

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

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

Vázquez, Gabriel

Antverpiæ, 1621

Probabilior opinio. c. 2.

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

3
S. Thom.

vnam subsistentem veritatem (intelligit Dern) qua res omnes, quatenus sunt iuxta ipsam vere dicuntur. Hoc ipsum docet S. Th. av. 7. & 8. & docuerat in a. i. huius quæst. sicut disp. 76. c. r. notaui. Probat autem Ansel. suam sententiam: quia si in rebus esset veritas, mutatis illis mutaretur, & destrueretur, destrueretur: hoc autem est absurdum. Eadem ratione S. Th. a. 7. ostendit, veritatem esse æternam, quia est aliquis intellectus æternus nempe diuinus, in quo semper manet: & in a. i. ideo veritatem esse immutabilem, quia licet in nostris intellectibus varietur, in diuino tamen semper eodem modo perseverat: quocirca si non esset diuinus intellectus, nulla veritas permaneret.

Contra vero in art. i. huius q. idem S. Thom. docet, veritatem in rebus esse conuenientiam, & conformatiōnē eārum cum intellectu diuino, aut artificiis, ad quem, tanquam ad causam, per se referuntur: non dicit esse veras veritatem intellectus, sed sicut intellectus est verus per conuenientiam cum rebus, sic etiam res per conformatiōnē cum intellectu, in qua manifeste denotat, in ipsis rebus esse veritatem intrinsecam, & ipsis propriam, vt notaui disp. 76. cap. i.

Deinde in art. i. q. seqq. affirmat, duobus modis aliquam rem dici falsam: uno modo per accidens, quia aut est signum, aut causa falsitatis in intellectu; & his modis est per extrinsecam denominatiōnē: atque eadem ratione sentit, res posse veras appellari extrinsecā quoque denominatiōnē. Altero modo inquit, rem aliquam esse falsam, quatenus deficit à regula intellectus Dei, aut artificis, à quo per se pender ficit à causa, idemque de veritate dicere debet. Hic autem posterior modus, si esset per extrinsecam solum denominatiōnē, parum aut nihil à priori differret: propterea disp. 76. cap. i. dixi, mentem S. Th. difficultem satis mihi videri. Ceterum quicquid de ea fit, circa doctrinam huius art. & duorum sequentium quid nobis probabilis videatur, ex ijs, quæ haecenūs dicta sunt, breviter subiiciemus: quid vero Caier. de hac refertur in commentario illius art. 3, iam retulimus disp. 76. cap. i.

CAPUT II.

Probabilior opinio.

Veritatem intellectus mutari iuxta numerum intellectuum.

Cum probatum maneat disput. 75. & 76. verum primarie esse in intellectu, secundarie autem in rebus, rametsi in intellectu quoque diuino, aut creato sit ens rationis, consequenter dicendum est, primo, non esse vnam veritatem intellectus, sed eam multiplicari iuxta numerum quoque intellectuum: id quod ipse etiam S. Thom. statutur in hoc articulo, quodsi loquamur de veritate individuali, non solum id, quod diximus intelligentum est circa diuersas enunciaciones, sed etiam circa eandem. In diuersis namque intellectibus potest multiplicari veritas circa eandem enunciationem, qui in diuersis intellectibus non tantum sunt diuersi conceptus formales de eadem enunciatione, sed etiam obiectui, eadem enim res non eodem modo obiectitur diuersis intellectibus, sed pro diuersis conceptibus formalibus diuersi etiam sunt conceptus obiectui, in quorum conuenientia, & conformatiōne cum re ipsa secundum se veritas intellectus consistit, nihilominus veritas circa eandem enunciationem in diuersis etiam in-

tellec̄tibus dicitur vna veritas, unitate scilicet obiecti, & rei enunciatae.

Secundo, ex multiplicatione rerum veritas eārum non multiplicatur, non quia res ipsa sint veritatem extrinsecā veritate Dei, sed quia sunt verae extrinsecā denominationē, ex ea quod sunt causa veritatis in aliquo intellectu, & de multis de fallitate rerum dicendum est, multiplicatio igitur veritatis non ex parte rerum, sed ex parte intellectus contingere potest. Multiplicatio enim formā 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, vniarie scilicet obiecti, aut signi: & hæc circa articulatum sexturn.

Tertio, circa articulum septimum dicendum est, omnem veritatem esse æternam, sicut res omnes secundum essentiam æternā quoque, aut æterna veritatis dicti conseruentur, non solum quia intellectus diuinus est æternus, & vere semper de rebus indicat, sed quia obiectum intelligibile tam habet extremonim connexionem, & non repugnantiam secundum esse possibile, aut eum futurum, vt si intellectus aliquis sit ab æterno, sive creatus, sive increatus, habere possit verillimum iudicium de illa re, sive ab æterno, sive quocunque tempore non determinato principio. Quare licet nullus intellectus esset ab æterno, si tamen esset futurus in aliquo tempore, & potuisse esse ante, & ante in infinitum, hæc enuntiatio Antichristus erit, vel Homo est animal, diceretur æternā 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 intrinsecum non sequeretur veritatem rerum non esse æternam, sive se ante, & antea non determinato principio possent intelligi: atque hæc ratione superius q. 14. art. 13. probauimus, scientiam Dei esse immutabilem, quia veritas ipsa rerum quæ intelliguntur, æterna est, & quicquid futurum, aut possibile est, ab ætero futurum, aut possibile est.

Ex eo vero, quod dicamus, omnem veritatem etiam rerum creatarum esse æternam, non sequitur aliquid ab æterno extra. Deum subfistere: 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 connexionis secundum essentiam, & aptitudinem inter prædicatum, & subiectum, de quo genere enunciationum logici dicere solent. Verba in definitione non dicunt actum, sed aptitudinem. Ut homo est animal, homo est rationalis, &c. Solum enim significamus, prædicatum apte congruere subiecto: & sic posse existere in rerum natura, vel quando enunciatio solum aptitudinem, sed actum etiam significant, non praesentem, sed futurum: quod vero est aptum natum est, intelligi futurum ab intellectu, etiam æterno: est igitur æterna veritatis rem esse futurā.

Hæc doctrina, & ea quam infra trademus disputatione 104. mutuo confirmari possunt: dicimus enim ibi contra Scotum, non ideo res esse possibiles, & non implicare contradictionē, quia intelliguntur à Deo; sed potius contra res intelligi

gj à Deo, quia in se nō implicant contradictionē. Quare ante intellectū deires dicuntur in se vere (vt dicit soler) causaliter, quatenus aptæ sunt, vt vere intelligentur ab aliquo intellectū, si esset.

Postremo circa ar. 8. facile colligitur ex dictis, veritatem cuiusque rei esse immutabilem, non quia veritas de ē mutari nequit, sive quia ipse Deus mutari non potest; sed quia quæcumque veritas etiam creata, hoc ipso, quod veritas est, ab æternō est eo modo, quod diximus: sive illa sit in enunciationibus necessarijs, sive etiam contingentibus futuris.

Q V A E S T I O XVII.

De falsitate.

DEinde queritur de falsitate. Et circa hoc queruntur quatuor.

A R T I C U L U S I .

Virum falsitas sit in rebus.

AD primum sic proceditur. Vide-
tur, quod falsitas non sit in rebus.
Dicit enim August. in libro Soliloq. Si
verum est id quod est, falsum non esse v-
erum. piam concludetur quovis regnante.
2. Præterea. Falsum dicitur à fallendo:
sed res non fallunt, vt dicit August. in lib.
de vera relig. quia non ostendunt aliud
quam suam speciem. Ergo falsum in rebus
non invenitur.

