, immò puerili respectivè ad cognitionem, quam Deus habet de se ipso: ergo ex limitatione nostræ cognitionis impeditur Deus, nè infinitam gravitatem transfundat in offensam.

52 Ad hoc argumentum respondetur: concedendo antecedens, & negando consequentiam. Et ad utramque probationem iuxta modum Oxomenis patet disparitas: quandoquidem versatur hæc differentia inter subiectum, & obiectum, quod illud totum, quod ex se potest, transfundit in actum; secus autem obiectum, sed influit per commensurationem ad influxum principij, ab illo que limitatur. Persona tamen offensæ per peccatū comparatur ad illud vt subiectum; ad actum autem charitatis comparatur Deus vt obiectum. Vnde ex quo influxus istius impediatur ex limitatione principij, & connatus, non inferitur etiam ex limitatione principij, & connatus limitari, vel impediri influxum alterius.

53 In nostro verò modo dicendi præter dicta in sexto fundamento patet etiam disparitas ex dictis in primo, & secundo fundamento: namque propterea infinitas obiecti impeditur ex limitatione principij, & connatus, nè det actui charitatis infinitatem in genere moris, quia limitatio principij, & connatus impedit, nè actus charitatis attingat Deum adæquatè, & quantum attingibilis est, quippè cum attingat Deum profecutive, & per modum accessus, vt adæquatè, & quantum attingibilis est, eum attingeret, oporteret modum agentis adæquare modum termini. Limitatio tamen principij, & connatus non potest impedire, quod peccatum in ratione offensæ attingat Deum adæquatè, & quantum attingibilis est; nam cū illum attingat aversive, & per modum recessus, vt illum attingat adæquatè, & quantum attingibilis est, non requiritur adæquatio inter modum agentis, & modum termini, vt explicavimus exemplo motus localis.

54 Hinc valdè nota: quod licet in nostro modo dicendi persona offensa nō sit formaliter subiectum offensæ, consequenter que nec forma illam gravificans, est tamen subiectum illius, & forma æquivalenter, vt supra insinuavimus, quia nempe quoad effectum gravificandi iniuriam irā se habet, ac si esset subiectum, & forma illius: sicut obiectum infinitum cognitum comprehensive, seu quantum cognoscibilis est, itā se habet ad dandam gravitatem cognitioni comprehensive, ac si esset subiectum talis comprehensionis. Propterea que notanter non negamus suppositum argumenti, videlicet, quod obiectum det actui gravitatem, & pariter persona offensa det gravitatem offen-

Et, si aliunde non impediatur ex limitatione principij & connatus.

55

Secundò etiam patet disparitas ex dictis in quinto fundamento: nam que cum dignitas actus charitatis perfectio sit, non potest non impediri ex limitatione principij, vt ab obiecto infinito infinita dignitatem recipiat in genere moris. Gravitas tamen offensa non est perfectio, sed imperfectio; imperfectio autem ex limitatione principij non minuitur, sed potius augetur. Quo enim persona offendens imperfectior est, magis que distans à persona offensa, eo offensa est gravior. Quibus adde doctrinam D. Thomae 2. p. q. 49. art. 3. vbi probat non dari vnum summum malum, quod sit causa omnis mali, sicut datur vnum summum bonum, quod est causa omnis boni; sed omnia mala reduci in aliquam causam bonam, ex qua sequuntur mala per accidens. Vnde peccatum, quod est malum, causatur à nostra voluntate, quæ est bona, sed non per se, sed per accidens: voluntas enim ad malum se habet per modum defectus, & præter naturam: solum autem se habet per se, & naturaliter ad bonum, vt ait D. Thomas 3. p. q. 34. art. 3. Tum quia id, quod est præter naturam, posterius est eo, quod est secundum naturam; vnde probavimus in tractatu de Angelis Angelum nõ potuisse peccare in primo instanti, quia operatio mala non potest non supponere operationem bonam. Ex quibus sequitur, quod quia causa debet esse perfectior, vel ad minus æque perfecta cum effectu, actus charitatis, qui perfectio est, non potest in perfectione excedere suam causam, proinde que non potest non limitari ex limitatione principij. E contra verò, quia

quia non debet esse imperfectior, vel æquè imperfecta cum effectu, cum causa bona per accidens habere possit effectum malum, potest effectus in imperfectione excedere causam: proinde que cum offensa Deo irrogata per peccatum imperfectio fit, & mala, non potest in imperfectione, & malitia non excedere voluntatem creatam, & sic ex limitatione huius non rectè inferatur limitatio alterius.

56

Nec valet: quod causa finita non potest producere effectum infinitum, & consequenter nec a voluntate nostra finis procedere potest offensa infinita, quamvis hæc in imperfectione possit illam excedere. Non, inquam, valet: nam illud duntaxat est verum, quando effectus est bonus, non verò quando est malus: siquidem effectus in imperfectione, & malitia potest vsque in infinitum excedere causam, si semel non est necesse, quod cum illa adæquetur. Vel dicitur, & est tertia solutio argumenti: quod licet voluntas nostra in genere efficiendi sit finita; est tamen infinita in genere deficiendi, quia in hoc genere est prima causa. Hæc tamen solutio non placet Oxoniensi: namque ex illa sequitur, quod odium Dei habeat infinitam malitiam specificam: nam etsi ab obiecto infinito non possit in actu infinita bonitas derivari, potest tamen ab illo infinitam malitiam sortiri: nam obiectum infinitum est de se potens infinitatem communicare actu, & alias iuxta prædictam solutionem limitatio voluntatis creatæ impedimentum esse non potest, nè ex obiecto transfundatur infinita malitia, cum sit primum deficiens, ideo que infinita in genere deficiendi. Sed ad hoc patet etiam ex dictis inter impugnaudum modum

Uxoris : quod odium Dei non specificatur, nec sumit malitiam ab ipso Deo, utpotè talis malitia in Deo non est, sed specificatur à malitia apparenti, quam peccator fingit in Deo, ut ipsum odio prosequatur; hæc autem malitia apparens finita est. Ad id autem, quod in argumento additur à principio personam offensam se habere ut obiectum offensæ, negamus antecedens, sed solum se habere ut terminus à quo peccator avertitur per offensam. Nec D. Thomas ibi oppositum asserit, siquidem in corpore concludit : *Sunt autem diversa media, quibus homo ordinatur ad Deum, ad proximum, & ad se ipsum. Undè hæc distinctio peccatorum est secundum obiecta, secundum quæ diversificantur species peccatorum.* Media ergò, quibus homo ordinatur ad Deum, ad proximum, & ad se ipsum, sunt secundum D. Thomam obiecta diversificantia prædicta peccata. Immo D. Thomas 1. 2. q. 87. art. 4. propterea probat, quod licet peccatum, quatenus avertit, sit infinitum, quo modo solum Deum respicit ut terminum, ut tamen est inordinata conversio, est finitum, quia prout sic respicit obiectum, nempe bonum commutabile, quod finitum est.

57 Ad confirmationem patet etiam ex dictis in sexto fundamento : quod gravitas offensæ non sumitur à persona offensa ut cognita, ly *vi* dicente rationem formalem, sed solum conditionem, quia necessarium est, quod personæ offensæ dignitas certò cognoscatur, ut ab illa recipiat gravitatem, ut argumentum probat ; dignitas autem Dei infinita non latet nostram cognitionem finitam, sed ab omnibus cognoscitur, vel per fidem, vel per lumen rationis : undè ex hac parte

impediri non potest, nè à Deo infinitam recipiat gravitatem. Nec valet: quod quanto maior est cognitio personę offensę, eo gravior est offensã, propterea que offensã puerorum non reputatur, tam gravis, quam offensã adultorum. Non, inquam, valet: nam hoc est solum verum loquendo de excessu ex parte offendentis, non verò ex parte rei offensę.

