



**Commentariorvm, Ac Dispvationvm In Primam Partem
Sancti Thomæ Tomvs ...**

Complectens ad viginti sex Quæstiones priores, centum & septem
Disputationes in Capita diuisas

Vázquez, Gabriel

Antverpiæ, 1621

Disp. LXXVIII. Circa doctrinam horum articulorum.

[urn:nbn:de:hbz:466:1-80983](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hbz:466:1-80983)

Circa doctrinam horum articulo-
rum.*Sententia S. Thomæ. cap. 1.
Probabilior opinio. cap. 2.*

CAPUT I.

Sententia Sancti Thomæ.

Difficilis sane videtur doctrina huius artis. si cum ea conferatur, quam tradidit S. Th. in art. 1. huius quæst. & Thomistæ communiter sequuntur: cuius difficultatem ex parte tetigimus sup. disp. 76. c. 1. ad illius vero explicationem non opus est, longam disputationem instituire, sed primum quæ ipse ibi docuit referre, deinde, quid probabilius videatur, ex ijs, quæ hæcenus diximus, colligere.

Primum igitur in hoc articulo plane docet, formam tunc multiplicari in varijs subiectis, quando subiecta à forma vniuocè denominantur: huiusmodi est forma animalis, & caloris: tunc autem non multiplicari, etiam si multa ab ipsa denominentur, quando analogice solum ab vno in aliud denominatio deriuatur: sicut vtrina, & medicina dicuntur sana ab vna sanitate animalis.

Ex hac verissima, & vniuersali doctrina colligit S. Doctor conclusionem articuli superius positam; nempe veritatem intellectus multiplicari, quia in singulis intellectibus creatis propria veritas reperitur, quatenus singuli intellectus à prima veritate eam participant in seipsis, veluti ab vna facie plures similitudines in speculum deriuantur. Hanc ergo deriuationem non putat esse extrinsecam denominationem solum ab vna forma; sic enim non diceret veritatem multiplicari, quin potius singulos intellectus ab vna Dei veritate appellari veros: sed esse realem multiplicationem plurium veritatum.

Neque vero refert quod de creaturis, & de Deo non dicatur vniuocè, sed analogice, sicut cetera omnia nomina, quæ Deo, & creaturis conueniunt: nam, quæ analogice aliquo nomine nuncupantur, possunt habere aliquando formam in se realem talis denominationis: ex eo vero analogice de illis nomen prædicatur, quod formæ illæ non sunt vnius rationis in singulis, quodam modo tamen assimilantur: tunc autem forma realiter multiplicatur, etiam si non vniuocè omnia illa eodem nomine significantur, & hæc est doctrina, quæ in priori parte conclusionis traditur.

Deinde ex eadem doctrina colligit posteriorem partem conclusionis, scilicet veritatem, quam in rebus esse dicimus, ex qua ipsæ veræ nuncupantur, non multiplicari in singulis, sed omnes ab vna Dei veritate veras applicari: in quo sane eandem putat esse rationem denominationis, quæ res veræ, & quæ medicina, & vtrina sane nuncupantur: medicina autem, & vtrina non dicuntur sanæ à sanitate in ipsis existere, & realiter multiplicata, sed ab vna sanitate animalis per extrinsecum respectum, & denominationem: ergo & res non dicuntur veræ à veritate ipsis inherente, sed ab aliqua extrinseca veritate.

In solutio autem 2. in hunc sensum intelligit sententiam Anselmi, qui in dialogo de veritate cap. 14. prope finem asserit, sicut est vnum tempus, sub quo omnia corruptibilia continentur, ita esse vnam

*Forma dicta denominans quando multiplicatur, quando non.**Veritatem intellectus multiplicari in singulis intellectibus.**Ab vna Dei veritate res omnes denominari vniuersaliter.**Confirmatur doctrina 3. l. huius. autem veritate. Anselm.*

M m 3 vnam

ro in falsum. Si ergo sit aliquis intellectus in quo non possit esse alternatio opinionum vel cuius acceptionem non potest subterfugere res aliqua, in eo est immutabilis veritas. Talis autem est intellectus diuinus, ut ex superioribus patet. Vnde veritas diuini intellectus est immutabilis, veritas autem intellectus nostri mutabilis est: non quod ipsa sit subiectum mutationis, sed in quantum intellectus noster mutatur de veritate in falsitatem: sic enim formæ mutabiles dici possunt. Veritas autem intellectus diuini est, secundum quam res naturales dicuntur veræ, quæ est omnino immutabilis.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de veritate diuina.

Ad secundum dicendum, quod verum, & ens sunt conuertibilia. Vnde sicut ens non generatur, neque corrumpitur per se; sed per accidens, in quantum hoc vel illud ens corrumpitur vel generatur, ut dicitur in primo Physicorum. ita veritas mutatur, non quod nulla veritas remaneat, sed quia non remanet illa veritas quæ prius erat.

Ad tertium dicendum, quod propositio non solum habet veritatem sicut res alia veritatem habere dicuntur, in quantum implent id quod de eis est ordinatum ab intellectu diuino, sed dicitur habere veritatem quodam speciali modo, in quantum significat veritatem intellectus: quæ quidem consistit in conformitate intellectus & rei. Quia quidem subtracta mutatur veritas opinionis: & per consequens veritas propositionis. Sic igitur hæc propositio, Socrates sedet, eo sedente vera est: & veritate rei in quantum est quædam vox significatiua, & veritate significationis in quantum significat opinionem veram: Socrate vero surgente remanet prima veritas, sed mutatur secunda.

Ad quartum dicendum, quod sessio Socratis quæ est causa veritatis huius propositionis, Socrates sedet: non eodem modo se habet dum Socrates sedet, & postquam sederit, & antequam sederet. Vnde & veritas ab hoc causata diuersimode se habet: & diuersimode significatur propositionibus de presenti, præterito, & futuro. Vnde non sequitur quod licet altera trium propositionum sit vera, quod eadem veritas inuariabilis maneat.

Conclusio est. Veritas diuini intellectus immutabilis est, veritas autem intellectus nostri mutabilis, non quod ipsa sit subiectum mutationis, sed quia intellectus noster mutatur de veritate in falsitatem: hæc enim ratione formæ mutabiles dici possunt.

Vesquez in 1. part. Tomus 1.

3
S. Thom.

vnā substantiam veritatem (intelligit Deū) qua res omnes, quatenus sunt iuxta ipsam verē dicuntur. Hoc ipsum docet S. Th. ar. 7. & 8. & docuerat in a. 1. huius quæst. sicut disp. 76. c. 1. notauit. Probat autem Anselm. suam sententiam: quia si in reb. esset veritas, mutatis illis mutaretur, & destructis, destrueretur: hoc autem est absurdum. Eadem ratione S. Th. ar. 7. ostendit, veritatem esse æternam, quia est aliquis intellectus æternus nempe diuinus, in quo semper manet: & in ar. ait ideo veritatem esse immutabilem, quia licet in nostris intellectibus varietur, in diuino tamen semper eodem modo perseuerat: quocirca si non esset diuinus intellectus, nulla veritas permaneret.

Veritatem
intrinsicam
in reb. vide-
tur concedere
S. Thom.

Contra vero in art. 1. huius q. idem S. Thom. docet, veritatem in reb. esse conuenientiam, & conformationem earum cum intellectu diuino, aut artificis, ad quem, tanquam ad causam, per se referuntur: non dicit esse veras veritates intellectus, sed sicut intellectus est verus per conuenientiam cum rebus, sic etiam res per conformationem cum intellectu; in quo manifeste denotat, in ipsis reb. esse veritatem intrinsicam, & ipsis propriam, vt notat disp. 76. cap. 1.

Deinde in art. 1. q. seq. affirmat, duobus modis aliquam rem dici falsam: vno modo per accidens, quia aut est signum, aut causa falsitatis in intellectu; & hic modus est per extrinsecam denominationem: atque eadem ratione sentit, res posse veras appellari extrinseca quoque denominatione. Altero modo inquit, rem aliquam esse falsam, quatenus deficit à regula intellectus Dei, aut artificis, à quo per se pender sicut à causa, idemque de veritate dicere debet. Hic autem posterior modus, si esset per extrinsecam solum denominationem, parum, aut nihil à priori differret: propterea disp. 76. cap. 1. dixi, mentem S. Th. difficilem satis mihi videri. Ceterum quicquid de ea sit, circa doctrinam huius art. & duorum sequentium quid nobis probabilius videatur, ex ijs, quæ hactenus dicta sunt, breuiter subiiciemus: quid vero Caiet. de hac sententia in commentario illius art. 3. iam retulimus disp. 76. cap. 1.

Caietanus.

CAPVT II.

Probabilior opinio.

Veritatem
intellectus
mutari iux-
ta num-
erum intelle-
ctuum.

Cum probatum maneat disput. 75. & 76. verum primarie esse in intellectu, secundarie autem in reb., tametsi in intellectu quoque diuino, aut creato sit ens rationis, consequenter dicendum est, primo, non esse vnā veritatem intellectus, sed eam multiplicari iuxta numerum quoque intellectuum; id quod ipse etiam S. Thom. fatetur in hoc articulo, quod si loquamur de veritate indiuidua, non solum id, quod diximus intelligendum est circa diuersas enunciationes, sed etiam circa eandem. In diuersis namque intellectibus potest multiplicari veritas circa eandem enunciationem, quia in diuersis intellectibus non tantum sunt diuersi conceptus formales de eadem enunciatione, sed etiam obiectiui, eadem enim res non eodem modo obijciatur diuersis intellectibus, sed pro diuersis conceptibus formalibus diuersi etiam sunt conceptus obiectiui, in quorum conuenientia, & conformatione cum re ipsa secundum se veritas intellectus consistit, nihilominus veritas circa eandem enunciationem in diuersis etiam in-

tellectibus dicitur vna veritas, vnitatem scilicet obiecti, & rei enunciatæ.

Secundo, ex multiplicatione rerum veritas earum non multiplicatur, non quia res ipsæ sint vere extrinsece a veritate Dei, sed quia sunt vere extrinsece a denominatione, ex ea quod sunt causa veritatis in aliquo intellectu: idemque de falsitate rerum dicendum est, multiplicatio igitur veritatis non ex parte rerum, sed ex parte intellectus contingere potest. Multiplicatio enim formæ ex parte subiecti, cui primarie conuenit, desumenda est: veritas autem primarie conuenit intellectui, secundarie rebus: nihilominus vna res, vel vna enunciatio vocis, vna veritas communiter dici solet, vnitatem scilicet obiecti, aut signi: & hæc circa articulum sextum.

Tertio, circa articulum septimum dicendum est, omnem veritatem esse æternam, sicut res omnes secundum essentiam æternæ quoque, aut æternæ veritatis dici conueuerunt, non solum quia intellectus diuinus est æternus, & vere semper de reb. iudicat, sed quia obiectum intelligibile talem habet extremorum connexionem, & non repugnantiam secundum esse possibile, aut etiam futurum, vt si intellectus aliquis sit ab æterno, siue creatus, siue increatus, habere possit verissimum iudicium de illa re, siue ab æterno, siue quocunque tempore non determinato principio. Quare licet nullus intellectus esset ab æterno, si tamen esset futurus in aliquo tempore, & potuisset esse antea, & antea in infinitum, hæc enunciatio, *Antichristus erit*, vel, *Homo est animal*, diceretur æternæ veritatis, quia ex se ab æterno non repugnat vere intelligi: vel in tempore, non determinato principio.

Eodem quoque modo etiam si Deus esset æternus, sed in tempore inciperet intelligere; nihilominus per locum intrinsicum non sequeretur veritatem rerum non esse æternam, si ex se antea, & antea non determinato principio possent intelligi: atque hæc ratio superius q. 14. art. 13. probauimus, scientiam Dei esse immutabilem, quia veritas ipsa rerum quæ intelliguntur, æterna est, & quicquid futurum, aut possibile est, ab æterno futurum, aut possibile est.