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

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

Respondeo dicendum, quod cum ve-
rum & falsum opponantur; opposita au-
tem sunt circa idem, necesse est, vt ibi
prius queratur falsitas, vbi primo veri-
tas inuenitur, hoc est in intellectū. In re-
bus autem neque veritas neque falsitas est
nisi per ordinem ad intellectū. Et quia
vnumquodque secundum id quod con-
uenit ei per se, simpliciter nominatur, se-
cundum autem id quod conuenit ei per
accidens, non nominatur nisi secundum
quidrē quidem simpliciter falsa dici pos-
set per comparationem ad intellectū, a
quo dependet, cui comparatur per se,
in ordine autem ad alium intellectū,
cui comparatur per accidens, non pos-
set dici falsa nisi secundum quid. De-
pendent autem ab intellectū diuino res
naturales, sicut ab intellectū humano

res artificiales. Dicuntur igitur res artifi-
ciales falsæ simpliciter & secundum in-
quantum deficiunt 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 compara-
tionem ad intellectū diuinum, cum
quicquid in rebus accidit, ex ordinatione
diuini intellectus procedat: nisi forte in
voluntariis agentibus tantum, in quo-
rum potestate est subducere se ab ordina-
tione diuini intellectus: in quo malum
culpa consistit, secundum quod ipsa pec-
cata falsitates, & mendacia dicuntur in
scripturis, secundum illud Psalm. 4. Ut
quid diligitis vanitatem & queritis men-
daciū? Sicut per oppositum operatio
virtuosa veritas vitæ nominatur inquan-
tum subdit ordinis diuini intellectus sic
ut dicitur Ioan. 3. Qui facit veritatem ve-
niat ad lucem. Sed per ordinem ad intel-
lectum nostrum ad quem comparantur
res naturales per accidens possunt dici
falsa non simpliciter, sed secundum quid.
Et hoc dupliciter. Vno modo secundum
rationem significati ut dicatur illud esse
falsum in rebus quod significatur vel re-
presentatur 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, ut dicit Phi-
losophus in 5. Metaphys. & sicut dicit Au-
gust. in lib. Soliloq. quod Tragedus est
falsus Hector. Sicut è contrario potest
vnumquodque dici verum, secundum id,
quod competit eti 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 exte-
rius apparent de rebus iudicare, eo quod
nostra cognitio à sensu ortum habet,
qui primo & per se est exteriorum ac-
cidentium: ideo ea quæ in exterioribus
accidentibus habent similitudinem alia-
rum rerum, dicuntur esse falsa secun-
dum illas res, sicut fel est falsum mel, &
stannum est falsum argentum. Et secun-
dum hoc dicit August. in lib. Solilo-
quiorum, quod eas res esse falsas nomi-
namus, quæ verisimilia apprehendi-
mus. Et Philosoph. dicit in quinto Me-
taphys. quod falsa dicuntur quæcumque
apta nata sunt apparere aut quælia non
sunt, aut quæ non sunt. Et per hunc mo-
dum etiam dicitur homo falsus, inquan-
tum est amatus falsarum opinionum
vel locutionum, non autem ex hoc quod
potest eas confingere: quia sic etiam fa-

Lib. 5. Metaphys.
tex 34. tom. 3.
Lib. 2. Soliloq.
c. 10. tom. 5.

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

Lib. 5. Me-
taphys. text.
34. tom. 3.

M m pient es

QVÆST. XVII.

*Loro proxime
dicitur.*

416

*2. Sol. cap. 10.
tom. I.*

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

Ad primum ergo dicendum, quod res comparata ad intellectum secundum id quod est, dicitur vera: secundum id quod non est, dicitur falsa. Vnde verus tragedus est falsus Hector, ut dicitur in 2. Solidoqui. Sicut igitur in his quæ sunt inueniuntur quoddam non esse: ita in his quæ sunt inueniuntur 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 comparationem ad intellectum diuinum non dicuntur res falsæ, quod est eas esse falsas simpliciter, sed per comparationem ad intellectum nostrum: quod est eas esse falsas secundum quid.

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

8. Prior conclusio est: *res relata ad intellectum, cui per se comparantur, nempe ad diuinum, aut practicum artificis, dicuntur falsæ, quatenus deficiunt à forma, que est principium illarum.* Posterior conclusio: *Res relata 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 vitramque conclusionem multa ex professo dicta sunt supra disp. 77.

ARTICVLVS II.

Vtrum in sensu sit falsitas.

*108
P. q. 1. a. 10.
C. Per. lib. 3.
C. 33. circa
medium, t. i.*

*4. Metaph.
text. 24. 10. 3.*

*Lib. 2. Soli.
c. 6. in fine
tom. I.*

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 ignoro. Et sic videtur quod ex sensibus non fallamur: & sic falsitas in sensu non est.

2. Præterea, Philosophus dicit in 4. Metaphys. quod falsitas non est propria sensi, sed phantasie.

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

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

Respondeo dicendum, quod falsitas

ARTIC. II.

non est querenda in sensu, nisi sicut 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 sint. Sic autem se habet ad cognoscendum res in quantum similitudo rerum est in sensu. Similitudo autem aliquius rei est in sensu tripliciter. Vno modo primo & per se sicut in visu est similitudo colorum, & aliorum propriorum sensibilium. Et alio modo per se, sed non primo: sicut in visu est similitudo figuræ, vel magnitudinis, & aliorum communium sensibilium 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 accedit 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 deficiente recipiunt impressionem agentium. Et inde est, quod propter corruptionem linguae, infirmis dulcia amara esse videatur. 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 sensus affici est ipsum eius sentire. Vnde per hoc quod sensus ita nunciant sicut afficiuntur, sequitur quod non decipiatur in iudicio quo iudicamus nos sentire aliquid sed ex eo quod sensus alter afficit interdum quam res sit, sequitur quod nunquam nobis aliquid 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 sensu: quia non decipitur circa proprium obiectum. Vnde in alia translatione planius dicitur, quod sensus proprii sensibilis falsus non est. Phantasia autem attribuitur falsitas quia repræsentat similitudinem rei etiam absens. Vnde quando aliquis concurrit ad similitudinem rei tanquam ad rem ipsam, prouenit ex tali apprehensione falsitas. Vnde etiam Philosophus in quinto Metaph. dicit, quod umbræ & pictura

Q VÆST. XVII.

*Liberus Metra
ph. lxxii. 34
im. 3.* picturæ & somnia dicuntur falsa, in quantum non subsunt res, quarum habent similitudinem.

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

Prima conclusio est. *Eo modo in sensu est falsitas quae etiam est veritas, non quia cognoscat veritatem, sed quia habeat veram apprehensionem.* Secunda conclusio: *Circa propria sensibili sensus non habet falsam cognitionem, nisi per accidentem.* Et raro, propter malum organi dispositum. Tertia conclusio: *Circa sensibilia communia, potest est falsum indicium in sensu etiam recte dispositu.* Circa haec siam conclusiones satis superque dictum est dis^{pt}. 75.

ARTICVLVS III.

Vtrum falsitas sit in intellectu.

AD tertium sic proceditur. Videatur, quod falsitas non sit in intellectu. Dicit enim August. in lib. 83. quæst. Omnis qui fallitur, id in quo fallitur, 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 rectus. Non ergo in intellectu est falsitas.

Sed contra est, quod dicitur in terro de Anima, quod ubi compositio intellectuum est, ibi verum & falsum est. Sed compositio intellectuum est in intellectu. Ergo verum & falsum est in intellectu.