58. Secundò objicies, & est replica contra præcedentem solutionem: malitia peccati existente finita nõ potest offensã per illud irrogata esse infinita; sed malitia peccati secundum nos est finita: ergò. Maior probatur: nam gravitas offensę sequitur ad gravitatem malitię, & in ea fundatur; sed formalitas fundata nequit esse infinita, si formalitas fundans finita est: ergò. Sed in primis hoc argumentum instatur: namque gravitas offensę in sententia contrariorum superioris est ordinis ad dignitatem satisfactionis, seu actus charitatis; & tamen malitia peccati secundum ipsos non est superioris ordinis ad bonitatem illius. Deinde ad argumentum patet primò ex dictis in solutione secunda præcedenti, distinguendo secundam minorem: si formalitas fundata est bona, & perfecta, concedo minorem; siquidem hæc non potest non mensurari cum perfectione sui fundamenti: si sit mala, & imperfecta, nego minorem; cum hæc in imperfectione, & malitia possit excedere causam.

59. In sententia autem Oxoniensis assertantis voluntatem creatam esse solum causam infinitę offensę Dei pro substractio, distinguitur secunda maior: gravitas offensę Dei sequitur ad gravitatem malitię, effective, nego maiorem: substractive, concedo
ma:

maiores, & sub eisdem terminis, distinguo minorem, & nego consequentiam. Sicut enim bonitas actus charitatis Christi desumpta ex obiecto est finita, & valor personalis illius ex persona Christi est infinita, quia licet bonitatem actus ut subtractum supponat, non tamen provenit ab illa effectivè, ita licet malitia peccati desumpta ex obiecto finita sit, gravitas offensæ ex persona divina offensæ desumpta potest esse infinita, quia non sequitur ad illam effectivè, vel dimanativè, licet cum illa infallibilitè connectatur. Nec valet: quod actus est meritorius, vel demeritorius, in quantum est bonus, vel malus: namque hoc solum est verum, loquendo de inadæquata ratione meriti, vel demeriti, alias meritum Christi esset simpliciter finitum. Sicut ergo ratio adæquata meriti Christi non est sola bonitas actus, sed simul cum dignitate personæ, qua parte est infinitum; sic ratio demeriti peccati non est sola illius malitia, sed simul cum gravitate personæ offensæ, qua parte etiam est infinitum.

60 Obijcies tertio: si peccatum sit simpliciter infinitum in ratione offensæ, sequitur omnia peccata mortalia esse æqualia; hoc est contra Fidem Catholicam, ut ostendunt Theologi 1. 2. q. 73. art. 2. contra Stoicos; ergo. Probarur sequela: nam unum infinitum non potest esse maius alio: siquidem ratio infiniti in negatione omnimoda termini consistit. Immo D. Thomas 1. 2. q. 87. art. 4. in argumento *sed contra* ex eo probat poenam peccatis taxatam non esse infinitam, quia alias omnium peccatorum poenæ forent æquales, quia non est infinitum infinito maius.

61 Ad hoc argumentum responderetur

convincere omnia peccata esse æqualia in ratione offensæ attenda gravitate desumpta ex parte personæ offensæ, quia hæc in omnibus infinita est; non verò absolute, & sub omni ratione, ut assererant Stoici. Fatemur enim peccata ex ordine ad obiectum, quo modo considerantur in ratione conversionis, esse inæqualia, & similiter ex parte connatus peccatoris, qui potest esse intensior, vel remissior, quæ dicitur gravitas peccati in ratione malitiæ, vel dicatur gravitas in ratione offensæ, sed desumpta ex parte offendentis, vel ex obiecto, de qua non loquimur. Et ponitur exemplum in meritis Christi, quæ æqualia sunt in valore desumpto à persona, quia hic est infinitus; inæqualia verò sunt in valore desumpto ex obiecto, & alijs circumstantijs, quia iste finitus est. Cum autem dicitur, quod vnum infinitum non est maius altero, intelligitur de infinito ex omni parte; non verò de infinito solum ex vna parte, & finito ex alia: sicut si daretur vna linea infinita versus occidentem, finita verò versus orientem, ex hac parte, qua finita est, posset dari alia maior linea. Et de facto duratio animæ rationalis, quia à parte ante finita est, in vna est maior, quàm in alia, secus verò à parte post, quia prout sic infinita, & æterna est, & idem est de poenis Inferni.

62

Sed contra insurges primò: nam sequitur offensam Deo irrogatam per peccatum mortale non esse simpliciter infinitam: namque constat ex duobus, quorum vnum est infinitum, & aliud finitum, non est infinitum simpliciter, ut patet in corpore, cuius longitudo esset infinita, latitudo verò, aut profunditas esset finita; sed secundum nos offensam peccati

mor

mortalis componitur ex gravitate desumpta ex persona offensa, quæ infinita est, & ex gravitate desumpta ex alijs principijs, seu circumstantijs, quæ est finita: ergò. Secundò: sequitur Deum non plus offendi per vnum peccatum, quàm per aliud, v. g. per peccatum blasphemix, vel odij, quàm per comestionem carnis in die prohibito: siquidem Deus quatenus offensus refundit gravitatem in offensam: ergò si in gravitate desumpta ex parte personæ offensæ omnia peccata sunt æqualia, Deus non magis offenditur per vnũ peccatum, quàm per aliud: sicut quia Deus vt dilectus refundit gravitatem in actum charitatis, si æqualem gravitatem refundat in vnum, ac in alterum actum, æqualitèr per vtrumque diligitur, & si magis per vnum, quàm per alterum diligitur, maiorem in vnum, quàm in alterum gravitatem refundit.

63 Tertiò: nam peccatum eatenus est offensa Dei secundum nos, quatenus est aversio à Deo; at non omnia peccata æqualia sunt in aversione à Deo: ergò. Probatur minor: aversio à Deo sequitur conversionem ad creaturam; at etiam secundum nos non omnia peccata æqualia sunt in conversione ad creaturam: ergò. Pater consequentia: quia quantitas effectus pensari debet ex causa. Quod potest confirmari ex D. Thoma q. 2. de Malo, art. 9. ad 10. vbi ait: quod non est necessarium, quod omnis aversio, vel conversio æqualis sit. Et in 2. dist. 42. art. 5. ait: *Quod ex parte peccantis etiam peccatum est gravitas quantum ad duo, vel propter maiorem contemptum, vel etiam propter maiorem libidinem, quorum primum respicit aversionem, & secundum conversionem peccati.* Ergò secundum D. Tho-

nam non omnia peccata sunt æqualia in averfione. Quid & potest adhuc confirmari retorquendo ad hominem exemplum a nobis allatum de motu locali: nam cum quis mutatur ab *A* vsque ad *D* per *B*, & *C*, certum est, quod cum mobile pervenit ad *C*, magis est elongatus ab *A*, quam cū esset in *B*, licet cum esset in *B*, nullo modo esset in *A*; non enim est magis elongatus, cum est in *C*, quia in *B* aliquid habet de *A*, sed quia magis conversus est, & appropinquans ad *D*: ergo a simili.

64

Sed ad primum in primis retorqueo exemplum: namque si daretur corpus infinitum secundum profunditatem, licet finitum secundum longitudinem, vel latitudinem, absolute diceretur infinitum, & hoc ideo, quia corpus de prædicamento quantitatis supponit determinate pro dimensione profunditatis, quippe in hac distinguitur à linea, & superficie. Similiter si daretur corpus quoad substantiam infinitum, licet quoad accidentia finitum, absolute diceretur infinitum, quia supponeret pro substantia, & non pro accidentibus. Cum ergò conflatum ex duobus, quorum vnum est infinitum, & alterum finitum, supponit pro infinito, absolute dicitur infinitum. Vadè quia Christus supponit pro supposito, quod est infinitum, absolute infinitus dicitur, licet humanitas, ex qua etiam componitur, sit finita; offensa autem Deo irrogata per peccatum mortale supponit solum pro gravitate desumpta ex parte personæ offensæ, vel quia de illa solum prout sic loquimur in presenti, vel quia hæc sola gravitas est, quæ pertinet ad conceptum substantialem illius; gravitas verò desumpta ex alijs circumstantijs pertinet duntaxat ad illius conceptum accidentalem: vadè

si ex illa parte est infinita, potest dici absolute, & simpliciter infinita.