Ex eo vero, quod dicamus, omnem veritatem etiam rerum creatarum esse æternam, non sequitur aliquid ab æterno extra Deum subsistere: hæc enim veritas solum dicitur esse æterna, quatenus res ex se non repugnant, vt intelligantur ab æterno, si ab æterno intellectus sit: vel quando est connectio secundum essentiam, & aptitudinem inter prædicatum, & subiectum, de quo genere enunciationum logici dicere solent, *Verba in definitione non dicunt actum, sed aptitudinem*. Vt homo est animal, homo est rationalis, &c. Solum enim significamus, prædicatum apte congruere subiecto: & sic posse existere in rerum natura, vel quando enunciatio est rei future. In hac enim enunciatione verba non solum aptitudinem, sed actum etiam significant, non præsentem, sed futurum: quod vero est aptum natum esse intelligi futurum ab intellectu, etiam æterno: est igitur æternæ veritatis rem esse futuram.

Hæc doctrina, & ea quam infra trademus disputatione 104. mutuo confirmari possunt: dicemus enim ibi contra Scotum, non ideo res esse possibles, & non implicare contradictionem, quia intelliguntur à Deo; sed potius contra res intelli-

Ex multi-
catitate
rerum non
multiplica-
tur veritas
in reb.

Veritas
rerum quæ
sunt æterna
dicatur.

6

6

giã Deo, quia in se nõ implicat contradiccionẽ. Quare ante intellectum dei res dicuntur in se vere (vt dici solet) causaliter, quatenus apte sunt, vt vere intelligantur ab aliquo intellectu, si esset.

Postremo circa ar. 8. facile colligitur ex dictis, veritatem cuiusque rei esse immutabilem, non quia veritas dei mutari nequit, siue quia ipse deus mutari non potest; sed quia quæcumque veritas etiam creata, hoc ipso, quod veritas est, ab æterno est eo modo, quod diximus: siue illa sit in enunciationibus necellaris, siue etiam contingentibus futuris.

QVÆSTIO XVII.

De falsitate.

DEinde quæritur de falsitate. Et circa hoc quærantur quatuor.

ARTICVLVS I.

Vtrum falsitas sit in rebus.

AD primum sic proceditur. Videtur, quod falsitas non sit in rebus. Dicit enim August. in libro Soliloq. Si verum est id quod est, falsum non esse vñpiam concluditur quouis regnante.

2. Præterea, falsum dicitur à fallendo: sed res non fallunt, vt dicit August. in lib. de vera relig. quia non ostendant aliud quam suam speciem. Ergo falsum in rebus non inuenitur.

3. Præterea, Verum dicitur in rebus per comparationem ad intellectum diuinum, vt supra dictum est: sed quælibet res in quantum est, imitatur Deum ergo quælibet res vera est absque falsitate. Et sic nullares est falsa.

Sed contra, est quod dicit August. in lib. de vera relig. quod omne corpus verum corpus est, & falsa vnitas, quia imitatur vnitatem, & non est vnitas. Sed quælibet res imitatur diuinam vnitatem, & ab ea deficit. Ergo in omnibus rebus est falsitas.

Respondeo dicendum, quod cum verum & falsum opponantur; opposita autem sunt circa idem, necesse est, vt ibi prius quæraturs falsitas; vbi primo veritas inuenitur, hoc est in intellectu. In rebus autem neque veritas neque falsitas est nisi per ordinem ad intellectum. Et quia vnumquodque secundum id quod conuenit ei per se, simpliciter nominatur, secundum autem id quod conuenit ei per accidens, non nominatur nisi secundum quid: res quidem simpliciter falsa dici possunt per comparationem ad intellectum, à quo dependet, cui comparatur per se, in ordine autem ad alium intellectum, cui comparatur per accidens, non possunt dici falsa nisi secundum quid. Dependens autem ab intellectu diuino res naturales, sicut ab intellectu humano

res artificiales. Dicuntur igitur res artificiales falsæ simpliciter & secundum se in quantum deficient à forma artis. Vnde dicitur aliquis artifex opus falsum facere quando deficit ab operatione artis. Sic autem in rebus dependentibus à Deo falsitas inueniri non potest per comparationem ad intellectum diuinum; cum quicquid in rebus accidit, ex ordinatione diuini intellectus procedat: nisi forte in voluntarijs agentibus tantum, in quorum potestate est subducere se ab ordinatione diuini intellectus: in quo malum culpæ consistit, secundum quod ipsa peccata falsitates, & mendacia dicuntur in scripturis, secundum illud Psalm. 4. Vt quid diligitis vanitatem & quæritis mendacium? Sicut per oppositum operatio virtuosa veritas vitæ nominatur in quantum subditur ordini diuini intellectus sicut dicitur Ioan. 3. Qui facit veritatem venit ad lucem. Sed per ordinem ad intellectum nostrum ad quem comparantur res naturales per accidens possunt dici falsæ non simpliciter, sed secundum quid. Et hoc dupliciter. Vno modo secundum rationem significati vt dicatur illud esse falsum in rebus quod significatur vel representatur oratione vel intellectu falso: secundum quem modum quælibet res potest dici esse falsa quantum ad id, quod ei non inest. Sicut si dicamus diametrum esse falsum commensurabile, vt dicit Philosophus in 5. Metaphys. & sicut dicit August. in lib. Soliloq. quod Tragedus est falsus Hector. Sicut è contrario potest vnumquodque dici verum, secundum id, quod competit ei alio modo per modum causæ. Et sic dicitur res esse falsa, quæ nata est facere de se opinionem falsam. Et quia innatum est nobis per ea, quæ exterius apparent de rebus iudicare, eo quod nostra cognitio à sensu ortum habet, qui primo & per se est exteriorum accidentium: ideo ea quæ in exterioribus accidentibus habent similitudinem aliarum rerum, dicuntur esse falsa secundum illas res, sicut fel est falsum mel, & stannum est falsum argentum. Et secundum hoc dicit Augustin. in lib. Soliloquiorum, quod eas res esse falsas nominamus, quæ verisimilia apprehendimus. Et Philosoph. dicit in quinto Metaphys. quod falsa dicuntur quæcumque apta nata sunt apparere aut qualia non sunt, aut quæ non sunt. Et per hunc modum etiam dicitur homo falsus, in quantum est amariius falsarum opinionum vel locutionum, non autem ex hoc quod potest eas confingere: quia sic etiam sapiētes

Lib. 5. Metal.
lex 34. 10. 3.
Lib. 2. Soli.
c. 10. tom. 1.

Lib. 2. Soli.
c. 6. in fine
tom. 1.

Lib. 5. Metaphys.
text. 34. tom. 3.

Mm pientes

*Loco proximo
dist.*

pientes & scientes falsi dicerentur, ut dicitur in quinto Metaphysic.

*2. Sol. cap. 10.
tom. 1.*

Ad primum ergo dicendum, quod res comparata ad intellectum secundum id quod est, dicitur vera: secundum id quod non est, dicitur falsa. Vnde verus tragicus est falsus Hector, ut dicitur in 2. Soliloqui. Sicut igitur in his quæ sunt inuenitur quoddam non esse: ita in his quæ sunt inuenitur quædam ratio falsitatis.

Ad secundum dicendum, quod res per se non fallunt, sed per accidens. Dat enim occasionem falsitatis, eo quod similitudinem eorum gerunt, quorum non habent existentiam.

Ad tertium dicendum, quod per comparisonem ad intellectum diuinum non dicuntur res falsæ, quod esset eas esse falsas simpliciter, sed per comparisonem ad intellectum nostrum: quod est eas esse falsas secundum quid.

Ad quartum, quod in oppositum obijciatur, dicendum, quod similitudo vel representatio deficiens non inducit rationem falsitatis, nisi in quantum præstat occasionem falsæ opinionis. Vnde non vbicumque est similitudo, dicitur res falsa: sed vbicumque est talis similitudo, quæ nata est facere opinionem falsam, non cuicumque, sed ut in pluribus.

8

Prior conclusio est: res relate ad intellectum, cui per se comparantur, nempe ad diuinum, aut practicum artificis, dicuntur falsæ quatenus deficiunt à forma, quæ est principium illarum. Posterior conclusio: Res relate ad intellectum speculativum, cui comparantur per accidens, secundum quid dicuntur falsæ vno ex duobus modis, vel per modum signi, vel quia sunt causa falsæ opinionis. Circa utramque conclusionem multa ex professo dicta sunt supra disp. 77.

ARTICVLVS II.

Vtrum in sensu sit falsitas.

108

*Pr. q. 1. a. 10.
Ch. Per. lib. 3.
C. 33. circa
medium, l. 1.*

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod in sensu non sit falsitas. Dicit enim August. in lib. de vera relig. Si omnes corporis sensus ita nunciant ut afficiuntur, quid ab eis amplius exigere debemus ignorare. Et sic videtur quod ex sensibus non fallamur: & sic falsitas in sensu non est.

*4. Metaph.
text. 24. to. 3*

2. Præterea. Philosophus dicit in 4. Metaphysic. quod falsitas non est propria sensui, sed phantasie.

3. Præterea. In incomplexis non est verum nec falsum, sed solum in complexis. Sed componere & diuidere non pertinet ad sensum. Ergo in sensu non est falsitas.

*Lib. 2. soli.
c. 6. in fine
tom. 1.*

Sed contra, est quod dicit August. in lib. Soliloq. Apparet nos in omnibus sensibus similitudine lenocinante falli.

Respondeo dicendum, quod falsitas

non est querenda in sensu, nisi sicuti ibi est veritas. Veritas autem non sic est in sensu, ut sensus cognoscat veritatem, sed in quantum veram apprehensionem habet de sensibilibus, ut supra dictum est. Quod quidem contingit eo quod apprehendit res, ut sunt. Vnde contingit falsitatem esse in sensu ex hoc quod apprehendit vel iudicat res aliter quam sunt. Sic autem se habet ad cognoscendum res in quantum similitudo rerum est in sensu. Similitudo autem alicuius rei est in sensu tripliciter. Vno modo primo & per se sicut in visu est similitudo colorum, & aliorum propriorum sensibilibus. Et alio modo per se, sed non primo: sicut in visu est similitudo figuræ, vel magnitudinis, & aliorum communium sensibilibus omnium. Tertio modo nec primo, nec per se, sed per accidens. Sicut in visu est similitudo hominis non in quantum est homo, sed in quantum huic colorato accidit esse hominem. Et circa propria sensibilia sensus non habet falsam cognitionem, nisi per accidens, & in paucioribus ex eo scilicet quod propter indispositionem organi non conuenienter recipit formam sensibilem, sicut & alia passiva propter suam indispositionem deficienter recipiunt impressionem agentium. Et inde est, quod propter corruptionem linguæ, infirmis dulcia amara esse videntur. De sensibilibus vero communibus, & per accidens potest esse falsum iudicium etiam in sensu recte disposito: quia sensus non directe refertur ad illa, sed per accidens, vel ex consequenti, in quantum refertur ad alia.

Ad primum ergo dicendum, quod sensum affici est ipsum eius sentire. Vnde per hoc quod sensus ita nunciant sicut afficiuntur, sequitur quod non decipiamur in iudicio quo iudicamus nos sentire aliquid sed ex eo quod sensus aliter afficitur interdum quam res sit, sequitur quod nunciet nobis aliquando rem aliter quam sit. Et ex hoc fallimur per sensum circa rem, non circa ipsum sentire.