Respondeo dicendum, quod sicut res habet esse per propriam formam, ita virtus cognoscitiva habet cognoscere per similitudinem rei cognitae. Vnde sicut res naturalis non deficit ab esse, quod sibi competit secundum suam formam, potest autem deficit ab aliquibus accidentibus, vel consequentibus: sicut homo ab hoc, quod est habere duos pedes, non autem ab hoc, quod est esse hominem: ita virtus cognoscitiva non deficit in cognoscendo respectu illius rei, cuius similitudine informatur, potest autem deficit circa aliquid consequens ad ipsum, vel accidens ei, sicut est dictum, quod visus non decipitur circa sensibile proprium, sed circa sensibilia communia, quæ consequenter se habent ad ea, & circa sensibilia per accidens. Sicut autem sensus informatur directe similitudine propriorum sensibilium, ita intellectus informatur similitudine quidditatis rei. Vnde circa quod quid est intellectus non decipitur, sicut neque sensus circa sensibilia propria. In componendo vero vel dividendo potest decipi, dum attribuit rei cuiusquid tam intelligit aliquid, quod eam non sequitur, vel quod ei opponitur. Sic

ARTIC. III.

417

enim se habet intellectus ad iudicandum
de huiusmodi, sicut sensus ad iudicandum
de sensibilibus communibus vel per acci-

etiam in aliis communibus vel per accidentem. Hac tamen differentia seruata, quæ supra circa veritatem dicta est, quod falsitas in intellectu esse potest, non solum quæ

Intellectus est potest, non formam quia cognitio intellectus falsa est, sed quia intellectus eam cognoscit, sicut & veritatē. In sensu autem fallitas non est ut cognita, ut dictum est. Quia vero fallitas intellectus per se solum circa compositiones

- Q 36. art. 2.

Art.præced.

ctus per se solum circa compositionem intellectus est, per accidens etiam in operatione intellectus, quia cognoscit quodquid est, potest esse falsitas, in quantum ibi compositione intellectus admisceretur. Quod potest esse dupliciter. Vno modo, secundum quod intellectus definitionem unius attribuit alteri. Ut si definitionem circuli attributum homini: unde definitio unius rei est falsa de altera. Alio modo, secundum quod partes definitionis componit ad invicem, quae simul sociari non possint. Sic enim definitio non est solum falsa respectu aliquicuius rei, sed est falsa in se: ut si formet talem definitionem, animal rationale quadrupes, falsus est intellectus, sic definendo: propterea quod falsus est in formando hanc compositionem, aliquid animal rationale est quadrupes & propter hoc in cognoscendo quidditates 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 intellectus: propter hoc tunc proprio dici mus aliquid intelligere, quando reduc entes illud in quod quid est sic de eo iudicamus: sicut accidit in demonstrationibus in quibus non est falsitas. Et hoc modo in telligitur verbum Augusti: quod omnis, qui fallitur non intelligit id in quo fallitur: non autem ita, quod in nulla operatione intellectus aliquis fallatur.

Ad secundum dicendum, quod intellectus semper est rectus, secundum quod intellectus est principiorum, circa quæ non decipitur ex eadem causa, qua non decipitur circa quod quid est. Nam principia per se nota sunt illa, quæ statim intellectus terminis cognoscuntur ex eo quod predicatum ponitur in definitione ubicüti.

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

*Loco citato
in argumento*

ARTI-

Verum verum & falsum sunt contraria.

110
1. 2. q. 64. 47.
33. & i. diff.
9. q. 5. 4. 1. 3.
C. v. 9. 1.
ar. 125. L. 3.
2. sol. 4. 5. in
f. 1. 10. 1.

*Lib. 2. Soli.
Cap. 10. 10. 1.*

2. Perib. c. vlt.
tom. 1.

*2. Perib. c. vlt.
tom. 1.*

*Lib. 4. Me-
taph. tex. 4.
Et lib. 5. tex.
27. tom. 3.*

*Lib. 4. Me-
taph. tex.
27. tom. 3.*

*L. 2. Perib. c.
vit. tom. 1.*

AD quantum sic proceditur. Videatur, quod verum & falsum non sunt 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 Hætor, si non esset verus Tragedus. Ergo verum & falsum non sunt contraria.

3. Præterea. In Deo non est contrarie-
tas aliqua: nihil enim diuina substantia
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 opinio-
nem veræ contrariam.

Respondeo dicendum, quod verum
& falsum opponuntur ut contraria, &
non sicut affirmatio & negatio, ut quidam
dixerunt. Ad cuius evidenter sciendum
est, quod negatio neque ponit aliquid ne-
que 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 fal-
sum (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 acceptancem ad-
æquatam rei, ita falsum acceptancem 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 in-
tellectus in quo primo est veritas. Vnde
& falsum est id quod non est ut apprehen-
sum. Apprehendere autem est & non es-
te, contrarietatem habet, sicut probat
Philosophus in 2. Perih. quod huius opinio-
ni bonum est bonum; contraria est, lo-
num non est bonum.

ARTIC. I.

Ad secundum dicendum, quod falsum
non fundatur in vero sibi contrario, sicut
ne malum in bono sibi contrario, sed in
eo quod sibi subiicitur. Et hoc ideo in
viroque accidit: quia verum & bonum
contraria sunt falso, & malo, & conuer-
tuntur cum ente. Vnde sicut omnis priua-
tio fundatur in subiecto, quod est ens, ita
omne malum fundatur in aliquo bono, &
omne falsum in aliquo vero.

Ad tertium dicendum, quod quia con-
traria & opposita priuatiue nata sunt fieri
circa idem, ideo Deo prout in se confide-
ratur, non est aliquid contrarium: nec ra-
tione sua bonitatis, neque ratione sua ve-
ritatis: quia in intellectu eius non potest
esse falsitas aliqua. Sed in apprehensione
nostra habet aliquid contrarium: nam ve-
ræ opinioni de ipso contrariatur falsa opini-
o. Et sic idola mendacia tuncuntur op-
posita veritati diuinæ, in quantum falsa
opinio de idolis contrariatur veræ opini-
o de veritate Dei.

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

QVÆSTIO XVIII.

De vita Dei.

QVoniam autem intelligere viuen-
tium est, post considerationem de
scientia & intellectu diuino, consideran-
dum est, de vita ipsius.

Et circa hoc quæruntur quatuor.

ARTICVLVS I.

Verum omnium naturalium rerum sit vivere.

AD primum sic proceditur. Videatur, quod omnium rerum natura-
lium sit vivere. Dicit enim Philo-
sophus in 8. Physicorum, quod motus est
ut vita quædam natura existentibus om-
nibus. Sed omnes res naturales partici-
pant motum. Ergo omnes res naturales
participant vitam.

2. Præterea. Plantæ dicuntur vivere, in
quantum habent in seipsis principium
motus augmenti & decrementi. Sed mo-
tus localis est perfectior & prior secundum
naturam quam motus augmenti & decre-
menti, ut probatur in 8. Physi. Cum igitur
omnia corpora naturalia habeant ali-
quod principium motus localis, videatur
quod omnia corpora naturalia vivant.

3. Præterea. Inter corpora naturalia im-
perfectiora sunt elementa. Sed eis attri-
butur vita, dicuntur enim aquæ viuæ. Er-
go multo magis alia corpora naturalia vi-
tam habent.

Sed contra est, quod dicit Dionys. 6. Catena
de diuin. nomin. quod Plantæ secundum
ultimam resonantiam vitæ habent vi-
tare.

QVÆST. XVIII.

uere ex quo potest accipi, quod ultimum gradum vitæ obtinet plantæ. Sed corpora inanima sunt infra plantas. Ergo eorum non est vivere.