65 Vel dicatur cum Oxomensis antecedens esse verum, quando pars infinita finitam eminenter non continet; secus vero è contra: sicut Deus homo absolute, & simpliciter dicitur infinitus, quia pars finita humanitatis eminenter in Deitate infinita continetur. Cum vero offensa per peccatum mortale irrogata ratione gravitatis desumptæ ex parte personæ offensæ ad omnem imaginabilem pœnam promerendam se extendat, consequens est, quod gravitates derivatas ex alijs capitibus eminenter per æquivalentiam contineat.

66 Ad secundum respondetur dupliciter, primò cum Oxomensis: Deum non plus offendi per unum peccatum, quam per aliud intensivè, brevè tamen extensivè: sicut enim pluribus peccatis magis offenditur Deus extensivè, quam vno solo; ita peccato habente plures circumstantias aggravates magis offenditur Deus extensivè, quia pluribus titulis offenditur; non vero intensivè. Cuius ratio a priori desumitur ex dictis: quia nempe gravitates offensæ desumptæ ex alijs capitibus, & circumstantijs eminenter per æquivalentiam continentur in gravitate desumptæ ex persona, qua ratione Deus homo dicitur quid maius extensivè, quam Deus solùm, non vero intensivè. Nec est simile de actu charitatis: nam sicut ex limitatione principij, & connatus impeditur Deus, ne refundat gravitatem infinitam in actum charitatis; sic impeditur, ne refundat æqualem gravitatem in omnibus, quinimò attemptatur, ut iuxta limitationem principij, & connatus

in

in vnum actum maiorem dignitatem refundat, quàm in alium; secus verò contingit in nostro casu, vt iam explicatum est.

67. Secundò responderetur ex dictis in primo fundamento : quod Deum magis offendi per vnum peccatum, quàm per aliud, stat duplicitèr, vel excessu se tenente ex parte offendentis, vel excessu se tenente ex parte personæ offensæ : hoc secundo modo fatemur Deum non plus offendi per vnum peccatum, quàm per aliud, sed per minimum mortale offendi, quantum offendibilis est. Cum hoc tamen componitur Deum plus offendi per vnum, quàm per aliud excessu se tenente ex parte offendentis, vt patet in exemplo fornicæ comprehensivè cognitæ ab Angelo superiori, & inferiori. Nec valet : Deus vt offensus refundit gravitatem in offensam : ergò si non maiorem gravitatem refundit, non magis offenditur. Convincitur quidè m non magis offendi ex parte personæ offensæ, non verò ex parte offendentis, vtpotè Deus solum vt magis offensus ex parte personæ offensæ posset refundere maiorem gravitatem : nam prout sic solum denominatur magis offensus influxivè, & causalitèr ; ex parte verò offendentis, vel circumstantiarum denominatur magis offensus solum extrinsicè, & denominativè, siquidè m Deus solum influit in gravitatem substantialem offensæ, non verò in accidentalem, cum hæc solum ab offendente, vel circumstantijs provēniat. Hinc nota, quod vis offensiva substantialis in omnibus peccatis est equalis, licet accidentalis inequalis sit.

68. Ad tertium responderetur : quod ex maiori conversione ad creaturam sequitur maior aver-

1^o Deo fundamentaliter ex parte cause ; non verò
 formaliter, & in se, sicut veritas formaliter non suscipit
 magis, & minus, licet suscipiat magis, & minus fan-
 damentaliter, & ex parte cause. Et supra subiectam
 materiam ponitur exemplum à D. Thoma in 2. dist.
 42. art. 5. *Quod Nèr negatio, aut privatio non suscipiat
 magis, & minus, tamè quantum ad causam suam intendi-
 tur, & remittitur, sicut dicitur magis teneo, cui ex latero
 erupus est oculus, quàm qui ex aliquo humore ad pupillam conce-
 ritur visum amittit. Quod iam exemplum ponit eus-
 dem iuxta subiectam materiam quest. 28. de veritate art.
 9. in corpore sic: Nam negatio, sive privatio per se loquen-
 do non intenditur, nec remittitur, sed per accidens secundum
 suam causam potest considerari aliqua eius intentio, vel re-
 missio, ut si dicatur, magis esse cæcus ille, qui habet ocu-
 lum erumpum, quàm qui habet pannum in oculo, ex eo, quod
 causa cæcitatis est effractor. Similiter ergò de aversione
 peccati, quæ formaliter, & in se est privatio om-
 nis conversionis ad Deum : unde per eam Deus
 totus, & rotaliter derelinquitur, & sic formaliter, &
 in se non suscipit magis, & minus, licet maior sit, aut
 minor propter maiorem efficaciam ex parte cause, vel
 quia intensior est, vel quia conversio est ad obiectum
 magis turpe, rationi quæ magis distans, proinde quæ
 magis distans à Deo, ratione cuius conversio n agis
 elongat à Deo affectum peccatoris. Et sic intelligen-
 dus est D. Thomas duobus locis allatis. Ad exemplum
 de motu locali pariter dicimus : quod illa maior elon-
 gatio consistit in maiori conversione, seu approxima-
 tione ad locum, in quem tendit, quæ proinde est aver-
 sio maior in causa, non verò formaliter, & in se, seu ex*

parte termini derelicti : siquidem cum pervenit ad *B*, ita est omnino extra *A*, ac cum pervenit ad *C*.

69 Obijcies quartò : sequitur ex nostra sententia peccatum esse in ratione demeriti simpliciter infinitum ; sed hoc est falsum : ergò. Maior patet : namque propterea opera Christi Domini sunt in ratione meriti simpliciter infinita, quia ex persona Verbi habent valorem simpliciter infinitum ; at etiam peccatum in ratione offensæ habet ex persona Divina offensam gravitatem simpliciter infinitam : ergò. Minor verò probatur : quia si peccatum in ratione demeriti esset simpliciter infinitum ; sequitur, quod mereatur omnem poenam possibilem ; at hoc dici nequit : ergò. Maior patet : nam opera Christi Domini propterea merentur omne præmium possibile, quia infinita sunt in ratione meriti. Minor verò probatur primò ex Apocalipsi 18. ubi habetur : *Quantum glorificavit se, & in delicijs fuit, tantum date illi tormentum, & luctum* ; sed si peccatum mereretur omnem poenam possibilem, inæqualitas tormenti cum demerito culpæ esset infinita, im propriissimè que diceretur peccatorem tantum, quantum per peccatum meruit puniri : ergò. Secundò : quia alias omnia peccata mortalia mererentur eandem poenam, æqualis que poena corresponderet omnibus, quod est falsum, & contra D. Thomam 1. 2. q. 87. art. 4. Tertiò : nam iuxta commune Theologorum axioma, Deus citra condignum punit, sicut præmiat ultra condignum ; sed *ly ultra condignum* in præmiando significat parum excessus : ergò similiter *ly citra condignum* in puniendo significat parum defectus ; at si peccatum mortale mereretur omnem poenam possibilem, defectus parvus non