Ad secundum dicendum, quod falsitas dicitur non esse propria sensui: quia non decipitur circa proprium obiectum. Vnde in alia translatione planius dicitur, quod sensus proprii sensibilibus falsus non est. Phantasia autem attribuitur falsitas quia repræsentat similitudinem rei etiam absentis. Vnde quando aliquis conuertitur ad similitudinem rei tanquam ad rem ipsam, provenit ex tali apprehensione falsitas. Vnde etiam Philosophus in quinto Metaph. dicit, quod vmbra & pictura

Lib. 5. Meta-
ph. 34
um 3.

pitura & somnia dicuntur falsa, inquan-
tum non subsuntres, quarum habent si-
militudinem.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa
procedit, quod falsitas non sit in sensu, sic-
ut in cognoscente verum & falsum.

Prima conclusio est. *Eo modo in sensu est falsitas, quo
etiam est veritas, non quia cognoscat veritatem, sed quia
habeat veram apprehensionem* Secunda conclusio: *Cir-
ca propria sensibilia sensus non habet falsam cognitionem,
nisi per accidens, & raro, propter malam organi dispositio-
nem*. Tertia conclusio: *Circa sensibilia communia, potest
esse falsum iudicium in sensu etiam recte disposito*. Circa
has etiam conclusiones satis superque dictum est
disp. 75.

ARTICVLVS III.

Verum falsitas sit in intellectu.

109
Ver. 9. l. 1. 12.
Ch. 1. diff. 9.
q. 5. a. 1. 7. 8.
2. 10. 1. 10. 8.
5. 4. Lib. 83
q. 1. 12. in
pro. 4.

AD tertium sic proceditur. Vide-
tur, quod falsitas non sit in intel-
lectu. Dicit enim August. in lib. 83.
quæst. Omnis qui fallitur, id in quo falli-
tur, non intelligit. Sed falsum dicitur esse
in aliqua cognitione secundum quod per
eam fallimur. Ergo in intellectu non est
falsitas.

2. Præterea Philosophus dicit in 3. de
Anima, quod intellectus semper est re-
ctus. Non ergo in intellectu est falsitas.

Sed contra est, quod dicitur in tercio
de Anima, quod ubi compositio intel-
lectuum est, ibi verum & falsum est. Sed
compositio intellectuum est in intellectu.
Ergo verum & falsum est in intellectu.

Respondetur dicendum, quod sicut res
habet esse per propriam formam, ita vir-
tus cognoscitiva habet cognoscere per si-
militudinem rei cognita. Vnde sicut res
naturalis non deficit ab esse, quod sibi
competit secundum suam formam, potest
autem deficere ab aliquibus accidenta-
libus, vel consequentibus: sicut homo ab
hoc, quod est habere duos pedes, non au-
tem ab hoc, quod est esse hominem: ita
virtus cognoscitiva non deficit in cogno-
scendo respectu illius rei, cuius similitu-
dine informatur, potest autem deficere
circa aliquid consequens ad ipsam, vel
accidens ei, sicut est dictum, quod visus
non decipitur circa sensibile proprium,
sed circa sensibilia communia, quæ con-
sequenter se habent ad ea, & circa sensibi-
lia per accidens. Sicut autem sensus infor-
matur directe similitudine propriorum
sensibilium, ita intellectus informatur si-
militudine quidditatis rei. Vnde circa
quod quid est intellectus non decipitur,
sicut neque sensus circa sensibilia propria.
In componendo vero vel diuidendo po-
test decipi, dū attribuit rei cuius quiddi-
tatem intelligit aliquid, quod eam non
consequitur, vel quod ei opponitur. Sic

enim se habet intellectus ad iudicandum
de huiusmodi, sicut sensus ad iudicandum
de sensibilibus communibus vel per acci-
dens. Hac tamen differentia seruata, quæ
supra circa veritatem dicta est, quod falsi-
tas in intellectu esse potest, non solum quia
cognitio intellectus falsa est, sed quia in-
tellectus eam cognoscit, sicut & veritatē.
In sensu autem falsitas non est ut cognita,
ut dictum est. Quia vero falsitas intel-
lectus per se solum circa compositionem in-
tellectus est, per accidens etiam in opera-
tione intellectus, quia cognoscit quod quid
est, potest esse falsitas, in quantum ubi
compositio intellectus admiscetur. Quod
potest esse dupliciter. Vno modo, secun-
dum quod intellectus definitionem vnius
attribuit alteri. Ut si definitionem circuli
attribuat homini: vnde definitio vnius
rei est falsa de altera. Alio modo, secun-
dum quod partes definitionis componit
ad inuicem, quæ simul sociari non pos-
sunt. Sic enim definitio non est solum fal-
sa respectu alicuius rei, sed est falsa in se:
ut si forme talem definitionem, animal
rationale quadrupes, falsus est intelle-
ctus, sic definiendo: propterea quod fal-
sus est in formando hanc compositionem,
aliquod animal rationale est quadrupes
& propter hoc in cognoscendo quiddi-
tates simplices non potest esse intellectus
falsus: sed vel est verus, vel totaliter nihil
intelligit.

Ad primum ergo dicendum, quod quia
quidditas rei est proprium obiectum in-
tellectus: propter hoc tunc proprie dici-
mur aliquid intelligere, quando reducen-
tes illud in quod quid est sic de eo iudica-
mus: sicut accidit in demonstrationibus
in quibus non est falsitas. Et hoc modo in-
telligitur verbum August. quod omnis,
qui fallitur non intelligit id in quo falli-
tur: non autem ita, quod in nulla opera-
tione intellectus aliquis fallatur.

Ad secundum dicendum, quod intel-
lectus semper est rectus, secundum quod
intellectus est principiorum, circa quæ
non decipitur ex eadem causa, quæ non
decipitur circa quod quid est: Nam prin-
cipia per se nota sunt illa, quæ statim in-
tellectus terminis cognoscuntur, ex eo
quod prædicatum ponitur in definitione
subiecti.

Prior conclusio: *Circa quod quid est ipsius rei in
intellectu non potest esse falsitas, sed ignoratio*. Posterior
conclusio: *In compositione & diuisione intellectus potest
esse falsitas, non solum quia cognitio intellectus falsa est, sed
quia intellectus falsitatem cognoscit, sicut veritatem*. De
utraque propositione fule tractatum est disputat.
lib. 75.

ARTI-

110
1. 2. q. 64. ar.
33. & 1. diff.
9. q. 5. a. 1. 8.
C. 1. 1. 1. 1. 1.
ar. 1. 1. 1. 1. 1.
2. Soli. c. 5. in
p. 1. 1. 1. 1.

AD quantum sic proceditur. Videtur, quod verum & falsum non sint contraria. Verum enim & falsum opponuntur, sicut quod est & quod non est: nam verum est id, quod est, ut dicit Aug. Sed quod est & quod non est non opponuntur contrarie. Ergo verum & falsum non sunt contraria.

2. Præterea. Vnum contrariorum non est in alio. Sed falsum est in vero. Quia sicut dicit Aug. in lib. Soli. Tragedus non esset falsus Hector, si non esset verus Tragedus. Ergo verum & falsum non sunt contraria.

3. Præterea. In Deo non est contrarietas aliqua: nihil enim diuinæ substantiæ est contrarium, ut dicit Aug. 12. de ciuit. Dei. Sed Deo opponitur falsitas: nam idolum in scriptura mendacium nominatur. Ier. 8. Apprehenderunt mendacium gloss. id est, idola. ergo verum & falsum non sunt contraria.

Sed contra, est quod dicit Philosophus in 2. Periher. Ponit enim falsam opinionem veræ contrariam.

Respondeo dicendum, quod verum & falsum opponuntur ut contraria, & non sicut affirmatio & negatio, ut quidam dixerunt. Ad cuius euidentiam sciendum est, quod negatio neque ponit aliquid neque determinat sibi aliquid subiectum.

Et propter hoc potest dici tam de ente, quam de non ente: sicut non videns & non sedens. Præratio autem non ponit aliquid, sed determinat sibi subiectum. Est enim negatio in subiecto, ut dicitur 4. Metaph. Cæcum enim non dicitur nisi de eo quod est natum videre. Contrarium vero & aliquid ponit & subiectum determinat.

Nigrum enim est aliqua species coloris. Falsum autem aliquid ponit. Est enim falsum (ut dicit Philosophus 4. Metaphys.) ex eo quod dicitur vel videtur aliquid esse quod non est, vel non esse quod est. Sicut enim verum ponit acceptionem adæquatam rei, ita falsum acceptionem rei non adæquatam. Vnde manifestum est, quod verum & falsum sunt contraria.

Ad primum ergo dicendum, quod id quod est in rebus, est veritas rei, sed id quod est ut apprehensum, est verum intellectus in quo primo est veritas. Vnde & falsum est id quod non est ut apprehensum. Apprehendere autem esse & non esse, contrarietatem habet, sicut probat Philosophus in 2. Periher. quod huic opinioni bonum est bonum; contraria est, bonum non est bonum.

Lib. 2. Soli.
cap. 10. 1. 1.

Lib. 12. de ci-
uit. Dei. c. 12.
circa fin. 1. 5.
Est etiam in
illam locum
10m. 5.

2. Periher. c. vii.
10m. 1.

Lib. 4. Me-
taph. 10m. 4.
Et lib. 5. 10m.
27. 10m. 3.

Lib. 4. Me-
taph. 10m. 4.
27. 10m. 3.

1. 2. Periher. c.
vii. 10m. 1.

Ad secundum dicendum, quod falsum non fundatur in vero sibi contrario, sicut nec malum in bono sibi contrario, sed in eo quod sibi subiecitur. Et hoc ideo in vtroque accidit: quia verum & bonum contraria sunt falso, & malo, & conuertuntur cum ente. Vnde sicut omnis priuatio fundatur in subiecto, quod est ens, ita omne malum fundatur in aliquo bono, & omne falsum in aliquo vero.

Ad tertium dicendum, quod quia contraria & opposita priuatiue nata sunt fieri circa idem, ideo Deo prout in se consideratur, non est aliquid contrarium: nec ratione suæ bonitatis, neque ratione suæ veritatis: quia in intellectu eius non potest esse falsitas aliqua. Sed in apprehensione nostra habet aliquid contrarium: nam veræ opinioni de ipso contrariatur falsa opinio. Et sic idola mendacia dicuntur opposita veritati diuinæ, in quantum falsa opinio de idolis contrariatur veræ opinioni de veritate Dei.

Conclusio est: Verum & falsum opponuntur, non ut affirmatio, & negatio, sicut quidam dixerunt sed contrarie. In hoc articulo nihil est disputatione dignum.

QVÆSTIO XVIII.

De vita Dei.

QVoniam autem intelligere viuendum est, post considerationem de scientia & intellectu diuino, considerandum est, de vita ipsius.

Et circa hoc quaruntur quatuor.

ARTICVLVS I.

Verum omnium naturalium verum sit viuere.

AD primum sic proceditur. Videtur, quod omnium rerum naturalium sit viuere. Dicit enim Philosophus in 8. Physicorum, quod motus est ut vita quædam natura existentibus omnibus. Sed omnes res naturales participant motum. Ergo omnes res naturales participant vitam.

2. Præterea. Plantæ dicuntur viuere, in quantum habent in seipsis principium motus augmenti & decrementi. Sed motus localis est perfectior & prior secundum naturam quam motus augmenti & decrementi, ut probatur in 8. Phys. Cum igitur omnia corpora naturalia habeant aliquid principium motus localis, videtur quod omnia corpora naturalia viuant.

3. Præterea. Inter corpora naturalia imperfectiora sunt elementa. Sed eis attribuitur vita, dicuntur enim aquæ viuæ. Ergo multo magis alia corpora naturalia vitam habent.

Sed contra est, quod dicit Dionys. 6. de diuin. nomin. quod plantæ secundum vltimam resonantiam vitæ habent viuere

111

Lib. 8. Ph.

10m. 2.

Lib. 8. Ph.

10m. 2.

10m. 2.

10m. 2.

10m. 2.

10m. 2.

10m. 2.

10m. 2.

10m. 2.

10m. 2.

10m. 2.

10m. 2.

10m. 2.

10m. 2.