Respondeo dicendum, quod ex his, quæ manifeste vivunt, accipere possumus, quorum sit vivere, & quorum non sit vivere. Vivere autem manifeste animalibus conuenit. Dicitur enim in libro de vegetalibus, quod vita in animalibus manifesta est. Vnde secundum illud oportet distinguere viventia a non viventibus secundum quod animalia dicuntur vivere. Hoc autem est in quo primo manifestatur vita, & in quo ultimo remanet. Primo autem dicimus animal vivere, quando incipit ex se motum habere, & tamdiu iudicatur animal vivere, quamdiu talis motus in eo apparuit: 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 viventia, quæ se ipsa secundum aliquam speciem motus mouent, sive accipiatur motus proprie, sicut motus dicitur actus imperfecti, id est existentis in potentia: sive motus accipiatur communiter, prout motus dicitur actus perfecti, prout intelligere & sentire dicitur moueri, ut dicitur in 3. de anima: ut sic viventia dicantur quæcumque figurant ad motum vel operationem aliquam, ea vero, in quorum natura non est ut se agant ad aliquem motum vel operationem, viventia 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 utroque modo motus dicitur quasi vita corporum naturalium per similitudinem, & non per proprietatem. Nam motus celi est in uniuerso corporalium naturalium, sicut motus cordis in animali quo conseruatur vita. Similiter etiam quicumque motus naturalis hoc modo se habet ad res naturales, ut quædam similitudo vitalis operationis. Vnde si totum uniuersum corporale esset unum animal, ita quod iste motus esset a mouente intrinseco ut quidam posuerunt, sequeretur quod motus esset vita omnium naturalium corporum.

Ad secundum dicendum, quod corporibus grauiis & leuiis non competit moueri, nisi secundum quod sunt extra dispositionem suæ naturæ, utpote cum sunt extra locum proprium. Cum enim sunt in loco proprio & naturali quiet-

ARTIC. II.

419

sunt. Sed plantæ & aliae 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 a tali motu, recedunt a naturali dispositione. Et præterea, corpora graui & leui mouentur a motore extrinseco vel generante, qui dat formam, vel remouente prohibens ut dicitur in 8. Phys. & ita non mouent seipso sicut corpora viventia.

Ad tertium dicendum, quod aquæ viuæ dicuntur quæ habent continuum fluxum. Aquæ enim stantes, quæ non continentur ad principium continuo fluens, dicuntur mortuæ, ut aquæ cisternarum & lacunarum. Ethoc 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 a seipso, sed a causa generante eas: sicut accedit circa motum aliorum grauium & leuium.

ARTICULUS II.

Virum vita sit quadam operatio.

AD secundum sic proceditur. Virum vita sit quadam operatio. Nihil enim dividitur nisi per ea, quæ sunt sui generis. Sed vivere dividitur per operationes quædam, ut patet per Philosophum in 2. lib. de anima: qui distinguit vivere per quatuor, scilicet alimento vii, sentire, moueri secundum locum, & intelligere: ergo vita est operatio quædam.

2. Præterea. Vita actiua dicitur alia esse a contemplatiua. Sed contemplatiua ab actiuis non diuerificantur nisi secundum operationes quædam, ergo vita est quædam operatio.

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

Sed contra est quod dicit Philosophus in 2. de anima. Vivere, viventibus est esse.

Respondeo dicendum, quod sicut ex dictis patet, intellectus noster, qui proprius est cognoscitius quidditatis rei ut proprijs obiectis, accipit a 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 aliiquid sicut cognoscimus illud, ut ex supradictis patet, inde est, quod plerunque a proprietatibus exterioribus implicantur nomina ad significandas essentias rerum.

scunt. Sed plantæ & aliae 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 a tali motu, recedunt a naturali dispositione. Et præterea, corpora graui & leui mouentur a motore extrinseco vel generante, qui dat formam, vel remouente prohibens ut dicitur in 8. Phys. & ita non mouent seipso sicut corpora viventia.

Lib. 8. Phys.
tex. 32. 10. 2.

Arif. in l. 1.
de plaxis
et. in p. 10.
ips. 10m. 4.

Liber 3. de ani.
tex. 15. 2.
lib. 2. tex.
113. 103. 2.

43. 7.
15. 2.

Capit. 10.
tex. 10. 2.

UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
PADERBORN

rerum. Vnde huiusmodi nomina quandoque accipiuntur proprie pro ipsis essentijs rerum, ad quas significandas principaliter sunt imposita: aliquando autem sumuntur pro proprietatibus, à quibus imponuntur, & hoc minus proprie. Sicut pater quod hoc nomen corpus impositum est ad significandum quoddam genus substantiarum, ex eo quod in eis inueniuntur 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 vita nomen sumitur ex quodam exterius 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 seipsum, vel agere se quoquaque modo ad operationem. Et secundum hoc viuere nihil aliud est: quam esse in tali natura, & vita significat hoc ipsum, sed in abstracto. Sic ut 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 vita asumitur: sicut dicit Philosophus 9. Ethic. quod viuere principaliter est sentire, vel intelligere.

*Lib. 9. Ethic.
c. 9. tom. 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 operantium. 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 quartuor. Nam istis inferioribus quartuor sunt genera viuentium. Quorum quædam habent naturam solum ad vivendum alimento, & ad consequentia, quæ sunt augmentum & generatio. Quædam vltius ad sentiendum, vt patet in animalibus immobilibus, sicut sunt ostrea. Quædam vero cum his vltius ad mouendum se secundum locum, sicut animalia perfecta, vt quadrupedia & volatilia & huiusmodi. Quædam vero vltius ad intelligendum sicut homines.

Ad secundum dicendum, quod opera vita dicuntur quorum principia sunt in operantibus, vt seipso inducant in tales operationes. Contingit autem alioquorum 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 dicunt agere vitam luxuriosam, quidam vitam honestam. Et per hunc modum vita contemplativa ab activa distinguitur. Et per hunc etiam modum cognoscere Deum dicitur vita æterna. Vnde patet locutio ad tertium.

ARTICVLVS III.

Vtrum Deo conuenias vita.

AD tertium sic proceditur. Videatur, 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 aliquid 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 incorporalibus 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 evidentiā considerandum est, quod cum viuere dicantur aliqua, secundum quod operantur ex seipso, & non quasi ab alijs mota, quanto perfectius competit hoc aliqui, 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 sua formæ, sed ex virtute paincipialis agentis: cui instrumenta competit sola executio actionis. Inueniuntur igitur quædam, quæ mouent seipso non habito respectu ad formam vel finem, quæ inest eis à natura: sed solum quantum ad executionem motus: sed forma, per quam agunt, & finis propter quem agunt, determinantur.

QVÆST. XVIII.

nantur eis à natura. Et huiusmodi sunt plantæ quæ secundum formam inditam eis à natura mouent se ipsas secundum augmentum, & decrementum. Quædam vero ulterius mouent se ipsa 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 perfectiore sensum habent, tanto perfectius mouent se ipsa. Nam ea, quæ non habent nisi sensum rationis, mouent solum se ipsa motu dilatationis, & constrictioñis, ut ostrea, parum excedentia motum plantæ. Quæ vero habent virtutem sensitivam perfectam, non solum ad cognoscendum coniuncta, & tangentia, sed etiam ad cognoscendum distantia, mouent se ipsa in remotorum motu processu. Sed quamvis huiusmodi animalia formam, quæ est principium motus, per sensum accipiunt, non tamen per se ipsa præstinent sibi finem sua 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 se ipsa, etiam habitu respectu ad finem quem sibi præstinent. Quod quidem non finis per rationem, & intellectum cuius est cognoscere proportionem finis, & eius quod est ad finem: & unum ordinare in alterum. Vnde perfectior modus viuendi est eorum, quæ habent intellectum. Hæc enim perfectius mouent se ipsa. Et huius est signum, quod in uno, & 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 vius natus, scilicet ars gubernatoria, præcipit ei, quæ inducit formam natum: & hæc præcipit illi, quæ habet executionem tantum in disponendo materiam. Sed quamvis intellectus noster ad aliqua se agat, tamen aliqua sunt ei praedita à natura, sicut sunt prima principia, circa quæ non potest aliter se habere, & ultimus finis, quem non potest non velle. Vnde licet quantum ad aliquid moueat se, tamen oportet quod quantum ad aliqua ab alio mouearit. Illud igitur, cuius suanatura est ipsum eius intelligere, & cui id, 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 I. part. Tomus I.