non esset: ergò. Quò: quia sequeretur non esse maiorem vim in operibus Christi ad merendum, quam in peccatis ad demerendum: nam quodlibet peccatum mortale demeretur tantum, quantum Christus meruit, siquidem carentia omnis meriti Christo debiti est poena possibilis: si ergò peccatum meretur omnem poenam possibilem, meretur etiam carentiam omnis meriti Christo debiti, aut possibilis. Imò demeritum vnus peccati adæquaret, & exhauriret totum meritum vnus operis Christi: proinde que debuisset Christus tot opera meritoria elicere pro peccatis, quot sunt peccata, pro quibus satisfecit. Imò satisfactio Christi non fuisset superabundans: siquidem eius infinitas exhauriretur, & adæquaretur per infinitam gravitatem cuiuslibet peccati, quod vtrumque est falsum. Quò: nam non acceptatio meritorum Christi pro peccatis est poena possibilis; at peccatum non meretur prædictam non acceptationem: ergò. Paret minor: nam alias vis demeritoria peccati excederet vim meritoriam operationis Christi, siquidem Christi opera non meruerunt condignè ipsius merita acceptari. Tandem sequitur peccatum mortale Petri mereri, quantum est de se, omnem poenam possibilem, nedum ipsi Petro, sed etiam alijs: namque quia meritum Christi est in ratione meriti simpliciter infinitum, non solum meretur omne præmium sibi possibile, sed alijs, vt fatentur communiter Theologi; at hoc est absurdum: ergò.

70

Ad hoc argumentum responderetur concedendo sequelam, & negando minorem. Ad primam probationem respondet D. Thomas in 4. dist. 46. q. 2. art. 2. questionata 1. ad 1. vel quod ly.

tum, & *quantum* in prædictis verbis non sumitur com-
 parativè ad gravitatem peccati secundùm se, sed prout
 substat taxationi Divinæ iustitiæ. Vel quod *ly. tantum*,
 & *quantum* non dicit æqualitatem absolutam, sed pro-
 portionalem, ut sensus sit, quod qui plus peccavit,
 plus puniatur. Ad secundam concedo sequelam, lo-
 quendo de peccato quantum ad gravitatem offensæ
 desumptam ex persona Divina offensa. Nec D. Tho-
 mas oppositum asserit loco citato, ut patet ex dictis in
 quarto fundamento, cum ibi ponit distinguat inter
 peccatum ut conversio est, & quatenus est averfio. Et
 ex hac parte ait ei correspondere poenam infinitam, li-
 cèt non ea parte, qua conversio est. Undè sicut opera
 Christi secundùm valorem desumptum ex persona Ver-
 bi, in quo adæquantur, æqualia sunt in merendo, licèt
 non in valore desumpto ex obiecto, vel alijs circum-
 stantijs, ita peccata licèt non in gravitate desumpta ex
 obiecto, vel alijs circumstantijs, in qua sunt inæqualia,
 in gravitate tamen desumpta ex persona offensa æqua-
 lia sunt in demerendo. Cum hoc tamen stat de facto
 non omnibus peccatis æqualem poenam correspon-
 dere: siquidè Deus decrevit citra condignum punire,
 undè & pro sua voluntate poenas taxavit, averfio-
 nem puniendo carentia visionis, quæ dicitur poena
 damni, conversionem verò dolorum acervitate, gra-
 vioribus peccatis poenas graviore infigendo, quæ
 dicitur poena sensus, nulli tamen infigendo poenam
 possibilem, quàm ex se quodlibet peccatum meretur.
 Ad tertiam respondetur: quod *ly. ultra condignum* in
 premiando propterea significat parum excessus, quia
 excessus infinitus in premiando possibilis non est, ali-

tè esset possibile premium infinitum, & potè solum istud potest in infinitum excedere merito finitum; infinitus autem defectus in puniendo est possibilis, quippe ad hoc non est necessè, quod sit possibilis poena infinita, sed quod peccatum ex vi sua poenam infinitam mereatur, si possibilis esset, & de facto poena longè leviori puniatur.

71

Sed dices: necessè est Deum non punire peccatum iuxta, sed circa condignum, si peccatum ex se mereatur poenam infinitam, vel omnem poenam possibilem: siquidè hæc ad actum reducibilis non est; vnde nec potest Dei misericordiz adscribi à iuxta communem Theologorum consensus maxime splendet misericordia Dei in puniendo citra condignum, sicut & in premiando ultra condignum: ergò. Sed responderetur: quod licet necessè sit Deum non punire peccatum iuxta, sed citra condignum comparative ad poenam, quam adequatè meretur, non tamen comparative ad poenam, quam meretur inadæquatè, qualis est poena ab ipso taxata; hæc enim continetur intra terminum condignitatis demeritoriz peccati, & sicut Deus de facto pro peccato aliquo taxavit accervum dolorem ut duo, potuit illum taxare ut quatuor, in quo haud dubium, quod maxime splendet misericordia Dei.

72

Ad quartam responderetur concedendo sequelam quantum ad vim extensivè consideratam, negando verò de vi quantum ad intensivè. Licet enim peccatum mereatur omnem poenam possibilem, proinde que carentiam omnis premij Christo possibilis, consequenter que extensivè in demerendo

cum

cum operibus Christi in merendo adæquetur, non ta-
 men intensivè: tam quia pœna possibilis, quam incre-
 tur peccatum, non est tam mala, quantum bonum est
 præmium possibile, v. g. negatio Incarnationis Patris,
 quæ etiam est possibilis, pœna non est tam mala, quan-
 tum est bona Incarnatio Patris, quæ potuit sub merito
 Christi cadere: tam etiam quia, vt diximus in quarto
 fundamento, homo per peccatum mortale meretur
 omnem pœnam possibilem summittendo Deum crea-
 turæ solum quoad affectum, & moralitèr; Christus
 verò meruit omne possibile præmium summittendo
 Deo personam infinitæ dignitatis in natura assumpta
 etiam phisicè, & quantum ad effectum, quod est quid
 maius in morali æstimatione. Tandem quia infinitas
 meritorum Christi est ordinis superioris, nempe hy-
 postatici; individuum autem ordinis superioris supe-
 rat, & æquivaleret infinitis individuis ordinis inferioris,
 sicut infiniti equi non adæquant perfectionem unius
 hominis, & consequenter infinita peccata adæquare
 non possunt valorem meritorium unius operis Christi.
 Imò si daretur in Christo gratia infinitæ intensionis,
 adhuc non æquè sanctificaret eius animam, sicut de
 facto sanctificata est per gratiam substantialem vnionis:
 quia nimirum infinitas illius esset ordinis inferioris, vi-
 delicet per participationem naturæ divinæ, cum tamen
 infinitas substantialis vnionis sit infinitas per illius
 communicationem. Imò si daretur infinitum in actu,
 infinitum aurum excederet in perfectione essentiali in-
 finitum argentum. Ad id autem, quod subiungitur, di-
 cimus: quod si sermo sit de peccato in ratione deme-
 rendi iustitè, nempe ætèrta gravitate delus præes-
 per-

persona offensa, quo in sensu adæquat vim extensivam meritoriam unius operis Christi, non sequitur, quod necessè sit Deum tot opera meritoria elicere, quot sunt peccata, utpotè in ea ratione non plus demeretur unū peccatum, quàm omnia. Si autem sermo procedat de peccato in ratione demerendi finitè, videlicet attenda gravitate desumpta ex obiecto, & alijs capitibus, patet non exhaurire, vel adæquare adhuc extensivè vim meritoriam unius operis Christi. Et sic ex omni capite sufficit unicuique meritum Christi ad satisfaciendum pro omnibus. Ad id autem, quod virimo additur de superabundantia satisfactionis Christi, patet etiam quo modo in vi intensiva superabundans fuerit.