10m. 2.

10m. 2.

10m. 2.

10m. 2.

10m. 2.

10m. 2.

10m. 2.

10m. 2.

10m. 2.

10m. 2.

10m. 2.

10m. 2.

10m. 2.

10m. 2.

10m. 2.

10m. 2.

10m. 2.

10m. 2.

10m. 2.

10m. 2.

10m. 2.

10m. 2.

10m. 2.

10m. 2.

10m. 2.

10m. 2.

10m. 2.

10m. 2.

10m. 2.

10m. 2.

10m. 2.

10m. 2.

10m. 2.

10m. 2.

10m. 2.

10m. 2.

10m. 2.

10m. 2.

10m. 2.

10m. 2.

10m. 2.

10m. 2.

10m. 2.

10m. 2.

10m. 2.

10m. 2.

10m. 2.

10m. 2.

10m. 2.

10m. 2.

10m. 2.

10m. 2.

10m. 2.

10m. 2.

10m. 2.

10m. 2.

10m. 2.

10m. 2.

10m. 2.

10m. 2.

10m. 2.

10m. 2.

10m. 2.

10m. 2.

10m. 2.

uere ex quo potest accipi, quod vltimum gradum vitæ obtinent plantæ. Sed corpora inanimata sunt infra plantas. Ergo eorum non est viuere.

Respondeo dicendum, quod ex his, quæ manifeste viuunt, accipere possumus, quorum sit viuere, & quorum non sit viuere. Viuere autem manifeste animalibus conuenit. Dicitur enim in libro de vegetalibus, quod vita in animalibus manifesta est. Vnde secundum illud oportet distinguere viuentia à non viuentibus secundum quod animalia dicuntur viuere. Hoc autem est in quo primo manifestatur vita, & in quo vltimo remanet. Primo autem dicimus animal viuere, quando incipit ex se motum habere, & tamdiu iudicatur animal viuere, quamdiu talis motus in eo apparet: quando vero iam ex se non habet aliquem motum, sed mouetur tantum ab alio, tunc dicitur animal mortuum per defectum vitæ. Ex quo patet quod illa proprie sunt viuentia, quæ se ipsa secundum aliquam speciem motus mouent, siue accipiantur motus proprie, sicut motus dicitur actus imperfecti, id est existentis in potentia: siue motus accipiantur communiter, prout motus dicitur actus perfecti, prout intelligere & sentire dicitur moueri, vt dicitur in 3. de anima: vt sic viuentia dicantur quæcumque se agunt ad motum vel operationem aliquam, ea vero, in quorum natura non est vt se agant ad aliquem motum vel operationem, viuentia dici non possunt nisi per aliquam similitudinem.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Philosophi potest intelligi vel de motu primo, scilicet corporum celestium, vel de motu communiter. Et vtroque modo motus dicitur quasi vita corporum naturalium per similitudinem, & non per proprietatem. Nam motus celi est in vniuerso corporalium naturalium, sicut motus cordis in animali quo conseruatur vita. Similiter etiam quicumque motus naturalis hoc modo se habet ad res naturales, vt quædam similitudo vitalis operationis. Vnde si totum vniuersum corporale esset vnum animal, ita quod iste motus esset à mouente intrinseco vt quidam posuerunt, sequeretur quod motus esset vita omnium naturalium corporum.

Ad secundum dicendum, quod corporibus grauib & leuib non competit moueri, nisi secundum quod sunt extra dispositionem suæ naturæ, vt pote cum sunt extra locum proprium. Cum enim sunt in loco proprio & naturali quies-

cent. Sed plantæ & aliæ res viuentes mouentur motu vitali: secundum hoc quod sunt in sua dispositione naturali, non autem in accedendo ad eam, vel in recedendo ab ea. Imo secundum quod recedunt à tali motu, recedunt à naturali dispositione. Et præterea, corpora graua & leuia mouentur à motore extrinseco vel generante, qui dat formam, vel remouente prohibens vt dicitur in 8. Phy. & ita non mouent seipsa sicut corpora viuentia.

Ad tertium dicendum, quod aquæ viue dicuntur quæ habent continuum fluxum. Aquæ enim stantes, quæ non continuantur ad principium continue fluens, dicuntur mortuæ, vt aquæ cisternarum & lacunarum. Et hoc dicitur per similitudinem. In quantum enim videntur se mouere, habent similitudinem vitæ. Sed tamen non est in eis vera ratio vitæ: quia hunc motum non habent à seipsis, sed à causa generante eas: sicut accidit circa motum aliorum grauium & leuium.

ARTICVLVS II.

Vtrum vita sit quædam operatio.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod vita sit quædam operatio. Nihil enim diuiditur nisi per ea, quæ sunt sui generis. Sed viuere diuiditur per operationes quasdam, vt patet per Philosophum in 2. lib. de anima: qui distinguit viuere per quatuor, scilicet alimento vt, sentire, moueri secundum locum, & intelligere: ergo vita est operatio quædam.

2. Præterea. Vita actiua dicitur alia esse à contemplatiua. Sed contemplatiui ab actiuis non diuersificantur nisi secundum operationes quasdam, ergo vita est quædam operatio.

3. Præterea. Cognoscere Deum est operatio quædam. Hæc autem est vita, vt patet per illud Ioan. 17. Hæc est autem vita æterna, vt cognoscant, te solum verum Deum: ergo vita est operatio.

Sed contra est quod dicit Philosophus in 2. de anima. Viuere, viuentibus est esse.

Respondeo dicendum, quod sicut ex dictis patet, intellectus noster, qui proprie est cognoscitiuus quidditatis rei vt proprii obiecti, accipit à sensu, cuius propria obiecta sunt accidentia exteriora. Et inde est, quod ex his, quæ exterius apparent de re, deuenimus ad cognoscendam essentiam rei. Et quia sic nominamus aliquid sic cognoscimus illud, vt ex supradictis patet, inde est, quod plerumque à proprietatibus exterioribus imponuntur nomina ad significandas essentias rerum.

Lib. 3. Phys.
tex. 32. 10. 2.

112
1. 2. q. 3. a. 2.
3. q. 56. a.
12. q. 32. q.
19. a. 7. cor. 6.
1. meta. 10. 5.
prin.
Text. 13. q.
34. 10. 2.

Lib. 2. de
anima tex.
37. 10. 2.

2. præc. a. 3.

2. 13. art. 2.

Art. 1. in 1.
de plantis
et. in 1. p. 1.
cap. 1. 10. 4.

Lib. 2. de
anima
13. 10. 2.
112. 10. 2.

113

1. 2. q. 3. a. 2.
3. q. 56. a.
12. q. 32. q.
19. a. 7. cor. 6.
1. meta. 10. 5.
prin.
Text. 13. q.
34. 10. 2.

Lib. 2. de
anima tex.
37. 10. 2.

2. præc. a. 3.

rerum. Vnde huiusmodi nomina quandoque accipiuntur proprie pro ipsis essentibus rerum, ad quas significandas principaliter sunt imposita: aliquando autem sumuntur pro proprietatibus, à quibus imponuntur, & hoc minus proprie. Sicut patet quod hoc nomen corpus impositum est ad significandum quoddam genus substantiarum, ex eo quod in eis inveniuntur tres dimensiones. Et ideo aliquando ponitur hoc nomen corpus ad significandas tres dimensiones, secundum quod corpus ponitur species quantitatis. Sic ergo dicendum est & de vita. Nam vitæ nomen sumitur ex quodam exteriori apparenti circa rem, quod est mouere seipsum: non tamen est impositum hoc nomen ad hoc significandum, sed ad significandam substantiam, cui conuenit secundum suam naturam mouere seipsam, vel agere se quocumque modo ad operationem. Et secundum hoc viuere nihil aliud est, quam esse in tali natura, & vita significat hoc ipsum, sed in abstracto. Sicut hoc nomen, cursus, significat ipsum currere in abstracto. Vnde viuum non est prædicatum accidentale, sed substantiale. Quandoque tamen vita sumitur minus proprie pro operationibus vitæ, à quibus nomen vitæ assumitur: sicut dicit Philosophus 9. Ethic. quod viuere principaliter est sentire, vel intelligere.

Lib. 9. Ethic.
6. 9. 10. 5.

Lib. 9. Ethic.
6. 9. 10. 5.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus ibi accipit viuere pro operatione vitæ. Vel dicendum est melius, quod sentire & intelligere & huiusmodi, quandoque sumuntur pro quibusdam operationibus, quandoque autem pro ipso esse sic operantibus. Dicitur enim 9. Ethic. quod viuere est sentire vel intelligere, id est habere naturam ad sentiendum, vel intelligendum. Et hoc modo distinguit Philosophus viuere per illa quatuor. Nam istis inferioribus quatuor sunt genera viuentium. Quorum quædam habent naturam solum ad vtendum alimento, & ad consequentia, quæ sunt augmentum & generatio. Quædam vltcrius ad sentiendum, vt patet in animalibus immobilibus, sicut sunt ostrea. Quædam vero cum his vltcrius ad mouendum se secundum locum, sicut animalia perfecta, vt quadrupedia & volatilia & huiusmodi. Quædam vero vltcrius ad intelligendum sicut homines.

Ad secundum dicendum, quod opera vitæ dicuntur quorum principia sunt in operantibus, vt seipsos inducant in tales operationes. Contingit autem aliquorum operum inesse hominibus non

solum principia naturalia, vt sunt potentia naturales, sed etiam quædam superaddita, vt sunt habitus inclinantes ad quædam operationum genera quasi per modum naturæ, & facientes illas operationes esse delectabiles. Et ex hoc dicitur quasi per quandam similitudinem, quod illa operatio quæ est homini delectabilis, & ad quam inclinatur, & in qua conuersatur, & ordinat vitam suam ad ipsam, dicitur vita hominis. Vnde quidam dicuntur agere vitam luxuriosam, quidam vitam honestam. Et per hunc modum vita contemplatiua ab actiua distinguitur. Et per hunc etiam modum cognoscere Deum dicitur vita æterna. Vnde patet solutio ad tertium.

ARTICVLVS III.

Vtrum Deo conueniat vita.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod Deo non conueniat vita. Viuere enim dicuntur aliqua secundum quod mouent se ipsa, vt dictum est. Sed Deo non competit moueri. Ergo neque viuere.

2. Præterea. In omnibus, quæ viuunt est accipere aliquod viuendi principium. Vnde dicitur in 2. de anima, quod anima est viuentis corporis causa & principium. Sed Deus non habet aliquod principium. Ergo sibi non competit viuere.

3. Præterea. Principium vitæ in rebus viuentibus, quæ apud nos sunt est anima vegetabilis, quæ non est nisi in rebus corporalibus: ergo rebus in corporalibus non competit viuere.

Sed contra est quod dicitur in Psal. 83. Cor meum & caro mea exultauerunt in Deum viuum.

Respondeo dicendum, quod vita maxime proprie in Deo est. Ad cuius evidentiam considerandum est, quod cum viuere dicuntur aliqua, secundum quod operantur ex seipsis, & non quasi ab alijs mota, quanto perfectius competit hoc alicui, tanto perfectius in eo inuenitur vita. In mouentibus autem, & motis tria per ordinem inueniuntur. Nam primo finis mouet agentem; agens vero principale est quod per suam formam agit. Et hoc interdum agit per aliquod instrumentum, quod non agit ex virtute suæ formæ, sed ex virtute principalis agentis cui instrumenta competit sola executio actionis. Inueniuntur igitur quædam, quæ mouent seipsa non habito respectu ad formam vel finem, quæ inest eis a natura: sed solum quantum ad executionem motus: sed forma, per quam agunt, & finis propter quem agunt, determinantur.

113.
1. cor. 10. 9.
1. cor. 10. 9.
4. 1. 13. 10.
1. 1. 14. 10.
1. 1. 14. 10.
1. 1. 14. 10.
1. 1. 14. 10.
1. 1. 14. 10.