ARTIC. IV.

421

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

Lib. 12. me-
taph. text. 51
tom. 3.

Ad primum ergo dicendum, quod sic ut dicitur in 9. Metaphys. duplex est actio. Vna quæ transit in exteriorem materiam, ut calcificare & fecare. Alia, quæ manet in agente, ut intelligere, sentire & velle. Quarum hæc est differentia. Quia prima actio non est perfectio agentis quod mouet, sed ipsum 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, ut 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 vivere. Et propter hoc sic viuit, quod non habet vivendi principium.

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

ARTICVLVS IV.

Vtrum omnia sint vita in Deo.

AD quartum sic proceditur. Videatur 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.

114.
4. cont. c. 12.
fin. Et veritas
9. 4. art. 8.

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

Lib. de ver.
re. g. cap. 29.
circum med.
tom. 2.

Nn falsum,

ARTIC. IV.

QVÆST. XVIII.

422 falsum, cum in seipsis sint 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 sicut. Si ergo omnia sunt vita in Deo, in quantum sunt scita ab ipso, videtur, quod etiam mala, & quæ nunquam sunt, sunt vita in Deo, in quantum sunt scita ab eo. Quod videtur inconveniens.

Sed contra est quod dicitur Ioann. i. 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. Vnde quicquid est in Deo ut intellectum, est ipsum viuere, vel vita eius. Vnde cum omnia quæ facta sunt à Deo, sunt in ipso ut intellecta, sequitur quod omnia in ipso sunt ipsa vita diuina.

Ad primum ergo dicendum, quod creaturae in Deo esse dicuntur dupliciter. Un modo in quantum continentur, & conservant virtute diuina, sicut dicimus ea esse in nobis, quæ sunt in nostra potestate. Et sic creature 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. Vnde res 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. Vnde & 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, ut pote 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 nobilis esse habet in mente artificis, quam in materia: sed tamen verius dicuntur domus, quæ est in materia, quam quæ est in mente: quia haec est domus in actu, illa autem domus in potentia.

Ad quartum dicendum, quod licet materia sint in Dei scientia, in quantum sub Dei scientia comprehenduntur, non tamen sunt in Deo sicut creata à Deo, vel consueta ab ipso: neque sicut habent rationem in Deo. Cognoscuntur enim à Deo per rationes bonorum. Vnde non potest dici, quod mala sunt 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, que non consistunt in operatione, differuerit laus sine prima operatione nempe intellectione, & de ipsis, quæ ad eam spectare videntur, à q. 14. usque ad 17. extra rem omnino esse viderit, hic questionem institutre de vita Dei, cum disputatur sit in sequenti de operatione voluntatis. Vita enim si sumatur pro principio substantiali operationis vitalis, non debet hoc loco numerari: si vero vlpetur pro ipsam operatione vita, cum non distinguatur in Deo ab intellectione, & appetitione, frustra de illa tanquam de distincta Dei perfectione, agere videatur in hac questione.

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

ment

QVÆST. XIX.

*Ex modo in-
telligendi
proumum
gradus vi.
de tribus
De S.Thom.*

uent, cætera vero potius mouentur; & quæ per-
fectius viuentia se mouent, perfectius viuunt;
nam, que se agunt per formam apprehensam,
qua sicut sentientia, perfectius se mouent, & vi-
uent, quam non sentientia, que solum per for-
mam sibi inditam à natura, se mouent. Deinde
qua perfectiori sensu predita sunt, & ideo perfe-
ctius se agunt viuamiantia, quæ sentiunt distan-
tia, & ad illa se mouent, quæ sunt perfecta ani-
malia, perfectius etiam viuunt, quam ea, quæ per-
tris, & conchis affixi solum motu dilationis &
conficitiois se mouent, quia solum præsentia, &
coniuicta sentiunt. Demum, que se mouent ad fi-
nem apprehensum cum debito ordine mediorum
qualis est creatura rationalis, perfectius viuunt,
quam alia animalia, quæ quanquam in distantia se
impellant, non feruant proportionem mediorum
ad finem; ergo constat creaturam rationalem per-
fectius viuere, quia perfectius se mouet; ex perfe-
ctiori enim modo se mouendi perfectior vita
optime colligitur. Sed quia creatus intellectus in
quibusdam à se moueri, & determinari videtur:
nam ex principiis antea notis ab intrinseco ad con-
clusiones procedit, ad ipsa vero principia deter-
minatur initia entis naturalis ab aliquo extrinseco
principio, ut 1.2. quæst. 9. a.4. dicitur sumus, ideo
sumus gradus vita ei conuenire nequit. Deus
autem, que sua est excellencia, & exaltatio, cum à
nullo extrinseco principio moueri possit, aut de-
terminari, sed omnem intellectu rationem à se habeat,
perfectissimo modo yitam habet.

*S.Thom.
intellec-
tu, que
ratio ad
equationem
principiorum
determina-
tur, & ita
ad intrin-
seco.*

Cum dicit S. Th. intellectum creatum ad prima
principia determinari ab exteriori principio, non
ita intelligit, ut ad illa cognoscenda non concur-
rat, nec aliquid efficiat, sed quia non est, unde ex fe-
tione, quæ potius ad hoc cogitandum quam illud determina-
tur, & ideo ab alio extrinseco determinatur, in quo
videtur assimilari non viuentibus, ac proinde sum-
mum gradum vitæ non participat. Hunc vero mo-
dum 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 perfe-
ctissimo modo intelligendi: quo circa non prepo-
ster, sed ordinate post tractatum de intellectione,
& scientia Dei de vita illius disputauit. Quæ vero
in tota quæstione tractat, facilita sunt, nec maiori
indigent discussione, prater id, de quo in 4. artic.
agit, nempe, quomodo res omnes in Deo dicun-
tur, & hoc tam satis, superque à nobis di-
cendum est disp. 70. Cum vero Deo vitam tribuimus,
sicut alias perfections, quas in creaturis vide-
mus, intelligimus secundum analogiam ratio-
nem, ut disp. 22, in yniuersum docuimus.

QVÆSTIO XIX.

De voluntate Dei.

In duodecim articulos diuisa.

Post considerationem corum, quæ
ad diuinam scientiam pertinent, considerandum est de his, quæ per-
tinent ad voluntatem diuinam, ut sit prima
consideratio de ipsa dei voluntate, Secunda de his, quæ ad voluntatem ablo-
lute pertinent. Tertia de his quæ ad in-
tellectum in ordine ad voluntatem per-
tinent.

Vasquez in 1. part. Tomus I.

ARTIC. I.

423

Circa ipsam autem voluntatem quæ-
runtur duodecim.

Seruato debito naturæ ordine, agit iam S. Tho.
de voluntate Dei, & de secunda operatione im-
manente iphius, atque de reliquis affectibus, qui
ipsam veluti virtutis consequuntur: in hac q. 19. de
voluntate in yniuersum, q. 20. de amore, quæst. 21.
de iustitia, & misericordia, in qua dealijs quoque
affectionib[us] obiter tractatur. D'inceps vero à q. 22.
de vitaque operatione intellectus, & voluntatis
sumi differit, de prudenter nimis, prædesti-
natione, & libro vite, ac beatitudine Dei, ut ibi-
dem videbimus.