73

Ad quintam respondetur esse probabiliorem sententiam merita Christi non potuisse non à Deo acceptari, supposito, quod illa ad premium ordinaverit; & sic negamus antecedens, quod scilicet nō acceptatio illorum poena possiblis sit. Admissa autem illa sententia concedimus antecedens; negamus tamen peccatum non mereri prædictam poenam; namque peccatum meretur poenam æternam; æternitas autem poenæ exigit, quod eius debitum non extinguatur per acceptationem creditoris. Ad probationem autem in contrarium dico: quod dato Christum non potuisse mereri acceptationem suorum meritorum, non sequitur vim demeritoriam peccati excedere vim meritoriam operationum Christi, quippè quod Christus mereri non potuerit suorum meritorum acceptationem, est quia acceptatio proprii meriti repugnat, quod sub merito cadat, & sic est defectus negativus, & non ex defectu valoris sicut & quod Christus suam existentiam

tiam mereri non potuerit, cum tamen peccatum carere-
tiam illius mereretur. Cuius potest poni exemplum in
Divinis : namque Pater generat Filium, Filius tamen
alium filium generare acquirit, inde tamen non licet
colligere potentiam Patris excedere potentiam Filij,
aliter Filius non esset omnipotens, & hoc idè, quia
Filium non posse generare Filium, est defectus negati-
vus ex impossibilitate termini, seu secundi filij proce-
dians : à simili ergò.

74

Ad ultimam nego sequelam. Ad
probationem, nego meritum Christi mereri omne præ-
tium possibile, nedùm sibi, sed alijs, quia est in ratio-
ne meriti simpliciter infinitum, sed ultra, quia meritum
Christi est nedùm personale, sed etiam capitale, quia
nempe Christus est caput morale omnium hominum;
vidèst Petrus fateri à Deo, ut potuit in sententia pro-
babili, caput morale omnia hominum, tunc non so-
lùm sibi, sed & omnibus mereretur omnem penam
possibilem : ex quo solùm sequitur peccatum Pericò-
esse demeritorium infinitè, & simpliciter in ratione de-
meriti, ut abstrahit à capitali, & personali; scus verò
in ratione demeriti personalis, quippè ad hoc sufficere,
quod mereatur omnem penam sibi possibilem.

75

Sed contra omnia prædicta obij-
cies : peccatum originale non mereri omnem penam
possibilem; quod videtur docere D. Thomas 1. 2. q.
87. art. 5. ad 2. dicendo : *Quod peccato originali non de-
bitur pena æterna ratione sue gravitatis, sed ratione con-
ditionis subiecti, scilicet hominis, qui sine gratia inventurus
per quam solum se remittit, & simpliciter esset dicendum de pec-
cato originali : ergo secundum D. Thomam, sicut pecca-*

tum veniale ratione suæ gravitatis nõ meretur poenam
 æternam; ita nec peccatum originale illam meretur ra-
 tione suæ gravitatis. Deindè D. Thomas in 2. dist. 42.
 q. 1. art. 5. ad 2. postquam docuit peccato deberi
 poenam infinitam solum secundum durationem, non
 verò secundum acervitatem, quia huius rationalis
 creatura capax non est, concludit: *Et quia actualiter*
peccasti, debetur tibi non solum poena damni, sed etiam
poena sensus: ergò secundum D. Thomam solum actua-
 liter peccanti, id est per actum propriæ voluntatis de-
 betur poena damni, & sensus, non verò peccanti origi-
 naliter, sed huic solum debetur poena damni, quæ in
 carentia visionis Dei consistit. Quod & potest confir-
 mari ex loco supra allegato 1. 2. q. 87. art. 4. ubi in
 corpore etiam concludit peccato ex parte aversionis
 respondere poenam damni, ex parte verò conversio-
 nis respondere ei poenam sensus; sed peccatum origi-
 nale non in conversione ad creaturam, sed in aversione à
 Deo per carentiam gratiæ, vel iustitiæ originalis con-
 sistit: ergò.

76

Sed contra prædicta sunt verba D.
 Thomæ in 4. dist. 46. q. 1. art. 3. ad 6. ubi loquen-
 do de poena iuxta taxationem Dei punientis citra con-
 dignum ait; *Quod poena responder culpa loquendo secun-*
dum inordinationem, quæ invenitur in ipsa, & non secun-
dum dignitatem eius, in quem peccatur, quia sic cuilibet
culpæ deberetur poena infinita in intentione. Quamvis er-
gò ex hoc, quod aliquis peccat contra Deum, qui est auctor
effendi, mereatur ipsum esse amittere, considerata tamen ip-
sus actus inordinatione non debetur ei amissio esse, quia
esse presupponitur ad meritum, vel demeritum, nec per inor-

ditionem peccati esse velle, vel corrumpitur, & ideo non potest esse debita poena alicuiusculpe privatio esse. Et in 4. dist. 46. q. 2. art. 2. quæstioncula 1. ad 4. ait: Quod peccato originali secundum rigorem iustitiæ non solum debetur natura pro pena carentia visionis divinæ, sed etiam passus arbitrii, & ideo ex hoc ipso, quod conservantur pueris non baptizatis naturalia bona, circa condignum puniuntur. Ex quibus habetur expressè peccato originali atque gravitate illius delumpra ex persona offensa deberi poenam infinitam interivé, & non solum poenâ damni, sed etiam sensus, quælis est arbitriatio. Et ex his responderetur ad primam auctoritatem, quod Dominus Thomas loquitur de poenâ debita peccato originali, non secundum dignitatem eius, in quem peccatur, sed loquitur de illo secundam inordinatorem in ipso inmundam. Cum enim non sit commissum propria voluntate, sed voluntate capris, in propria voluntate nõ dicitur gravem inordinationem, & sic quantum ad hoc æquiparatur peccato veniali. Ad secundam respondetur: quod Dominus Thomas ibi loquitur de poenâ debita peccato iuxta taxationem divinæ voluntatis, nõ verò iuxta gravitatem ipsius. Vnde peccato actuali, quia propria voluntate commissõ, taxatur poenam damni, & sensus, secus verò peccato originali, licet ex se etiam mereatur poenam sensus. Et ex his patet ad tertium locum.

78. Quinto obijciens si peccatum in ratione offensæ esset simpliciter infinitum, sequeretur, quod non possent dari plures offensæ numero, aut species distinctæ: sed hoc est falsum: ergo. Probatur sequens lapinõ ex Philosopho in 8. Physicorum afferentes
quod

quod in uno genere non est, nisi unum infinitum. Deinde probatur ex D. Thoma 1. contra Gentes, cap. 42. & 1. p. q. 11. art. 3. qui ex eo probat unum esse tantum numero Deum, quia Deus est infinitus. Et ex hoc probatur ratione: namque implicat duplex infinitum in genere boni: ergo & duplex infinitum in genere mali. Probatur consequentia ex eo implicat duplex infinitum in genere boni secundum Divum Thomam, quia de ratione infiniti in genere boni est continere omnem perfectionem, & bonitatem possibilem; casu autem, quod esset duplex infinitum in genere boni, nullum illorum contineret omnem perfectionem, & bonitatem possibilem: siquidem perfectio unius deesset alteri; sed etiam de ratione infiniti in genere mali est continere omnem imperfectionem, & malitiam possibilem, & si daretur duplex infinitum in genere mali, imperfectio, & malitia unius deesset alteri: ergo.