Lib. 2. de
anima 1. 1.
2. 1. 14. 10.

nantur eis à natura. Et huiusmodi sunt plantæ: quæ secundum formam inditam eis à natura mouent seipsas secundum augmentum, & decrementum. Quædam vero vterius mouent seipsa non solum habito respectu ad executionem motus, sed etiam quantum ad formam: quæ est principium motus, quam per se acquirunt. Et huiusmodi sunt animalia, quorum motus principium est forma non à natura indita, sed per sensum accepta. Vnde quanto perfectiorem sensum habent, tanto perfectius mouent seipsa. Nam ea, quæ non habent nisi sensum tactus, mouent solum seipsa motu dilatationis, & contractionis, vt ostrea, parum excedentia motum plantæ. Quæ vero habent virtutem sensitivam perfectam, non solum ad cognoscendum coniuncta, & tangentia, sed etiam ad cognoscendum distantia, mouent seipsa in remotum motu processiuo. Sed quamuis huiusmodi animalia formam, quæ est principium motus, per sensum accipiant, non tamen per seipsa præstunt sibi finem suæ operationis, vel sui motus: sed est eis inditus à natura, cuius instinctu ad aliquid agendum mouentur per formam sensu apprehensam. Vnde supra talia animalia sunt illa, quæ mouent seipsa, etiam habito respectu ad finem quem sibi præstunt. Quod quidem non fit nisi per rationem, & intellectum cuius est cognoscere proportionem finis, & eius quod est ad finem: & vnum ordinare in alterum. Vnde perfectior modus viuendi est eorum, quæ habent intellectum. Hæc enim perfectius mouent seipsa. Et huius est signum, quod in vno, & eodem homine virtus intellectiva mouet potentias sensitivas, & potentia sensitiva per suum imperium mouent organa, quæ exequuntur motum. Sicut etiam in artibus videmus, quod ars, ad quam pertinet vltus naui, scilicet ars gubernatoria, præcipit ei, quæ inducit formam naui: & hæc præcipit illi, quæ habet executionem tantum in disponendo materiam. Sed quamuis intellectus noster ad aliqua se agat, tamen aliqua sunt ei præstituta à natura, sicut sunt prima principia, circa quæ non potest aliter se habere, & vltimus finis, quem non potest non vellet. Vnde licet quantum ad aliquid moueat se, tamen oportet quod quantum ad aliqua ab alio moueatur. Illud igitur, cuius suam naturam est ipsum eius intelligere, & cuius, quod naturaliter habet non determinatur ab alio, hoc est, quod obtinet summum gradum vitæ. Tale autem est Deus. Vnde in Deo maxime est vita. Vnde

Vasquez in 1. part. Tomus I.

Philosophus in 12. Metaphys. ostendo, quod Deus sit intelligens, concludit quod habeat vitam perfectissimam & sempiternam: quia intellectus eius est perfectissimus, & semper in actu.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut dicitur in 9. Metaphys. duplex est actio. Vna quæ transit in exteriorem materiam, vt calefacere & secare. Alia, quæ manet in agente, vt intelligere, sentire & velle. Quorum hæc est differentia. Quia prima actio non est perfectio agentis quod mouet, sed ipsius moti: secunda autem actio est perfectio agentis. Vnde quia motus est actus mobilis, secunda actio in quantum est actus operantis, dicitur motus eius ex hac similitudine, quod sicut motus est actus mobilis, ita huiusmodi actio est actus agentis, licet motus sit actus imperfecti, scilicet existentis in potentia: huiusmodi autem actio est actus perfecti, id est, existentis in actu, vt dicitur in 3. de anima. Hoc igitur modo quo intelligere est motus, id quod se intelligit, dicitur se mouere. Et per hunc modum etiam Plato posuit quod Deus mouet se ipsum, non eo modo quo motus est actus imperfecti.

Ad secundum dicendum, quod sicut Deus est ipsum suum esse & suum intelligere, ita & suum viuere. Et propter hoc sic viuunt, quod non habet viuendi principium.

Ad tertium dicendum, quod vita in istis inferioribus recipitur in natura corruptibili, quæ indiget & generatione ad conseruationem speciei, & alimento ad conseruationem indiuidui. Et propter hoc in istis inferioribus non inuenitur vita sine anima vegetabili. Sed hoc non habet locum in rebus incorruptibilibus.

ARTICVLVS IV.

Vtrum omnia sint vita in Deo.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod non omnia sint vita in Deo. Dicitur enim actuum 17. In ipso viui. mo. & su. sed non omnia in Deo sunt motus, ergo non omnia in ipso sunt vita.

2. Præterea. Omnia sunt in Deo sicut in primo exemplari. Sed exemplaria debent conformari exemplari. Cum igitur non omnia viuant in seipsis, videtur quod non omnia in Deo sint vita.

3. Præterea. Sicut August. dicit in lib. de vera reli. substantia viuens est melior qualibet substantia non viuente. Si igitur ea quæ in seipsis non viuunt in Deo sunt vita, videtur quod verius sint res in Deo quam in seipsis. Quod tamen videtur esse

Non falsum,

Lib. 12. me.
aph. text. 51
tom. 3.

Lib. 9. me.
aph. text. 16.
tom. 3.

114.
4. cons. 1. 13.
fin. Et veritas
9. 4. art. 8.

Lib. de ver.
re. 8. cap. 29.
circa med.
tom. 2.

falsum, cum in seipsis sunt in actu, in Deo vero in potentia.

4. Præterea. Sicut sciuntur à Deo bona, & ea quæ sunt secundum aliquod tempus; ita mala, & ea quæ Deus potest facere, sed nunquam fiunt. Si ergo omnia sunt vita in Deo, in quantum sunt scita ab ipso, videtur, quod etiam mala, & quæ nunquam fiunt, sunt vita in Deo, in quantum sunt scita ab eo. Quod videtur inconueniens.

Sed contra est quod dicitur Ioann. 1. Quod factum est, in ipso vita erat. Sed omnia præter Deum facta sunt, ergo omnia in Deo sunt vita.

Art. præced. Respondeo dicendum, quod sicut dictum est, viuere Dei est eius intelligere. In Deo autem est idem intellectus, & quod intelligitur, & ipsum intelligere eius. Unde quicquid est in Deo ut intellectum, est ipsum viuere, vel vita eius. Unde cum omnia quæ facta sunt à Deo, sint in ipso ut intellecta, sequitur quod omnia in ipso sunt ipsa vita diuina.

Ad primum ergo dicendum, quod creatura in Deo esse dicuntur dupliciter. Vno modo in quantum continentur, & conseruantur virtute diuina, sicut dicimus ea esse in nobis, quæ sunt in nostra potestate. Et sic creatura dicuntur esse in Deo, etiam prout sunt in proprijs naturis, & hoc modo intelligendum est verbum Apostoli dicentis, in ipso viuimus, mouemur, & sumus: quia etiam nostrum viuere, & nostrum esse, & nostrum moueri causantur à Deo. Alio modo dicuntur res esse in Deo sicut in cognoscente. Et sic sunt in Deo per proprias rationes, quæ non sunt aliud in Deo ab essentia diuina. Vnderes prout sic in Deo sunt, sunt essentia diuina. Et quia essentia diuina est vita, non autem motus, inde est quod res hoc modo loquendi in Deo non sunt motus, sed vita.

Ad secundum dicendum, quod exemplata oportet conformari exemplari secundum rationem formæ, non autem secundum modum essendi. Nam alterius modi esse habet forma quandoque in exemplari, & in exemplato. Sicut forma domus in mente artificis, habet esse immateriale, & intelligibile; in domo autem, quæ est extra animam, habet esse materiale, & sensibile. Unde & rationes rerum, quæ in seipsis non viuunt, in mente diuina sunt vita: quia in mente diuina habent esse diuinum.

Ad tertium dicendum, quod si de ratione rerum naturalium non esset materia, sed tantum forma omnibus modis: ve-

riori modo essent res naturales in mente diuina per suas ideas, quam in seipsis. Propter quod & Plato posuit, quod homo separatus erat verus homo: homo autem materialis, est, homo per participationem. Sed quia de ratione rerum naturalium est materia, dicendum quod res naturales verius esse habent simpliciter in mente diuina quam in seipsis: quia in mente diuina habent esse increatum, in seipsis autem esse creatum. Sed esse hoc, utpote homo vel equus, verius habent in propria natura quam in mente diuina: quia ad veritatem hominis pertinet esse materiale, quod non habent in mente diuina. Sicut domus nobilius esse habet in mente artificis, quam in materia: sed tamen verius dicitur domus, quæ est in materia, quam quæ est in mente: quia hæc est domus in actu, illa autem domus in potentia.

Ad quartum dicendum, quod licet mala sint in Dei scientia, in quantum sub Dei scientia comprehenduntur, non tamen sunt in Deo sicut creata à Deo, vel conseruata ab ipso: neque sicut habentia rationem in Deo: Cognoscuntur enim à Deo per rationes bonorum. Unde non potest dici, quod mala sint vita in Deo: ea vero, quæ secundum nullum tempus sunt, possunt dici esse vita in Deo, secundum quod viuere nominat intelligere tantum, in quantum intelliguntur à Deo: non autem secundum quod viuere importat principium operationis.

Notatio circa totam questionem.

Cum prosequatur S. Thom. disputationem de diuinis attributis, & post tractatum de perfectionibus Dei, quæ non consistunt in operatione, disseruerit latissime de prima operatione nempe in intellectu, & de ijs, quæ ad eam spectare videntur, à q. 14. vsque ad 17. extra rem omnino esse videretur, hic questionem insinueret de vita Dei, cum disputaturus sit in sequenti de operatione voluntatis. Vita enim si sumatur pro principio substantiali operationis vitalis, non debebat hoc loco numerari: si vero usurpetur pro ipsamet operatione vitæ, cum non distinguatur in Deo ab intellectu, & appetitione, frustra de illa tanquam de distincta Dei perfectione, agere videretur in hac questione.

Ceterum Doctorem sanctum mirabilem ordinem seruasse ex initio questionis, & art. 3. illius licebit colligere, in principio enim questionis sic ait: *Quoniam autem intelligere viuentium est, post considerationem de scientia, & intellectu diuino, considerandum est de vita ipsius.* in tertio autem art. probat, Deo conuenire summum gradum vitæ ex modo intelligendi, quem habet: colligit autem hoc modo. Viuentia, præsertim animantia, à non viuentibus hoc differant, quod viuentia se mouent.

Circa ipsam autem voluntatem quaruntur duodecim.

Servato debito naturæ ordine, agitiam S. Tho. de voluntate Dei, & de secunda operatione immanente ipsius, atque de reliquis affectibus, qui ipsam veluti virtutis consequuntur: in hac q. 19. de voluntate in vniuersum, q. 20. de amore, quæst. 2. de iustitia, & misericordia, in qua de alijs quoque affectibus obiter tractatur. Deinceps vero à q. 22. de vtriusque operatione intellectus, & voluntatis simul disserit, de prouidentia nimirum, prædeterminatione, & libro vitæ, ac beatitudine Dei, ut ibidem videbimus.

*Dispositio
detrinæ
S. Thomæ.*

ARTICVLVS I.

Vtrum in Deo sit voluntas.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod in Deo non sit voluntas. Obiectum enim voluntatis est finis & bonum; sed Dei non est assignare aliquem finem: ergo voluntas non est in Deo.

*III
3. q. 18. art. 1.
cor. Et 1. d. 45
art. 1. c. 1.
contr. c. 72. c.
73. §. 2. c.
lib. 4. cap. 19.
Et verit. q.
23. art. 1. Et
opusc. 3. c. 32.
c. 35.*

2. Præterea, Voluntas est appetitus quidam. Appetitus autem, cum sit rei non habitæ, imperfectionem designat, quæ Deo non competit: ergo voluntas non est in Deo.