ARTICULVS I.

Vtrum in Deo sit voluntas.

Ad primum sic proceditur. Vide-
tur, quod in Deo non sit volun-
tas. Obiectum enim voluntatis
est finis & bonum; sed Dei non est assigna-
re aliquem finem: ergo voluntas non est
in Deo.

2. Præterea, Voluntas est appetitus qui-
dam. Appetitus autem, cum sit rei non ha-
bitus, 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,
vt probatur 8. Physic. Ergo in Deo non est
voluntas.

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

Respondeo dicendum, in Deo volunt-
atem esse, sicut & in eo est intellectus.
Voluntas enim intellectum cosequitur.
Sicut enim res naturalis habet esse in actu
per suam formam, ita intellectus intelli-
gens actu per suam formam intelligibilem.
Quilibet autem res ad suam formam
naturaliem, 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 habitu-
do ad bonum in rebus parentibus cognitione
vocatur appetitus naturalis. Vnde
& natura intellectus ad bonum appre-
hensum per formam intelligibilem simili-
lem habitudinem habet, ut scilicet cum
habet ipsum quiescat in illo, cum vero
non habet, quærit ipsum; & utrumque
pertinet ad voluntatem. Vnde in quolibet
habente intellectum est voluntas, sicut
in quilibet habente sensum est appetitus
animalis. Et sic sporter 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

*Dispositio
de voluntate
S. Thomas.*

*1.3.
3. q. 18. art. 1.
cor. Et 1. d. 4.
art. 1. c. 1.
contra 72. q.
73. §. 2. &
lib. 4. cap. 19.
Et verit. q.
23. art. 1. Et
epuf. 3. c. 32.
c. 35.*

*Lib. 3. de
anim. ix. 54.
Lib. 8. Physic.
tex. 49. 10. 20.*

N n 2 nihil

9.6. art. 3. nihil aliud à Deo sit finis Dei, tamen ipse
mecum est finis respectu omnium, quæ ab eo
fiunt, & hoc per suam essentiam, cum per
suam essentiam sit bonus, ut supra ostendit
est. Finis enim habet rationem boni.

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

In corpore. 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. Vnde 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.i. secundum consilium voluntatis sua: in ea
omnes conuenient non solum Catholicis, sed et
iam haereticis, n*on* que enim illus haec tenus de eum si-
ne intellectu, & voluntate esse affirmavit. Probat
vero S. Thom. hactenatione, sicut res naturalis est
per suam formam naturalem, ita intellectus sit in-
telligens per suam formam intelligibilem, quelli-
bataeum res naturalis ad suam formam hanc ha-
ber inclinationem, ut quando eam non habet, ap-
petat illam; quando vero habet, quiescat in illa,
quæ duo ad voluntatem, seu appetitum naturalem
pertinent: ergo cum deus sit intelligens, efficitur,
eum ratione forma intelligibilis habere etiam ap-
petitum elicitem, qui voluntati tribuitur.

Dubitatio circa rationem articuli.

Dicitur ad
ratio ex
Caepian.

Circa rationem prædictam dubitationem proponit Caetanus, quoniam ex appetitu naturali rerum ad suam formam, quando illa carent, non recte inferunt appetitus elicitus in natura intelligenti, aut sentienti ad formam intelligibilem, aut sensibilem; solum enim videtur sequi, in natura cognoscente esse appetitum naturale, & in natum, non elicium ad habendam formam intelligibilem, aut cognoscibilem, quando eam non habet, ut per illam intelligatur, aut cognoscatur: hinc autem non sequitur, in natura intelligenti esse voluntatem, quia et principium appetitus eliciti: videtur enim S. Thomas.

Quatuor differentia inter apperitum naturalem & animalem. Ut satisfaciat Caieranus hinc dubitationem, notat primum septem esse differentias inter apperitum naturalem, & animalem, ex quibus quatuor tantum breviter referimus, quae ad huius dibijexplanationem conducere videantur. Prima est, apperitus naturalis inest omnibus rebus, animalibus autem solum est in cognoscentibus. Secunda,

appetitus naturalis sequitur naturam quam cumque animalis vero cognitionem. Tertia, naturalis non est actus elicitus, sed propositio quaedam rei ad recipiendum suam perfectionem, quam dicitur appetitus, quoniam id ea caret, ut latius dicemus i.e. quodlibet s. animalis autem appetitus est actus eliciti facultatis appetitivae. Quarta distinctione, appetitus naturalis est particularis inclinationis, quam participat quelibet pars complicit at suam pecuniam perfectionem: animalis vero est universalis appetitus, qui tendit ad bonum conueniens toti, sive ratione huius partis, sive illius: atque ideo naturalis appetitus dicitur singulis partibus ad singulas perfectiones eorum: at animalis virus est desiderans toti quamlibet eius perfectionem.

Dicimur notat Calet. omnem naturam cognoscentem esse in actu per formam cognoscibilem, ut talis est, hoc est, ut representans est, ratione cuius res ipsa intellectu dictum quoque forma cognoscibilis. Respondet ergo ad dubitationem, ratione S. Thom. recte probatur conclusio nostra: nam si ea colliguntur appetitus ad formam intelligentem ut intelligens est, probatur etiam appetitus ad ipsam rem intellectam, ut intellectu esthinc autem appetitus est elonus, non naturalis. quia naturalis est ad formam, quae est naturalis perfectio ipsius rerum, non ad rem apprehensam.

Refellit.

Venit hæc solutio plane non satisficit, cum
quia non ita certum est, rem apprehensam dici
formam intelligibilem, cum etiam, licet id conce-
deremus Casitan, ea ratione solum probatur in
natura intelligentiæ, ut intelligens est, esse appeti-
tum ad formam intelligibilem, etiam si rem ipsam
ut obiectum intellectus inclusas esset inquam,
inclinacionem, & appetitum ad intelligendum
rem ipsam, ut appetitus rationalis, qui est elicitus,
& quem tantum contendimus probare, certe non
est ad intelligendum tantum, sed ad rem intelle-
ctam, quatenus bonum est, non ut ipsam solum
intelligamus, sed etiam ut eam habeamus, & tan-
quam bonum nostrum consequamur.

Ego quidem existimo, Doctorem Angelicum
eratione voluisse, non tam conclusionem de-
monstrare, quam debita quadam proportione ex-
plicare appetitum rationalem in natura intelli-
gente ex naturali appetitu rebus naturabus: ut
quemadmodum appetitus naturalis, qui in omni-
bus rebus naturalem formam configuratur, est
propensio quedam ad perfectionem, & bonum
naturale, si etiam rationalis appetitus, qui sequi-
tur cognitionem, sit propensio quedam, & incli-
natio ad id, quod indicatur, & cognoscitur vibo-
num. Ideo enim rationalis, aut animalis appetitus
dicitur, qui sequitur perfectionem in apprehen-
sione positam, sicut naturalis appetitus est ad for-
mans, qua dat esse rei naturale.