76

Sed hoc argumentum probat non dari, nisi unum numero meritum Christi, quia etiam hoc est in valore simpliciter infinitum. Unde responderetur quod, ut supra diximus, infinitum simpliciter stat dupliciter: uno modo prout idem est, ac infinitum omnibus modis, & ex omni parte: alio modo prout simpliciter contraponitur ad infinitum secundum quid: infinitum ergo, quod est omnibus modis, id est per essentiam tale, ut Deus, non potest esse, nisi unum numero; quod vero est tale solum uno modo, seu ex aliqua parte, non repugnat multiplicari. Quae est doctrina D. Thomae 3. p. q. 10. art. 3. ad 3. ubi sic habet: *Dicendum, quod id, quod est infinitum omnibus modis, non potest esse, nisi unum; unde Philosophus dicit in primo de Caelo, quod quia corpus*

est ad omnem partem dimensionatum, impossibile est esse plura corpora infinita. Si tamen aliquid esset infinitum uno modo tantum, nihil prohiberet esse plura talia infinita, sicut si intelligeremus plures lineas infinitas secundum longitudinem. Peccatum autem in ratione offense non est infinitum omnibus modis, & ex omni parte, sed uno modo, & ex aliqua parte, nempe a rema gravitate desumpta ex persona offensa, & sic non repugnat offensas multiplicari. Ad primam autem probationem in contrarium respondetur: quod Philosophus intelligitur de infinito in toto genere, sicut quod est infinitum in toto genere boni, non est, nisi unum tantum; quod verò non est infinitum in toto genere boni, sed solum in genere boni, seu valoris desumpti ex persona, non est unum tantum, sed multiplicatur. Peccatum autem non est infinitum in toto genere mali, sed solum in genere mali desumpti ex persona offensa. Ad locum D. Thomæ respondetur loqui de infinito per essentiam, & omnibus modis. Unde ad rationem desumptam ex paritate pariter dicimus, quod sicut de ratione infiniti in toto genere boni est continere omnem perfectionem, & bonitatem possibilem; sic de ratione infiniti in toto genere mali est continere omnem imperfectionem; & malitiam possibilem. Unde sicut repugnat duplex infinitum in toto genere boni, etiam repugnat duplex infinitum in toto genere mali, quia in illorum defectu imperfectio, & malitia alterius. De ratione autem infiniti in aliquo genere boni non est continere omnem perfectionem, & bonitatem possibilem, ut patet in merito Christi, & in sententia probabili aliquorum Thomistarum

affertentium relationes divinas dicere perfectionē : Patet non coninet omnem perfectionem possibilem, nempe perfectionem relativam filiationis, aut spirationis passivę, cum tamen sit simpliciter infinitus, quia nempe Pater ut talis non est infinitus simpliciter in omni genere boni, sed solum in genere determinato Patris. Vel dicendum: quod infinitum in genere determinato debet continere omnem perfectionem, vel imperfectionem intensivę, non verò extensivę; ut autem supra diximus, quodlibet peccatū mortale in ratione offense attendit gravitate desumpta ex persona offensa continet intensivę omnem imperfectionem, & malitiam aliarum offensarum.

80 Obiicies sextò: monstrat peccatum in ratione offense esse infinitum in genere moris, quin sit infinitum in genere phisico; at secundum nos non est infinitum in genere phisico: ergò. Probat. maior: esse aliquid infinitum in genere moris, est prudentium iudicio estimari infinitum; at quod reverà finitum est, non potest prudentium iudicio estimari infinitum, nam prudens iudicium conformari debet cum re prout in se: ergò. Sed hoc argumentum probat etiam peccatum in genere moris non esse superioris ordinis, & pariter merita Christi non esse moraliter infinita. Infinitur que insententia probabiliter afferente dari puram omissionem culpabilem absque aliquo actu phisico voluntatis; talis enim omisio phisicè non est actus, sed potius carentia actus; & tamen est actus moralis, coquod prabet fundamentum ad iudicandum voluntatem ità in ea se habere, ac si reverà vellet non agere: prudens ergò iudicium conformari debet cum re prout in

se, nedum formalitèr, sed etiam fundamentalitèr considerata, hoc est quantum ad fundamentum, quod præbet, ut sic, vel alitèr iudicetur prudentèr de illa. Undè quia offensa per peccatum irrogata fundamentum præbet, ut prudentèr iudicetur infinitæ gravitatis, quia offensa est personæ infinitæ, idèd &c.

81 Obijcies septimò : si peccatum in ratione offensæ sit simpliciter infinitum, sequitur non posse expelli per gratiam; àt hoc est falsum; ergò. Probatür maior: namque virtus expulsiua gratiæ est finita, sicut & ipsa gratia finita est; sed ad expellendam formam infinitam non sufficit virtus finita, sicut si daretur ignis infinitus, non posset per aquam virtutis finitæ expelli: ergò. Ad hoc argumentum responderetur distinguendo maiorem: sequitur non posse expelli per gratiam immediatè, & directè, concedo maiorem: indirectè, & mediatè, nego maiorem. Gratia enim non expellit peccatum per immediatam oppositionem cum ipso in ratione offensæ, sed in ratione maculæ, quæ in privatione gratiæ consistit, cum qua immediatam oppositionem habet: cum ergò peccatum in ratione maculæ finitum sit, expelli potest per gratiam, quo sic expulso indirectè, & ex consequenti expellitur in ratione offensæ: siquidem hæc subsistere non potest destructo eius fundamento. Sed dices: si ad formam ignis finitam sequeretur infinitus calor, non posset etiam indirectè, & ex consequenti per aquam virtutis finitæ expelli: ergò à simili. Respondetur concedendo antecedens, & negando consequentiam: namque aqua non exstinguit ignem per immediatam oppositionem cum forma illius, sed cum calore consecuto ad

ipsam, qua ratione prius expellit calorem, quam ignem exinguat. Gratia verò non expellit peccatum per immediatam oppositionem cum illo in ratione offensæ, sed in ratione maculæ.

82 Tandem obijcies: si peccatum in ratione offensæ esset simpliciter infinitum, sequitur imprudenter Deum permittere peccatum; hoc est absurdum: ergò. Probatur sequela: Deus non permittit peccatum, nisi ex aliquo præintento bono, ut dicitur in tractatu de prædestinatione; at si peccatum in ratione offensæ esset simpliciter infinitum, imprudenter illud permetteret ex aliquo præintento bono: ergò. Probatur minor: illud bonum, quod intenderet ei, cui permittitur peccatum, esset finitum; sed imprudenter permetteret Deus malum infinitum ex præintento bono finito: sicut Medicus imprudenter permetteret maius malum ex præintentione minoris boni, v. g. præcisionem manus, nè pereat auricula: ergò. Sed præterquamquod peccatum, in quantum est malum ipsius peccatoris, quo modo consideratur in ratione malitiæ, non est malum infinitum, sed æquale in ratione mali cum gratia in ratione boni, quam immediatè Deus præintendit: & præterquamquod in præscitis Deus non permittit peccatum ex aliquo bono præintento ei, cui permittit, sed solum in prædestinationis: dicimus, quod licet bonum illud, quod Deus præintendit conferri peccatori mediante permissione peccati, sit finitum, nempe humilitas, penitentia, gratia, & gloria; hoc tamen non est primario intentum, sed primario, & principaliter intenditur in prædestinationis manifestatio divinæ misericordiæ, si-
cuc

cut & in præfatis manifestatio divinæ iustitiæ, quæ est bonum infinitum; omnia enim propter se ipsum operatus est Deus. Undè & divina bonitas est adæquatum motivum divinæ voluntatis; bona autem creata sunt ab ipso duntaxat volita, vt media, vt diximus in tractatu de voluntate Dei. Et de hoc magis latè de prædestinatione, dùm dicimus permissionem peccati esse effectum prædestinationis ex præintenta humilitate, & poenitentia.

FINIS.



IN

INDEX

RERVM NOTABILIVM,

QVÆ IN QVARTA HAC

PARTE CONTI-

NENTVR.

P. PAGINAM, N. NVMERVM
DESIGNAT.

Actio, Actus.