3. Præterea, Secundum Philosophum in 3. de Anima, voluntas est mouens motum. Sed Deus est primum mouens immobile, ut probatur 8. Physic. Ergo in Deo non est voluntas.

*Lib. 3. de
anim. sex. 54.*

*Lib. 8. Physic.
tex. 49. 10. 20.*

Sed contra est, quod dicit Apostolus Rom. 12. Ut probetis quæ sit voluntas Dei.

Respondeo dicendum, in Deo voluntatem esse, sicut & in eo est intellectus. Voluntas enim intellectum consequitur. Sicut enim res naturalis habet esse in actu per suam formam, ita intellectus intelligens actu per suam formam intelligibilem. Quælibet autem res ad suam formam naturalem hanc habet habitudinem, ut quando non habet ipsam, tendat in eam, & quando habet ipsam quiescat in ea; & idem est de qualibet perfectione naturali quod est bonum naturæ. Et hæc habitudo ad bonum in rebus carentibus cognitione vocatur appetitus naturalis. Vnde & natura intellectualis ad bonum apprehensum per formam intelligibilem similem habitudinem habet, ut scilicet cum habet ipsum quiescat in illo, cum vero non habet, quærat ipsum; & vtrumque pertinet ad voluntatem. Vnde in quolibet habente intellectum est voluntas, sicut in quolibet habente sensum est appetitus animalis. Et sic oportet in Deo esse voluntatem, cum sit in eo intellectus. Et sicut suum intelligere est suum esse, ita suum velle.

Ad primum ergo dicendum, quod licet

N n 2 nihil

uent, cætera vero potius mouentur: & quæ perfectius viuunt se mouent, perfectius viuunt: nam, quæ se agunt per formam apprehensam, qualia sunt sentientia, perfectius se mouent, & viuunt, quam non sentientia, quæ solum per formam sibi inditam à natura, se mouent. Deinde quæ perfectiori sensu prædita sunt, & ideo perfectius se agunt, ut animantia, quæ sentiunt distantia, & ad illa se mouent, qualia sunt perfecta animalia, perfectius etiam viuunt, quam ea, quæ petris, & conchis affixa solum motu dilationis & constrictionis se mouent, quia solum præsentia, & coniuncta sentiunt. Demum, quæ se mouent ad finem apprehensum cum debito ordine mediorum qualis est creatura rationalis, perfectius viuunt, quam alia animalia, quæ quanquam in distantia se impellunt, non seruant proportionem mediorum ad finem; ergo constat creaturam rationalem perfectius viuere, quia perfectius se mouet; ex perfectiori enim modo se mouendi perfectior vita optime colligitur. Sed quia creatus intellectus in quibusdam à se moueri, & determinari videtur: nam ex principijs antea notis ab intrinseco ad conclusiones procedit, ad ipsa vero principia determinatur instar entis naturalis ab aliquo extrinseco principio, ut 1. a. quæst. 9. a. 4. dictum sumus, ideo summus gradus vitæ ei conuenire nequit. Deus autem, quæ sua est excellentia, & altitudo, cum à nullo extrinseco principio moueri possit, aut determinari, sed omnem intellectionem à se habeat, perfectissimo modo vitam habet.

Cum dicit S. Th. intellectum creatum ad prima principia determinari ab exteriori principio, non ita intelligit, ut ad illa cognoscenda non concurrat, nec aliquid efficiat, sed quia non est, vnde ex se potius ad hoc cogitandum quam illud determinat, & ideo ab alio extrinseco determinatur, in quo videtur assimilari non viuentibus, ac proinde summum gradum vitæ non participat. Hunc vero modum determinationis ad primam cogitationem in hominibus, & Angelis explicabimus in eo art. 4.

Ideo igitur S. Doctor agit nunc de vita Dei, ut eam probet in Deo esse perfectissimam ex perfectissimo modo intelligendi: quocirca non præponit, sed ordinate post tractatum de intellectione, & scientia Dei de vita illius disputauit. Quæ vero in tota quaestione tractat, facilia sunt, nec maiori indigent discussione, præter id, de quo in 4. articulo agit, nempe, quomodo res omnes in Deo dicuntur viuere; de hoc tamen satis, superque à nobis dictum est disp. 70. Cum vero Deo vitam tribuimus, sicut alias perfectiones, quas in creaturis videmus, intelligimus secundum analogicam rationem, ut disp. 22. in vniuersum docuimus.

QVÆSTIO XIX.

De voluntate Dei.

In duodecim articulos diuisa.

Post considerationem eorum, quæ ad diuinam scientiam pertinent, considerandum est de his, quæ pertinent ad voluntatem diuinam, ut sit prima consideratio de ipsa dei voluntate. Secunda de his, quæ ad voluntatem absolute pertinent. Tertia de his quæ ad intellectum in ordine ad voluntatem pertinent.

Vasquez in 1. part. Tomus I.

nihil aliud à Deo sit finis Dei, tamen ipsemet est finis respectu omnium, quæ ab eo fiunt, & hoc per suam essentiam, cum per suam essentiam sit bonus, ut supra ostensum est. Finis enim habet rationem boni.

Ad secundum dicendum, quod voluntas in nobis pertinet ad appetitivam partem, quæ licet ab appetendo nominetur, non tamen hunc solum habet actum, ut appetat, quæ non habet, sed etiam ut amet quod habet, & delectetur in illo. Et quantum ad hoc voluntas in Deo ponitur, quæ semper habet bonum quod est eius obiectum, cum sit indifferens ab eo secundum essentiam, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod voluntas cuius obiectum principale est bonum: quod est extra voluntatem, oportet quod sit mota ab aliquo. Sed obiectum diuinæ voluntatis est bonitas sua, quæ est eius essentia. Unde cum voluntas Dei sit eius essentia, non mouetur ab alio, sed à se tantum, eo modo loquendi quo intelligere, & velle dicitur motus. Et secundum hoc Plato dixit, quod primum mouens mouet seipsum.

Explicatio Articuli.

Conclusio articuli est affirmans, & est de fide, ad Eph. 1. Secundum consilium voluntatis sue: in ea omnes conveniunt non solum Catholici, sed etiam hæretici, neque enim vllus hætenus deum sine intellectu, & voluntate esse affirmavit. Probat vero S. Thom. hac ratione, sicut res naturalis est per suam formam naturalem, ita intellectus sit intelligens per suam formam intelligibilem, quælibet autem res naturalis ad suam formam hanc habet inclinationem, ut quando eam non habet, appetat illam; quando vero habet, quiescat in illa, quæ duo ad voluntatem, seu appetitum naturalem pertinent: ergo cum deus sit intelligens, efficitur, eum ratione formæ intelligibilis habere etiam appetitum elicatum, qui voluntati tribuitur.

Dubitatio circa rationem articuli.

Circa rationem prædictam dubitationem proponit Caietanus, quoniam ex appetitu naturali rerum ad suam formam, quando illa carent, non recte infertur appetitus elicatus in natura intelligenti, aut sentienti ad formam intelligibilem, aut sensibilem: solum enim videtur sequi, in natura cognoscente esse appetitum naturalem, & innatum, non elicatum ad habendam formam intelligibilem, aut cognoscibilem, quando eam non habet, ut per illam intelligat, aut cognoscat: hinc autem non sequitur, in natura intelligenti esse voluntatem, quæ est principium appetitus elicati: ut contendit S. Thomas.

Ut satisfaciatur Caietani huic dubitationi, notat primum septem esse differentias inter appetitum naturalem, & animale, ex quibus quatuor tantum breuiter referemus, quæ ad huius dubij explanationem conducere videntur. Prima est, appetitus naturalis inest omnibus rebus, animalis autem solum est, in cognoscentibus. Secunda,

appetitus naturalis sequitur naturam quancumque: animalis vero cognitionem. Tertia, naturalis non est actus elicatus, sed propensio quædam rei ad recipiendam suam perfectionem, quæ dicitur appetitus, quando ea caret, ut latius dicemus 1. 2. quæst. 5. artic. vltimo: animalis autem appetitus est actus elicatus facultatis appetentis. Quarta differentia, appetitus naturalis est particularis inclinatio, quam participat qualibet pars compositi ad suam peculiarem perfectionem: animalis vero est vniuersalis appetitus, qui tendit ad bonum conueniens toti, siue ratione huius partis, siue illius: atque ideo naturalis appetitus dicitur in singulis partibus ad singulas perfectiones earum: at animalis vnus est desiderans toti quamlibet eius perfectionem.

Deinde notat Caiet. omnem naturam cognoscentem esse in actu per formam cognoscibilem, ut rationalis est, hoc est, ut representans est, ratione cuius res ipsa intellecta dicitur quoque forma cognoscibilis. Respondet ergo ad dubitationem, ratione S. Thom. recte probari conclusionem: nam si ea colligitur appetitus ad formam intelligentem ut intelligens est, probatur etiam appetitus ad ipsam rem intellectam, ut intellecta est: hic autem appetitus est elatus, non naturalis, quia naturalis est ad formam, quæ est naturalis perfectio ipsius rei, non ad rem apprehensam.

Verum hæc solutio plane non satisfacit, tum quia non ita certum est, rem apprehensam dici formam intelligibilem, tum etiam, licet id concederemus Caietan., ea ratione solum probaretur in natura intelligente, ut intelligens est, esse appetitum ad formam intelligibilem, etiam si rem ipsam ut obiectum intellectus includas, esset inquam, inclinationem, & appetitum ad intelligendum rem ipsam: appetitus rationalis, qui est elicatus, & quem tantum contendimus probare, certe non est ad intelligendum tantum, sed ad rem intellectam, quatenus bonum est, non ut ipsam solum intelligamus, sed etiam ut eam habeamus, & tantum bonum nostrum consequamur.

Ego quidem existimo, Doctorem Angelicum ea ratione voluisse, non tam conclusionem demonstrare, quam debita quadam proportionem explicare appetitum rationalem in natura intelligente ex naturali appetitu in rebus naturalibus: ut quemadmodum appetitus naturalis, qui in omnibus rebus naturalem formam consequitur, est propensio quædam ad perfectionem, & bonum naturale, sic etiam rationalis appetitus, qui sequitur cognitionem, sit propensio quædam, & inclinatio ad id, quod indicatur, & cognoscitur ut bonum. Ideo enim rationalis, aut animalis appetitus dicitur, quia sequitur perfectionem in apprehensione positam, sicut naturalis appetitus est ad formam, quæ dat esse rei naturalis.

Atque ideo in natura cognoscente vnus sufficit appetitus: quia quamuis sint plures perfectiones totius secundum varias ipsius partes, est tamen vna facultas, quæ omnia indicat, an bona sint, vel mala, cuius iudicium cum sequatur appetitus animalis, aut rationalis, vnus etiam erit seruans toti composito: naturalis vero multiplex est diuisus per singulas partes, & ad singulas perfectiones, quia hic appetitus est ad formam naturalem, quatenus dat esse, & perfectionem naturalem, quæ cum multiplex sit, multiplex etiam appetitus

2. 5. art. 3.

In corp. art.

S. Thom.
Ratio con-
clusionis.

13
Dicitur
ratio ex
Caietan.

Quatuor
differentie
inter appeti-
tum natura-
lem & ani-
male.

Caietan.
17. p. 1. p. 1.

Refutatio.

Quidam
dicitur
fieri
dubium
Angeli.

Lib.
ma
10.

Appetitus
animalis
plures
perfectiones
sequitur
totum
compositum.

appetitus ad illam esse debet. Denique cum appetitus animalis consequatur actum elicatum cogitationis, est etiam actus elicatus desiderij, vel amoris: naturalis vero cum consequatur formam ipsam, & esse naturale, seruata proportionem, est tantum propensio per modum potentie, non actus elicatus.