Atque indecirco in natura cognoscente virus sufficit appetitus; quia quamvis sint plures perfectio-
nes totius secundum varias ipsius partes, et ta-
men una facultas, qua omnia indicat, an bona
sint, vel mala, cuius iudicium cum sequatur appe-
titus animalis, aut rationalis, vniuersitatem etiam erit
servire a roti compoſito: naturalis vero multiplex
est diuisus per singulas partes, & ad singulas
perfectiones, qua hic appetitus est ad formam
naturalem, quatenus dat esse, & perfectionem na-
turalem, quae cum multiplex sit, multiplex etiam
appetitus

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

¹⁷ Quod si ratione deberemus probare id, quod non solum est, scilicet Deo conuenire voluntatem, & appetitum elicitorum, melius ex appetitu rationali creaturarum probaretur: nam hinc Deo tribuimus perfectionem creature intelligentis, quæ est scire, & intelligere, seclusis aliquibus imperfectionibus, quas in creatura habet; sic etiam & appetitum rationale, qui sequitur propositionem per iudicium, & intellectum, tribuere, & per omnem modum seruata proportione, sine imperfectione tamen, de Deo, atque de creatura rationali philosophari debemus.

Hic notandum era, 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 fatis explicatum est supra disp. 76.c.2, & disp. 77.cap.4.

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

ARTICVLVS II.

Virum Deus velit alia à se.

¹¹⁶ **A**D secundum sic proceditur. Videatur, 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, sufficit appetibile appetitum, ut dicitur in 3. de Anima. Si igitur Deus velit aliquid aliud à se, mouebitur eius voluntas ab aliquo: quod est impossibile.

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

4. Præterea, Actus voluntatis multiplicatur secundum voluntatem. Si igitur Deus velit, & 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.Theff.4. Hoc est voluntas Dei sanctificatio vestra.

Vasquez in 1.part. Tomus I.

Respondeo dicendum, quod Deus non solum vult, sed etiam alia à se. Quod appareat à simili prius introducto. Res enim naturalis non solum habet naturalem inclinationem respectu proprij boni, ut acquirat ipsum cum non habet, vel ut quiescat in illo cum habet, sed etiam, ut 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: ut 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, ut bonum suum alijs per similitudinem comnicet, secundum quod possibile est. Sic igitur vult, & se est, & alia, sed se ut finem, alia vero, ut ad finem: in quantum concedet 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, ut 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.

213.art.4.

Ad secundum dicendum, quod in his, quæ volumus propter finem, tota ratio mouendi est finis: & hoc est quod mouet voluntatem. Et hoc maxime appetit in his, quæ volumus tantum propter finem. Qui enim vult sumere potionem amaram, nihil in ea vulneris sanitatem: & hoc solum est quod mouet eius voluntatem. Secus autem est in eo, qui sumit potionem dulcem, quam nos solum propter sanitatem, sed etiam propter se aliquis velle potest. Vnde cum Deus alia à se non vult, nisi propter finem, qui est sua bonitas, ut dictum est, non sequitur quod aliud 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.

Art. præced.

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

Nº 3 quod

quod essentiam diuinam cognoscit: tamen in ea cognoscit alia.

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

Explicatio Articuli.

Conclusio est affirmans, & sine controversia apud omnes, etiam hereticos, probatur ex illo ad Thessal. 4. *Hec est voluntas Dei sanctificatio regula. P. 1. i. 3. Omnia quecumque voluntas, fecit. Confirmat deinde S. Th. hic, & i. contra gent. cap. 75. ex analogia entis naturalis; nam sicut quæcumque res naturali appetitu non tantum suam perfectionem desiderat, sed alij etiam eam communicare appetit: eodem modo natura rationalis appetitu rationali desiderat suam bonitatem alij communicare: ergo, cum in Deo sit voluntas rationalis, efficitur, ipsum velle se alij communica-re, quatenus possibile est, & ita velle alia a se.*

Cæterum particulam illam, *Secundum quod possibile est, quam posuit S. Th. discipuli eius varie expoununt: Caiet. in hoc art. & Ferrariens. cap. illo 75. S. 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 in finia q. 25. art. 5. ad 1. hic sensus, quem Caiet. tribuit verbis S. Th. ineptus est: sicut enim est, inutile quædam repetitio, ac si aliquis diceret. Seguitur Deum velle se alij communicare, quatenus possibile est potentia sua ordinata, hoc est, quatum ipse vult.*

Verba S. Tho. explicantur. Placet ergo secunda expositio, quam afferit Ferrariens. vi illud, *Secundum quod possibile est, intelligatur per similitudinem participatam, & limitatam sua bonitatis: nam quomodo Deus intra se infinito modo seipsum communicet in unitate naturæ, exteriorum tamen non potest seipsum sic communicare, sed secundum limitationem quandam. Quare cum ait S. Th. Deum velle alia a se, quia vult seipsum communicare, Secundum quod possibile est, intelligit eo modo finito, quo exterior potest se communicare, non infinito, qui non est possibilis, nisi interna communicatione.*

A R T I C U L V S III.

Vtrum quicquid Deus vult, ex necessitate vult.

Ad tertium sic proceditur. Videatur, quod quicquid Deus vult, ex necessitate velit. Omne enim eternum est necessarium: sed quicquid Deus vult, ab eterno vult; alias voluntas eius esset mutabilis. Ergo quicquid vult, ex necessitate vult.

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

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

A R T I C. III.

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 corum quæ vult, possibile est etiam eum non velle illud, & possibile est eum velle illud, quod non vult. Ergo voluntas diuina est contingens ad utrumlibet: & sic imperfecta: quia omne contingens est imperfectum, & mutabile.

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

6. Præterea, Quicquid Deus scit, ex necessitate fecit: 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 suæ. 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. Necesarium 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 prædicari, sicut hoc est necessarium, numerum esse parum, vel imparem. Sic autem non est necesse Socratem federe. Vnde non est necessarium absolute, sed potest dici necessarium ex suppositione. Supposito enim quod sedeat necesse est cum sedere dum sedet. Circa diuina igitur voluntas hoc considerandum est, quod aliquid Deum velle est necessarium absolute, non tamen hoc est verum de omnibus, quæ vult. Voluntas enim diuina 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 a se Deus vult in quantum

117
I. d. 43. q. 2.
persolutum, &
d. 47. art. 1.
Et 1. cont. c.
80. q. 1. 82. 83
C. 89. fin.
Et lib. 2. o. 25
C. 27. fin. Et
lib. 3. cap. 97.
Et Verit. q.
23. art. 4. Et
p. 3. q. 3. a. 15.

tum ordinantur ad suam bonitatem, ut in finem. Ea autem, quæ sunt ad finem, non ex necessitate voluntus volentes finem, nisi sint talia, sine quibus finis esse non potest. Sicut voluntus cibum, volentes conservacionem vite; & nauem, volentes transfretare. Non sic autem ex necessitate voluntus ea, sine quibus finis esse potest, sicut equum ad ambulandum: quia sine hoc postulamus 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 vult, non potest non velle: quia non potest voluntas eius mutari.

Ad primum ergo dicendum, quod ex hoc quod Deus vult ab aeterno quicquid vult, non sequitur quod necesse est cum 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 in naturale, aut contra naturam, sed est voluntarium.

Ad quartum dicendum, quod aliquando aliqua causa necessaria habet non necessarium habitudinem ad aliquem effectum: quod est propter defectum effectus, & non propter defectum causæ. Sicut virtus Solis habet non necessarium habitudinem ad aliquid eorum, quæ contingenter hic eveniunt, non propter defectum virtutis solaris, sed propter defectum effectus non necessario ex causa prouenientis. 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 rale, vt 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 necessitatibus habet, determinat seipsum ad voluntum, 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 volitam: quod ideo est, quia scientia habetur de rebus secundum quod sunt in scientiæ, voluntas autem comparatur ad res secundum quod sunt in seipsi. Quia igitur omnia alia habent necessarium esse secundum quod sunt in Deo, non autem secundum quod sunt in seipsi, habent necessitatem absolutam, ita quod sint per seipsa necessaria. Propter hoc Deus quæcumque scit, ex necessitate scit: non autem quæcumque vult, ex necessitate vult.

Notiones circa articulum.