- Actiones volūtarię ex fine speciē; sortiūtur, P. 93. n. 17
- Omnis actio humana, & deliberata debet esse propter
finem vltimum simpliciter. p. 164. n. 95.
- Actus humanus, qui dicitur moralis, habet speciem ab
obiecto relato ad rationem. p. 364. B. 1.
- Datur actus, qui sit indifferens secundū speciem. Ibi.
- Secus verò, qui sit indifferens secundū indivi-
duum. p. 369. n. 5.
- Actus non procedens à ratione deliberativa propriē
non est moralis, vel humanus. Ibi.
- Non potest contingere, quod actus singularis sine cir-
cūstantia fiat. p. 376. n. 11.
- In omnibus actibus, seu moralibus excedit homo actus
omnium brutorum. p. 384. n. 19.
- Non datur medium inter actum laudabilē, vel vitupera-
bilem, præmiabilem, aut punibilem. p. 395. n. 28.
- Kkkkk Idem

Index rerum

Idem numero actus potest successivè esse bonus, & malus moralitèr. p. 412. n. 1.

Secus verò simul. p. 14. n. 2.

Actus exterior non est moralis, nisi prout imperatus à voluntate. p. 415. n. 3.

Actus interior voluntatis, & actus exterior, prout considerantur in genere moris, sunt unus, & idem actus. p. 433. n. 18.

Pro actu vitioso aliquis iustè punitur, nō autem pro habitu vitioso, si nō procedat ad actum. p. 466. n. 2.

Amor.

Ex amore est, quod non habitum desiderio queratur. p. 259. n. 24.

Amatur bonum, non solum quando habetur, sed etiam quando non habetur. Ibi.

Amor naturalitèr est primus actus voluntatis. Ibi.

Nullus desiderat aliquid, nisi quia illud amat, & quia illud amat, etiam de eo gaudet. Ibi.

Amor amicitiae erga Deum in via, & in patria est eiusdem speciei. Ibi, n. 30.

Amor viae quantumvis intensissimus nō potest aequare amorè beatorum. p. 267. n. 7.

Beatitudo.

Alia est beatitudo naturalis, alia supernaturalis, & hæc alia est puri hominis, alia puri Dei, alia hominis Dei. p. 164. n. 1.

Beatitudo naturalis non potest competere habitui virtutis, sed tantum operationi ex illa procedenti.

notabilium.

- boni.** p. 166. n. 2.
Est summa foelicitas, quæ in hac vita haberi potest. p. 167. n. 4.
In statu præsentis vitæ perfecta beatitudo ab homine haberi non potest. p. 176. n. 15.
Nihil enim aliud sub nomine beatitudinis intelligitur, nisi bonum perfectum intellectualis naturæ. p. 191. n. 31.
Licet beatitudo conveniat Deo secundum essentiam, non tamen secundum rationem essentiæ. p. 195. n. 35.
Beatitudo non potest esse sine recta voluntate. p. 203. n. 2

Bonum.

- Bonum, quod est obiectum formale voluntatis, est idem, quod finis. p. 12. n. 13.
Per id, per quod aliquid est bonum, & perfectum, est alteri conveniens. p. 25. n. 31.
Bonum aliud honestum, aliud vtile, & aliud delectabile. p. 69. n. 51.

Causa.

- Causa efficiens non potest non in se ipsa intrinsicè præcontinere bonitatem effectus. p. 5. n. 6.
Causa efficiens non influit, nisi ut mota à fine ultimo. p. 155. n. 96.

Charitas.

- Sola Charitas potest facere, ut iustus plus diligat Deum, quam se ipsum. p. 116. n. 47.
Amicitia, quæ non est charitas, semper oritur ex amo-

Index rerum

re sui ipsius.

p. 117. n. 48.

Perfectio charitatis est essentialis beatitudini quantum ad dilectionem Dei, & quantum ad dilectionem proximi.

p. 272. n. 51.

Christus.

Perfectius intelligitur Christus ut homo, quatenus videns Deum in se, quam ante prædictam visionem.

p. 217. n. 62.

Supposita unione hypostatica, humanitas Christi est ulterius ordinabilis in visionem Dei tanquam in finem.

p. 219. n. 65.

Christus in terra vitam degens non erat beatus secundum corpus.

p. 222. n. 69.

Per idem munus deitatis communicatæ per modum deitatis non potest hic homo Christus ut homo constitui formaliter beatus.

p. 225. n. 71.

Delectatio.

Delectatio nequit esse ultimus finis.

p. 244. n. 5.

Delectatio non appetitur propter se, sed propter operationem.

Ibi.

Delectatio propter illud appetitur, ratione cuius est bona.

Ibi.

Delectatio nihil aliud est, quam quietatio voluntatis in bono aliquo convenienti.

p. 245. n. 7.

Delectatio perficit operationem, sicut decor inventuram.

Ibi.

Delectatio advenit voluntati, ex quo finis est præsens.

Ibi. n. 8.

Deus.

notabilium.

Deus.

Licet Deus omnia velit in sua bonitate, nihilominus vult ea, quæ sunt ad finem ordinari in finem. p. 42. n. 15

In Deo est beatitudo per essentiam, quia ipsum esse eius est operatio eius. p. 176. n. 15.

Deus non semper esset beatus, si non semper cognosceret. p. 199. n. 40.

Formaliter Deus est intelligens, amans, & creans. p. 131. n. 81.

Finis.

In finibus per se subordinatis non datur processus in infinitum. p. 31. n. 8.

Remoto primo movente, qui est finis ultimus, cætera ei subordinata movere non possunt. Ibi.

Finis intermedius est proprie finis. Ibi.

Finis se habet in practicis, sicut principium in speculativis. p. 37. n. 9.

Quod finis fit taliter appetibilis propter se, quod non propter aliud, est proprium finis ultimi. p. 44. n. 17.

Si intermedium ultra rationem utilis non habet in se bonitatem aliquam honestam, vel delectabilem, rationem finis strictè habere non potest. p. 70. n. 53.

Finis ultimus totalis, & adæquatus dominatur totaliter, & adæquatè voluntatem. p. 86. n. 7.

Impossibile est habere duos fines totales, & adæquatos. Ibi.

Cum vaunt quodque appetat suam perfectionem, illud appetit aliquis ut ultimum finem, quod appetit ut bonum perfectum, & completivum sui

Index rerum

- fui ipsius. p. 88. n. 8.
Quod appetitur ut finis ultimus, eo ipso appetitur ut bonum magis principale. p. 90. n. 11.
Est implicatio in terminis, quod quis possit aliquid ut finem ultimum appetere, & eum pro suo libito appetere ut superfluum, vel ad melius esse. Ibi.
Sicut se habet ultimus finis hominis simpliciter ad totum humanum genus; ita se habet ultimus finis huius hominis ad hunc hominem. p. 94. n. 18.
Finitis ultimus peccantis mortaliter est bonum proprium illius inordinate appetitum. p. 110. n. 39.

Habitus.

- Habitus medium gradum tenet inter potentiam, & actum. p. 468. n. 4.
Habitus non dicitur bonus, vel malus, nisi ex hoc, quod inclinatur ad actum bonum, vel malum. p. 470. n. 7.
Habitus est causa actus in genere causae efficientis, sed in genere causae finalis actus est causa habitus. p. 471. n. 8.

Homo.

- Homo in omni operatione humana debet agere propter ultimam finem materiale, & in particulari, & nondum formalem. p. 91. n. 14.
Homo in statu purae naturae conditus posset Deum diligere ut finem naturalem, quin eum diligeret ut finem supernaturalem. p. 125. n. 59.
Omnis homo naturaliter appetit suam beatitudinem saltem

notabilium.

saltem in communi.

p. 305. n. 4.

Ex propria natura tenetur homo operari propter finem
consonum rationi.

p. 373. n. 8.

Homo ut homo operatur semper ut genus mo-
rale.

Ibi.

Idolum.

Amor idoli non potest ita predominari affectui ho-
minis, ut homo plus diligat idolum, quam se
ipsum.

p. 116. n. 47.