Quod si ratione deberemus probare id, quod notissimum est, scilicet Deo conuenire voluntatem, & appetitum elicatum, melius ex appetitu rationali creaturarum probaretur: nam sicut Deo tribuimus perfectionem creaturæ intelligentis, quæ est scire, & intelligere, seclusis aliquibus imperfectionibus, quas in creatura habet; sic etiam & appetitum rationalem, qui sequitur propositionem per iudicium, & intellectum, tribuere, & per omnem modum seruata proportionem, sine imperfectione tamen, de Deo, atque de creatura rationali philosophari debemus.

Hic notandum erat, quo pacto intellectus apprehendat bonum, atque adeo ipsum habeat pro obiecto, cum communiter dici solet, obiectum intellectus esse verum, bonum autem esse obiectum voluntatis; sed hoc abunde satis explicatum est supra disp. 76. c. 1. & disp. 77. cap. 4.

Deinde notanda est doctrina, quam habet S. Thom. in solut. 3. ubi ait, Dei voluntatem solum moueri à sua bonitate, non autem ab alijs rebus; cum tamen non solum suam bonitatem, sed alias etiam res velit, & voluntas in vniuersum ab obiecto volito moueri dicatur: nihilominus recte S. Doctor ita docuit, quia vt art. 5. videbimus, voluntas solum mouetur à re volita, quam habet vt finem, & appetit gratia sui: à medijs autem non dicitur moueri, ergo cum Deus suam bonitatem respiciat vt finem, ab ea solum voluntas sua moueri dicitur. Eandem plane doctrinam tradit art. seq. ad 2. de qua re disp. 82. dicemus.

ARTICVLVS II.

Vtrum Deus velit alia à se.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod Deus non velit alia à se. Velle enim diuinum est eius esse: sed Deus non est aliud à se, ergo non vult aliud à se.

2. Præterea, Volitum mouet, volentem, sicut appetibile appetitum, vt dicitur in 3. de Anima. Si igitur Deus velit aliquid aliud à se, mouebitur eius voluntas ab aliquo alio: quod est impossibile.

3. Præterea, Cuiusque voluntati sufficit aliquod volitum, nihil querit extra illud. Sed deo sufficit sua bonitas, & voluntas eius ex ea satiatur: ergo Deus non vult aliquid aliud à se.

4. Præterea, Actus voluntatis multiplicatur secundum volita. Si igitur Deus velit se, & alia à se, sequitur quod actus voluntatis eius sit multiplex, & per consequens eius esse, quod est eius velle. Hoc autem est impossibile. Nō ergo vult alia à se.

Sed contra est quod Apostolus dicit 1. Thess. 4. Hæc est voluntas Dei sanctificationis vestra.

Vasquez in 1. part. Tomus I.

Respondendo dicendum, quod Deus non solum se vult, sed etiam alia à se. Quod apparet à simili prius introducto. Res enim naturalis non solum habet naturalem inclinationem respectu proprii boni, vt acquirat ipsum cum non habet, vel vt quiescat in illo cum habet, sed etiam, vt proprium bonum in alia diffundat, secundum quod possibile est. Vnde videmus, quod omne agens in quantum est actu, & perfectum, facit sibi simile. Vnde & hoc pertinet ad rationem voluntatis: vt bonum quod quis habet alijs communicet secundum quod possibile est. Et hoc præcipue pertinet ad voluntatem diuinam: à qua per quandam similitudinem deriuatur omnis perfectio. Vnde si res naturales in quantum perfectæ sunt, suum bonum alijs communicant, multo magis pertinet ad voluntatem diuinam, vt bonum suum alijs per similitudinem committet, secundum quod possibile est. Sic igitur vult, & se esse, & alia, sed se vt finem, alia vero, vt ad finem: in quantum concedit diuinam bonitatem, etiam alia ipsam participare.

Ad primum ergo dicendum, quod licet diuinum velle sit eius esse secundum rem, tamen differt ratione secundum diuersum modum intelligendi, & significandi, vt ex superioribus patet. In hoc enim quod dico, Deum esse, non importatur habitudo ad aliquid, sicut in hoc quod dico, Deum velle, Et ideo licet non sit aliquid aliud à se: vult tamen aliquid aliud à se.

Ad secundum dicendum, quod in his, quæ volumus propter finem, tota ratio mouendi est finis: & hoc est quod mouet voluntatem. Et hoc maxime apparet in his, quæ volumus tantum propter finem. Qui enim vult sumere portionem amaræ, nihil in ea vult nisi sanitatem: & hoc solum est quod mouet eius voluntatem. Secus autem est in eo, qui sumit portionem dulcem, quam non solum propter sanitatem, sed etiam propter se aliquis velle potest. Vnde cum Deus alia à se non velit, nisi propter finem, qui est sua bonitas, vt dictum est, non sequitur quod aliquid aliud moueat voluntatem eius, nisi bonitas sua. Et sic sicut alia à se intelligit intelligendo essentiam suam, ita alia à se vult volendo bonitatem suam.

Ad tertium dicendum: quod ex hoc quod voluntati diuinæ sufficit sua bonitas, non sequitur quod nihil aliud velit, sed quod nihil aliud vult, nisi ratione suæ bonitatis. Sicut etiam intellectus diuinus, licet sit perfectus ex hoc ipso, quod

quod essentiam diuinam cognoscit: tamen in ea cognoscit alia.

Ad quartum dicendum, quod sicut intelligere diuinum est vnum, quia multa non videntur nisi in vno, ita velle diuinum est vnum & simplex, quia multa non vult, nisi per vnum, quod est bonitas sua.

Explicatio Articuli.

Conclusio est affirmans, & sine controuersia apud omnes, etiam hæreticos, probatur ex illo 1. ad Thessal. 4. *Hec est voluntas Dei sanctificatio vestra.* Phil. 1. 7. *Omnia quaecumque voluit, fecit.* Confirmat deinde S. Th. hic, & 1. contra gent. cap. 75. ex analogia entis naturalis; nam sicut quaecumque res naturalis naturali appetitu non tantum suam perfectionem desiderat, sed alijs etiam eam communicare appetit: eodem modo natura rationalis appetitu rationali desiderat suam bonitatem alijs communicare: ergo, cum in Deo sit voluntas rationalis, efficitur, ipsum velle se alijs communicare, quatenus possibile est, & ita velle alia à se.

Ratio S. Tho.

Ceterum particulam illam, *Secundum quod possibile est*, quam posuit S. Th. discipuli eius varie exponunt: Caiet. in hoc art. & Ferrariens. cap. illo 75. §. 5. Ad primum, explicant, quatenus possibile est potentia Dei ordinata: nam Deus non vult de facto se communicare, quatenus possibile est potentia ipsius absoluta. Verum cum ex sententia eiusdem Doctoris Sancti potentia Dei ordinata sit per voluntatem ipsius, ut tradit infra q. 25. art. 5. ad 1. hic sensus, quem Caiet. tribuit verbis S. Th. ineptus est: sic enim esset inutilis quidam repetitio, ac si aliquis diceret, *Sequitur Deum velle se alijs communicare, quantum possibile est potentia sua ordinata, hoc est, quantum ipse vult.*

Caiet. Ferrar.

19

Verba S. Tho. explicatur.

Placet ergo secunda expositio, quam affert Ferrariens. ut illud, *Secundum quod possibile est*, intelligatur per similitudinem participatam, & limitatam suae bonitatis: nam quamuis Deus intra se infinito modo seipsum communicet in vnitatem naturae; exterius tamen non potest seipsum sic communicare, sed secundum limitationem quandam. Quare, cum ait S. Th. Deum velle alia à se, quia vult seipsum communicare, *Secundum quod possibile est*, intelligit eo modo finito, quo exterius potest se communicare, non infinito, qui non est possibilis, nisi interna communicatione.

S. Thom.

ARTICVLVS III.

Vtrum quicquid Deus vult, ex necessitate velit.

117

1. d. 43. q. 2. per totum. & d. 47. art. 1. Et 1. cont. g. 80. §. 1. 82. 83. & 89. fin. Et lib. 2. c. 25. & 27. fin. Et lib. 3. cap. 97. Et verit. q. 23. art. 4. Et post. q. 3. a. 15.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod quicquid Deus vult, ex necessitate velit. Omne enim aeternum est necessarium: sed quicquid Deus vult, ab aeterno vult, alias voluntas eius esset mutabilis. Ergo quicquid vult, ex necessitate vult.

2. Præterea, Deus vult alia à se in quantum vult bonitatem suam. Sed Deus bonitatem suam ex necessitate vult, ergo alia à se ex necessitate vult.

3. Præterea, Quicquid est Deo naturale, est necessarium: quia Deus est per se necesse esse, & principium omnis necessitatis, ut supra ostensum est: sed naturale est

ei velle quicquid vult, quia in Deo nihil potest esse præter naturam, ut dicitur in 5. Metaphys. Ergo quicquid vult, ex necessitate vult.

4. Præterea, Non necesse esse, & possibile non esse æquipollent. Si igitur non necesse est Deum velle aliquid eorum quæ vult, possibile est etiam eum non velle illud, & possibile est eum velle illud, quod non vult. Ergo voluntas diuina est contingens ad vtrumlibet: & sic imperfecta: quia omne contingens est imperfectum, & mutabile.

5. Præterea, Ab eo, quod est ad vtrumlibet, non sequitur aliqua actio, nisi ab aliquo alio inclinetur ad vnum, ut dicit comment. in 2. Physic. Si ergo voluntas Dei in aliquibus se habet ad vtrumlibet, sequitur quod ab aliquo alio determinetur ad effectum: & sic habet aliquam causam priorem.

6. Præterea, Quicquid Deus scit, ex necessitate scit: sed sicut scientia diuina est eius essentia, ita voluntas diuina. Ergo quicquid Deus vult, ex necessitate vult.

Sed contra est, quod dicit Apostolus Ephes. 1. Qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suae. Quod autem operamur ex consilio voluntatis, non ex necessitate volumus, non ergo quicquid Deus vult, ex necessitate vult.

Respondeo dicendum, quod necessarium dicitur aliquid dupliciter, scilicet absolute, & ex suppositione. Necessarium absolute iudicatur aliquid ex habitudine terminorum, ut pote quia prædicatum est in definitione subiecti, sicut necessarium est hominem esse animal, vel quia subiectum est de ratione prædicati, sicut hoc est necessarium, numerum esse parum, vel imparem. Sic autem non est necessarium Socratem sedere. Vnde non est necessarium absolute, sed potest dici necessarium ex suppositione. Supposito enim quod sedeat necesse est eum sedere dum sedet. Circa diuinam igitur voluntatem hoc considerandum est, quod aliquid Deum velle est necessarium absolute, non tamen hoc est verum de omnibus, quæ vult. Voluntatem enim diuinam necessariam habitudinem habet ad bonitatem suam, quæ est proprium eius obiectum. Vnde bonitatem suam esse Deus ex necessitate vult, sicut & voluntas nostra ex necessitate vult beatitudinem. Sicut & qualibet alia potentia necessariam habitudinem habet ad proprium, & principale obiectum, ut visus ad colorem, quia de sui ratione est, ut in illud tendat. Alia autem à se Deus vult in quantum

tum ordinantur ad suam bonitatem, ut in finem. Ea autem, quæ sunt ad finem, non ex necessitate volumus volentes finem, nisi sint talia, sine quibus finis esse non potest. Sicut volumus cibum, volentes conservationem vitæ; & nauem, volentes transfratere. Non sic autem ex necessitate volumus ea, sine quibus finis esse potest, sicut equum ad ambulandum: quia sine hoc possumus ire, & eadem ratio est in alijs. Vnde, cum bonitas Dei sit perfecta, & esse possit sine alijs, cum nihil ei perfectionis ex alijs accrescat, sequitur quod alia à se cum velle non sit necessarium absolute, & tamen necessarium est ex suppositione. Supposito enim quod velit, non potest non velle: quia non potest voluntas eius mutari.