Conclusio est. Voluntas Dei necessario diligere suam bonitatem, cetera autem, quæ propter suam bonitatem diligere, libere vult. Ratio vero S. Thom. talis est, quanvis voluntas Dei ad suam ipsius bonitatem, quam habet pro fine, necessario referatur, tamen relata ad creaturem non potest in ipsas necessario ferri. Nam creaturem recipit tanquam medium ad finem: media autem nisi habeant necessarium ordinem ad finem, ut pote sine quibus finis esse non possit, non diliguntur necessario, sed libere, etiam supposita voluntate finis: creature autem non habent ita necessarium ordinem ad Deum, ut sine illis bonitas Dei constiere nequeat, ergo Deus non vult eas necessario: non inquam, nec statio necessitate ab soluta, & nulla facta suppositione, ut facta suppositione, quod ipsas velit, necessario tendit in ipsas ea necessitate, quia omnes, quod est, quando est, necesse est esse: quanvis alioqui etiam voluntate suam bonitatem non necessario velle debeat creaturem.

Circa hanc rationem primo notat Caietan. ea *Prima notat* solum probari, voluntatem Dei ad suam ipsius *in Caiet.* bonitatem necessario moueri quoad specificatio- *circa illam.* nem, non quoad exercitum: 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 specificacionem: ergo & bonitas diuina solum diligetur à voluntate Dei necessario, quoad specificacionem. Et ideo assertit Caiet. de industria in titulo art. positum esse, *Vtrum quicquid Deus vult, ex necessitate velit;* supponendo scilicet exercitum actus voluntatis circa suam obiectam: quæritur itaque, inquit ille, de ordine actus voluntatis ad obiecta volita, non de ordine ipsius invenit voluntatis ad obiecta: sic autem solum superest necessitas quoad specificacionem: merito igitur bonitas respectu voluntaris ipsius comparatur beatitudini in *vniuersum* relata ad voluntatem, ut ea comparatione explicetur necessitas specificationis, quæ scilicet superesse videbatur. Cum Caietano fuit Ferrariensis. 1. con- *Ferrari.* Refutatur *tra gen. a. 81.*

Ego tamen censeo, S. Thomam eriam inquirere, & respondere de necessitate quoad exercitum: ita enim docet, voluntatem Dei libere velle creaturem, ut eas velit necessario ex suppositione, quod eas vult, ea necessitate, quia omnes, quod est, quando est, necessario est: absolute tamen non necessario diligere: quibus verbis plane intelligit, necessitatem quoad exercitum, qua voluntas di-

S.Thom.

22

Creaturas de
facto exis-
tentia
necessario
vult Deus
ex suppositio-
ne.

S.Thom.

23

Caietan.
obitellio.
S.Thomas.

Ferrari.

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

Secundo cum S. Thom. dicit, Deum necessario velle creaturas ex suppositione, obseruandum est, quid intelligat verbo illo, Ex suppositione. Thomista 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 vagetas, aut alias creaturas necessarios, non autem has, quas de facto diligit. Hoc tamen interpretatio mihi non placet, quia S. Thom. non loquitur de creaturis vagas, sed speciarum deijs, quæ de facto creatæ sunt, easque afferit diligere a Deo necessario ex suppositione. Licit autem diligendo se tanquam finem consequendum, necessario sequatur eum diligere aliquas creaturas, quibus se velit proponere, vt finem consequendum: tamen non necessario debentes haec, quæ de facto productæ sunt. De his vero inquit S. Doctor necessario ex suppositione diligere a Deo; explicat autem se loqui de ea necessitate, quia id, quod est, quando est, necessario dicunt 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 haec necessitas ex suppositione talis sit, vt iam voluntas Dei mutari non possit, vel celsare ab eo, quod semel ab æterno decreuit, cum tamen nos à nostra voluntate celsare 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 Caietanus contra id, quod S. Thom. in hoc articulo docet, nempe nihil perfectionis accrescere bonitatem Dei ex eo, quod ipse etiam diligit alia: videtur enim contrarium docuisse. I. contra gent. cap. 76, ratione secunda, vbi 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 propter ipsum, ergo quod creaturæ diliguntur propter Deum, ad virtutem, & perfectionem ipsius pertinet. Respondet idem Caietanus, hoc quodammodo pertinere ad perfectionem Dei, non secundum intentionem, vt inquit ille, sed secundum extensionem, hoc est, vt exponit Ferrariens. cap. illo 76. secundum extrinsecam perfectionem, non secundum intrinsecam: quod enim finis in se, & propter se, & alia propter ipsum diligantur, non est aliqua ipsi perfectione intrinsecæ; extrinsecæ tamen quodammodo dicitur perfectio in ratione finis, hæc autem perfectio prius est creaturarum, quæ propter Deum voluntur, quam ipsius Dei.

CAP V T. I.

DISP V T A T I O LXXIX.

An Deus necessario vult omnia,
qua vult.

Opinio Alexandri, S. Thoma, & Bonaventura. cap. 1.
Voluntatem Dei necessario ferri in res possibiles, liberetamen in res futuras probabilitus est. cap. 2.
Notationes ad elucidationem doctrine superioris. cap. 3.

CAP V T. I.

Opinio Alex. and. S. Thoma, & Bonaventura.

Hac vñta disputatione breuiter complectaruntur, que Doctor Angelicus duobus articulis præcedentibus tradidit, in questione vero proposita certum est, & absque controversetia inter Doctores, Deum diligere suam bonitatem, non libere, sed necessario; id quod non solum debet intelligi de necessitate specificationis, sed etiam exercitij vero S. Tho. artic. 3, loquatur solum de necessitate specificationis, ibidem notatum est. Omilla autem ratione illius, quæ vt ibidem diximus, vix aliud probat, quam necessitatem quod specificationem, hac ratione alijs vñtuntur: cum Deus sit purus actus, debet semper acta seipsum diligere, & non quandoque diligere, quandoque non diligere. Verumtamen oportet rem hac efficaciam demonstrare, nam etiam si Deus sit purus actus, nihilominus libere vult creaturæ 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 sue bonitatis ei non competit libertas, quam respectu creaturarum.

Id vero bifariam demonstratur: primum quoniam in Dei bonitate relinet omnis ratio bonitatis, vt neque in Deo, nec in exercitio diligendi ipsum, possit apparere ratio mali, sicut igitur haec ratione Beati videntes Deum ipsum diligunt necessario, vt videbimus 12. q. 5. art. 4. sic etiam Deus Probat seipsum diligere necessario. Deinde, si Deus seipsum secundum ab æterno non dilexit, debuisse esse aliquid in ipso mutatio, hoc est, aliter in se esse debuisse, quam nunc est, nunc enim seipsum diligere; vel si Deus nunc non diligit se, & potius ab æterno diligere, eodem modo debuit esse in ipso aliqua mutatione, vt ab æterno diligenter seipsum: intelligi enim non potest idem Deus eodem modo perlevarans seipsum diligere, & non diligere: manens enim idem, eodem modo secum comparatur; sed in Deo non potest esse aliqua mutatione, ergo aut necessario se non diligit, aut necessario se diligere, 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, vt Deus dicatur eas diligere, quas si non dilexisset, non essent eodem modo, nec eodem modo cum voluntate dei compararentur, vt insit in hac disput. c. leg. explicabitur. Sed vt posset seipsum non diligere, quem actu diligere, vel contra, vt posset se diligere, quem non diligere, non sufficeret aliqua mutatione in alijs rebus, sed in ipsorum deo deberet esse; et enim necessaria mutatione aut in re volita, aut in ipso volente; cum igitur Deus in dilectione suis res volita, & ipse volens, in ipso deberet esse mutationem.