Quod idolatra vitam exponat pro idolo, non provenit
ex amore idoli.

Ibi.

Ut infidelis maneat idolatra, sufficit, quod non mutet
religionem.

p. 132. n. 67.

Intentio.

Etsi intentio semper sit finis, non tamen oportet, quod
semper sit ultimi finis.

p. 34. n. 6.

Intentio efficax finis non potest ferri in finem in
communi, sed necessario debet ferri in finem in
particulari.

p. 91. n. 14.

Intellectus.

Intellectus attingit plura principia, sed non simplicitèr
talia.

p. 91. n. 14.

Intellectus nedum fertur in vnum obiectum in com-
muni, sed & omnia illius principia in vnum primum
principiū particulare.

Ibi.

Iustus.

Licet iustus habeat Deum, & divitias, non tamen
fer-

Index rerum

servit divitijs.

p. 86. n. 7.

Malum.

Malum importat remotionem boni. p. 556. n. 7.

Quia malum privatio est boni, & non negatio pura,
non omnis defectus boni est malum. Ibi.

Defectus visionis non est malum in lapide, sed in
animali. Ibi.

Malum in substantia aliqua est ex eo, quod deficit ei
aliquid, quod natum est, & debet habere. Ibi.

Media.

Alia influunt positivè in finem, alia solùm ne-
gativè. p. 2. n. 2.

Media, quæ positivè influunt in finem, habent bo-
nitatem intrinsecam, & conditionatam à boni-
tate finis, secus verò, quæ solùm influunt ne-
gativè. p. 2. n. 1.

Per se, & ab intrinseco habent vim perficiendi ap-
petitum. p. 7. n. 8.

Medium ut tale distinguitur specie à fine ut
tali. p. 18. n. 22.

Natura.

Natura non tendit, nisi ad vnum. p. 81. n. 13.

Naturalia ponuntur in genere secundùm rationem for-
malem communem. p. 97. n. 21.

Opus bonum ordinis naturæ petit ad sui honestatem
circumstantiam ultimam finis. p. 150. n. 92.

Id, quod est perfectissimum in qualibet intellectuali na-
tura.

notabilium,

tura, est intellectualis operatio. p. 193. n. 33.
Diversis naturis diversi fines correspondent. p. 374. n. 9.

Obiectum.

Obiectum non dat actui bonitatem moralem secundum esse ensitativum, sed secundum esse morale. p. 415. n. 3.

Obiectum secundum esse morale consideratur, quatenus conveniens, vel disconveniens rationi. Ibi.

Obiectum actus, qui est malus ex fine, non est conveniens, sed disconvens rationi. Ibi.

Obiectum actus interioris voluntatis est finis. p. 417. n. 5.

Omissio.

Omissio peccaminosa ratione sui opponitur praecepto affirmativo. p. 500. n. 7.

Omissio actus interni ratione sui subiectivè, seu formalitèr est exercitium libertatis. Ibi. n. 8.

Omissio actus externi solum est libera obiectivè. Ibi.

Peccatum omissionis dicitur actuale reductivè. p. 502. n. 11.

Peccans peccato omissionis malè vivit secundum id, quod dicit de connotato. p. 504. n. 14.

Omissioni non solum debetur poena damni, sed etiam poena sensus. p. 508. n. 20.

Omissio repetita expellit virtutè oppositã. p. 512. n. 26.

Non potest intelligi omissio peccaminosa, quin intelligatur procedere ex aliquo actu, qui sit eius causa, vel occasio. p. 322. n. 37.

Index rerum

Peccatum.

- Ille, qui peccat venialitèr, inhæret bono temporali non vt fruens. p. 137. n. 75.
- In peccato veniali non adhæret homo creaturæ tanquam fini ultimo. p. 137. n. 75.
- Veniale peccatum non excludit habituatam ordinationem actus humani in gloriam Dei. p. 138. n. 76.
- Quod amatur in peccato veniali, propter Deum amatur habitu, etsi non actu. *Ibi*
- Iustus venialitèr peccans, habet pro fine ultimo creaturam, non tamen simpliciter, & efficacitèr, sed inefficacitèr, & secundum quid. p. 147. n. 89.
- Peccatum nedum connaturalitèr, verum & essentialitèr petit procedere ex defectu aliquo intellectus. p. 320. n. 2.
- Peccatum non est pura privatio, sed est actus debito ordine privatus. p. 552. n. 4.
- Ex parte inordinationis habet causam eo modo, quo negatio, vel privatio potest habere causam. *Ibi*
- Peccatum non solum significat ipsam privationem boni, que est inordinatio, sed etiam actum sub tali privatione. *Ibi*
- Privatio boni formalitèr se habet in peccato; conversio autem ad bonum commutabile materialitèr. p. 554. n. 5.
- Attento peccato ex parte boni, quod corrumpitur, peccatum contra Deum est gravissimum. *Ibi*
- In omni genere est unicum principium primum. p. 95. n. 20.

Principium.

notabilium;

Providentia.

Providentia Dei est maior, vel miior iuxta perfectiores,
vel imperfectiores actus. p. 383. n. 19.

Deus habet specialem providentiam ab homine. Ibi.

Superbia.

Quæ est appetitus excellentiæ, est initium omnis pec-
cati. p. 110. n. 39.

Voluntas.

Sicut intellectus movetur ex assensu præmissarum, sic
voluntas movetur ex intentione finis. p. 9. n. 10.

Voluntas non potest pro suo libito naturam, & quiddi-
tatem finis ultimi evertere. p. 89. n. 10.

In processu rationis appetitus, qui est voluntas, oportet
esse principium id, quod naturalitèr desideratur. p. 91. n. 13.

Voluntas nõ potest sistere in aliquo fine, qui nõ sit bonũ
perfectum, & totalitèr satiativum. p. 103. n. 31.

Primum obiectum voluntatis non est, nec potest esse
actus illius. p. 242. n. 2.

Voluntas appetit etiã verũ, & de eo gaudet. p. 295. n. 76.

A summo, & infinito bono cognito vt tali, nequit vo-
luntas divertere. p. 304. n. 3.

FINIS

multidaton

REVISE

Condiciones del

esta nuestra carta contenido, no vais, ni
passeis, ni consintais ir, ni passar en tiem-
po alguno, ni por ninguna manera: y mādamos à vos, los dichos nuestros Conta-
dores mayores, que assenteis esta dicha
nuestra carta en los nuestros libros, que
vosotros teneis, y conforme à ella pon-
gais recaudo en los dichos derechos, y pa-
ra la cobrança dellos dad todas las car-
tas, y prouisiones que fueren necessarias,
y para el buen recado dello pongais to-
das las condiciones que vieredes que con-
uienen; y assimismo señaleis los puertos
por donde las dichas lapas se huieren de

nuevo derecho de lanas. 19

xen de hazer las diligencias aqui contenidas.

Item, que qualesquier personas, que denunciaren de algunas lanas, que se sacaren sin registrar, y pagar el dicho derecho en la forma susodicha, o se huieren sacado por otros puertos y lugares fuera de los aqui expressados, o se huieren hecho algunos fraudes para encubrir el dicho derecho, o parte del, lleuen la quarta parte de los dichos descaminos, y penas en que huieren incurrido, conforme a lo en esta nuestra carta contenido, con

suana. En la qual las personas por nos puestas en la otra ciudad sea para nos; y que

parte, y la otra. Mandamos a todos, y que
las justicias tengan especial cuydado de
lo executar.

Porque vos mandamos a todos, y a
cada vno de vos, que guardeis, y cum-
plais, y executeis, y hagais guardar, y cū-
plir, y executar todo lo en esta nuestra
carta contenido, y cada vna cosa, y par-
te dello, y lo assenteis, y determineis as-
si en las causas, y negocios que ocurrie-
ren, y contra el tenor, y forma de lo en

K

esta