Ad primum ergo dicendum, quod ex hoc quod Deus vult ab æterno quicquid vult, non sequitur quod necesse est eum illud velle, nisi ex suppositione.

Ad secundum dicendum, quod licet Deus ex necessitate velit bonitatem suam, non tamen ex necessitate vult ea, quæ vult propter bonitatem suam: quia bonitas eius potest esse sine alijs.

Ad tertium dicendum, quod non est naturale Deo velle aliquid aliorum quæ non ex necessitate vult: neque tamen innaturale, aut contra naturam, sed est voluntarium.

Ad quartum dicendum, quod aliquando aliqua causa necessaria habet non necessariam habitudinem ad aliquem effectum: quod est propter defectum effectus, & non propter defectum causæ. Sicut virtus Solis habet non necessariam habitudinem ad aliquid eorum, quæ contingenter hic eueniunt, non propter defectum virtutis solaris, sed propter defectum effectus non necessario ex causa provenientis. Et similiter quod Deus non ex necessitate velit aliquid eorum, quæ vult, non accidit ex defectu voluntatis diuinæ, sed ex defectu, qui competit volito secundum suam rationem: quia scilicet est tale, ut sine eo esse possit perfecta bonitas Dei. Qui quidem defectus consequitur omne bonum creatum.

Ad quintum ergo dicendum, quod causa, quæ est ex se contingens, oportet quod determinetur ab aliquo exteriori ad effectum. Sed voluntas diuina, quæ ex se necessitatem habet, determinat se ipsam ad volitum, ad quod habet habitudinem non necessariam.

Ad sextum dicendum, quod sicut diuinum esse in se est necessarium, ita & diuinum velle, & diuinum scire. Sed diuinum

scire habet necessariam habitudinem ad scita, non autem diuinum velle ad volita: quod ideo est, quia scientia habetur de rebus secundum quod sunt in sciente, voluntas autem comparatur ad res secundum quod sunt in seipsis. Quia igitur omnia alia habent necessarium esse secundum quod sunt in Deo, non autem secundum quod sunt in seipsis, habent necessitatem absolutam, ita quod sint per se ipsa necessaria. Propter hoc Deus quæcumque scit, ex necessitate scit: non autem quæcumque vult, ex necessitate vult.

Notationes circa articulum.

Conclusio est. *Voluntas Dei necessario diligit suam bonitatem, cetera autem, quæ propter suam bonitatem diligit, libere vult.* Ratio vero S. Thom. talis est, quævis voluntas Dei ad suam ipsius bonitatem, quam habet pro fine, necessario refertur, tamen relata ad creaturas non potest in ipsas necessario ferri. Nam creaturas respicit tanquam media ad finem: media autem nisi habeant necessarium ordinem ad finem, utpote sine quibus finis esse non possit, non diliguntur necessario, sed libere, etiam supposita voluntate finis: creaturæ autem non habent ita necessarium ordinem ad Deum, ut sine illis bonitas Dei consistere nequeat, ergo Deus non vult eas necessario: non inquam, necessario necessitate absoluta, & nulla facta suppositione; at facta suppositione, quod ipsas velit, necessario tendit in ipsas ea necessitate, quæ omne, quod est, quando est, necesse est esse: quævis alioqui etiam volendo suam bonitatem non necessario velle debeat creaturas.

Propositio ratio S. Thomæ.

20

Circa hanc rationem primo notat Caietan. ea solum probari, voluntatem Dei ad suam ipsius bonitatem necessario moueri quoad specificationem, non quoad exercitium: nam bonitatem Dei comparat S. Thom. beatitudini in vniuersum, ut ita se habeat bonitas diuina ad Dei voluntatem, sicut se habet beatitudo in vniuersum ad voluntatem humanam: beatitudo autem solum mouet humanam voluntatem necessario quoad specificationem: ergo & bonitas diuina solum diligitur à voluntate Dei necessario quoad specificationem. Et ideo asserit Caiet. de industria in titulo art. positum esse, *Utrum quicquid Deus vult, ex necessitate velit*: supponendo scilicet exercitium actus voluntatis circa sua obiecta: queritur itaque, inquit ille, de ordine actus voluntatis ad obiecta volita, non de ordine ipsiusmet voluntatis ad obiecta: sic autem solum superest necessitas quoad specificationem: merito igitur bonitas respectu voluntatis ipsius comparatur beatitudini in vniuersum relata ad voluntatem, ut ea comparatione explicetur necessitas specificationis, quæ solum superesse videbatur. Cum Caietano sentit Ferrariens. 1. contra gen. c. 81.

Ferrariens. 1. contra gen. c. 81.

Ego tamen censeo, S. Thomam etiam inquirere, & respondere de necessitate quoad exercitium: ita enim docet, voluntatem Dei libere velle creaturas, ut eas velit necessario ex suppositione, quod eas vult, ea necessitate, quæ omne, quod est, quando est, necessario est absolute tamen non necessario diligit: quibus verbis plane intelligitur, necessitatem quoad exercitium, quæ voluntas di-

Nn 4

citur

citur ita velle, ut non possit non velle: ergo cum negat hanc necessitatem voluntati Dei, significat voluntatem Dei ita libere velle creaturas, ut possit non velle, quæ est libertas quoad exercitium: quare cum docet voluntatem Dei necessario velle suam bonitatem, de necessitate etiam quoad exercitium loquitur. Fateor quidem, id non probasse, nec satis explicasse exemplo illo beatitudinis, quæ solum necessario diligitur quoad specificationem, hoc est, ita diligitur, ut nequeat odio haberi, aliunde tamen recte probari potest, ut in seq. disput. dicemus.

Secundo cum S. Thom. dicit, Deum necessario velle creaturas ex suppositione, observandum est, quid intelligat verbo illo, *Ex suppositione*. Thom. multa nonnulli suppositionem illam sic explicant, supposito, quod Deus se actu velit, tanquam finem aliorum, necesse est eum alia propter seipsum diligere: hoc autem modo sequitur solum Deum diligere vage has, aut alias creaturas necessario, non autem has, quas de facto diligit. Horum tamen interpretatio mihi non placet, quia S. Tho. non loquitur de creaturis vage, sed speciatim de ijs, quæ de facto creatæ sunt, easque asserit diligi à Deo necessario ex suppositione. Licet autem diligendo se tanquam finem consequendum, necessario sequatur eum diligere aliquas creaturas, quibus se velit proponere, ut finem consequendum: tamen non necessario debent esse hæc, quæ de facto productæ sunt. De his vero inquit S. Doctor necessario ex suppositione diligi à Deo; explicat autem se loqui de ea necessitate, quæ id, quod est, quando est, necessario dicitur esse, quæ dici solet necessitas ex suppositione: frustra igitur eius discipuli alio modo interpretantur illud, *Ex suppositione*, cum ipse expresse in litera textus se exposuerit. Cur vero hæc necessitas ex suppositione talis sit, ut iam voluntas Dei mutari non possit, vel cessare ab eo, quod semel ab æterno decrevit, cum tamen nos à nostra voluntate cessare possimus, tamen, quando volumus, necessitate suppositionis necessario velimus, colligitur ex ijs, quæ diximus q. 14. art. 15. & dicemus in hac quæst. artic. 7.

Tertio arguit Caietan. contra id, quod S. Tho. in hoc articulo docet, nempe nihil perfectionis accrescere bonitati Dei ex eo, quod ipse etiam diligit alia: videtur enim contrarium docuisse 1. contra gent. cap. 76. ratione secunda, ubi ait id perfecte desiderari, aut amari, quod secundum totam suam virtutem diligitur, virtus autem finis est non tantum propter se, & in se amari, sed etiam alia diligi propter ipsum, ergo quod creaturæ diligantur propter Deum, ad virtutem, & perfectionem ipsius pertinet. Respondet idem Caietan. hoc quodammodo pertinere ad perfectionem Dei, non secundum intensionem, ut inquit ille, sed secundum extensionem, hoc est, ut ex ponit Ferrar. cap. illo 76. secundum extrinsecam perfectionem, non secundum intrinsecam: quod enim finis in se, & propter se, & alia propter ipsum diligantur, non est aliqua ipsi perfectio intrinseca: extrinsece tamen quodammodo dicitur perfecti in ratione finis, hæc autem perfectio potius est creaturarum, quæ propter Deum volitæ sunt, quam ipsius Dei.

CAPVT I.
DISPUTATIO LXXIX.

An Deus necessario velit omnia, quæ vult.

Opinio Alexandri, S. Thomæ, & Bonaventuræ. cap. 1.
Voluntatem Dei necessario ferri in res possibili, libere tamen in res futuras probabilis est. cap. 2.
Notationes ad elucidationem doctrinæ superioris. cap. 3.

CAPVT I.

Opinio Alexandri, S. Thomæ, & Bonaventuræ.

Hæc unica disputatione breuiter complectar vniuersa, quæ Doctor Angelicus duobus articulis præcedentibus tradidit, in quæstione vero proposita certum est, & absque controuersia inter Doctores, Deum diligere suam bonitatem, non libere, sed necessario; id quod non solum debet intelligi de necessitate specificationis, sed etiam exercitij: an vero S. Tho. artic. 3. loquatur solum de necessitate specificationis, ibidem notatum est. Omnia autem ratione illius, quæ, ut ibidem diximus, vix aliud probat, quam necessitatem quoad specificationem, hac ratione alij videntur: cum Deus sit purus actus, debet semper actu seipsum diligere, & non quandoque diligere, quandoque non diligere. Verum tamen oportet rem hac efficacius demonstrare, nam etiam si Deus sit purus actus, nihilominus libere vult creaturas ab æterno, à qua libera volitione iam non potest cessare, ergo non repugnat libera voluntas Deo, etiam si ipse sit purus actus: quare oportet ostendere, cur potius respectu suæ bonitatis ei non competat libertas, quam respectu creaturarum.

Id vero bifariam demonstratur: primum quoniam in Dei bonitate reuelat omnis ratio bonitatis, ut neque in Deo, nec in exercitio diligendi ipsum, possit apparere ratio mali, sicut igitur hac ratione Beati videntes Deum ipsum diligunt necessario, ut videbimus 12. q. 4. artic. 4. sic etiam Deus seipsum diligit necessario. Deinde si Deus seipsum ab æterno non dilexisset, debuisset esse aliqua in ipso mutatio, hoc est, aliter in se esse debuisset, quam nunc est, nunc enim seipsum diligit; vel si Deus nunc non diligit se, & potuit ab æterno diligere, eodem modo debuit esse in ipso aliqua mutatio, ut ab æterno diligeret seipsum: intelligi enim non potest idem Deus eodem modo perueniens seipsum diligere, & non diligere: manens enim idem, eodem modo secum comparatur; sed in Deo non potest esse aliqua mutatio, ergo aut necessario se non diligit, aut necessario se diligit prius non est dicendum, est enim manifeste absurdum, ergo posterius asserendum est.

Quod si dicas, idem Deus manens idem omnino in se, nunc diligit creaturas, quas posset ab æterno manens idem non diligere, ergo & seipsum similiter. Respondeo saltem aliquam esse necessariam mutationem in rebus dilectis, ut Deus dicatur eas diligere, quas si non dilexisset, non essent eodem modo, nec eodem modo cum voluntate Dei compararentur, ut infra in hac disput. e. seq. explicabitur. Sed ut posset seipsum non diligere, quæ actu diligit, vel contra, ut posset se diligere, quem non diligeret, non sufficeret aliqua mutatio in alijs rebus, sed in ipsomet Deo deberet esse; est enim necessaria mutatio aut in re volita, aut in ipso volente; cum igitur Deus in dilectione suis sit res volita, & ipse volens, in ipso deberet esse mutatio.

6. Thom.

22

Creaturas de facto existentes necessario vult Deus ex suppositione.

6. Thom.

23

Caietan. obicit. 8. homin.

Ferrar.