



**R. Patris, Francisci Svarez, E Societate Iesv,  
Metaphysicarvm Disputationvm, In Qvibvs Et Vniversa  
Natvralis Theologia Ordinate Traditvr, Et Qvæstiones Ad  
omnes duodecim Aristotelis Libros ...**

**Suárez, Francisco**

**Mogvntiæ ; [Coloniæ Agrippinæ], 1630**

16 Quid de diuina voluntate, eiusq[ue] virtutibus.

---

[urn:nbn:de:hbz:466:1-94179](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hbz:466:1-94179)



Quid Plato  
& alii Philo-  
sophi.

omnia distinctissime capere potest: alioqui nec omnes species rerum possibilem comprehendere posset Deus. Denique alios Philosophos veritatem hanc assecutos fuisse constat ex Platone lib. 10. de Legib. & ex Algazele contra Avicennam, ut refert Averroes dicta disp. 12. Destructori, & ex alijs, quæ tractat Eub. lib. 6. de Peren. Philosophia.

## SECTIO XVI.

### Quid possit ratione naturali demonstrari de divina voluntate.

I.



E divina voluntate idem fere iudicium est, quod de divina scientia, & ideo illi fere applicanda sunt, quæ in præcedente sectione sunt dicta & pauca addenda quæ voluntatis sunt propria.

#### Esse in Deo voluntatem.

II.

Primo igitur dicendum est, ratione naturali demonstrari esse in Deo propriam & formalem voluntatem. Omitto testimonia, quibus constat hoc etiam esse de fide, quia & yulgaria sunt, & non pertinent ad præsens institutum. Probatur ergo primo à priori, quia demonstratum est Deum esse vivens intellectualem perfectissimum, sed de ratione huiusmodi vivens est, ut habeat non solum vim intelligendi, sed etiam appetendi vitaliter: ergo est in Deo huiusmodi vis appetitiva spiritualis, & vitalis: hæc autem appellatur voluntas proprie ac formaliter. Minor propositio demonstratur in Philosophia, quia ad omnem formam consequitur appetitus illi proportionatus: ad formam scilicet naturalem appetitus naturalis, & ad formam apprehensam appetitus vitalis, ad sensitiivam sensitiivus, & intellectivam, rationalis seu intellectualis. Secundo principaliter potest à posteriori probari ex effectibus, primo, quia hic appetitus reperitur in creaturis perfectissimis, quæ sunt ad imaginem Dei & ad magnam perfectionem earum spectat, & formaliter nullam includit imperfectionem: nam quod motus huius appetitus in his creaturis sit accidens, aut quod sit per efficientiam intrinsecam, vel informationem & quod similes imperfectiones habeat, non est de ratione voluntatis ut sic abstracta à voluntate participata & per essentiam, sed consequitur ex eo, quod talis voluntas participata est, & imperfecta.

#### De appetitu innato.

III.

In Deo est  
naturalis  
necessarius  
que appeti-  
tum.

Dubians  
ratio.

Sed quæret aliquis, an in Deo sit appetitus naturalis, non sumendo naturale pro necessario, ut scilicet à libero distinguitur: nam hoc modo certissimum est esse in Deo naturalem appetitum, saltem quoad amorem sui, sed sumendo naturale, ut distinguitur ab elicitum, & dicitur pondus naturæ, seu appetitus innatus, de quo nonnulla attigimus supra disputatione in sectione ultima. Videtur autem non posse huiusmodi appetitus tribui Deo, tum quia talis modus appetendi videtur imperfectus: quia ut talis est, non includit vitam: unde communis est rebus inanimatis, & in creatis viventibus non videtur reperiri, nisi quatenus potest appetitus in eis antecedit vitalem appetitionem: in Deo autem neque est aliquid imperfectum, aut non vitale, neque est facultas appetitiva, quæ antecedit vitalem motum appetendi, ut infra dicam. Secundo, quia appetitus naturalis videtur proprius earum rerum, quæ per se ipsas non habent consummatam omnem perfectionem suam: nam si haberent, nil esset quod appeterent. Unde communiter dici solet, hunc appetitum nil aliud esse præter capacitatem naturalem, Deus autem per se ipsum ha-

bet consummatam omnem perfectionem suam, nec vere habet capacitatem, sed actualitatem omnis perfectionis. Quod si quis dicat, habere Deum naturalem appetitum, non ad propria commoda, sed aliorum, contra hoc est tertio, quia sequitur, vel Deum necessario se alijs communicare, vel appetitum Dei naturalem non expleri: utrumque autem est inconueniens.

Nihilominus negandum non est esse in Deo appetitum naturalem: est quidem hic appetitus metaphoricè sic dictus: id tamen quod per eam Metaphoram significatur dicimus vere in Deum convenire, quia nihil aliud est, quam naturalis inclinatio, vel determinatio uniuscuiusque rei ad propriam perfectionem vel actionem. Non est autem de ratione huius appetitus, quod sit per modum desiderij boni non possessi, sed etiam esse potest per modum amoris, & quietis in perfectione habita. Sic enim materia non solum appetit, quasi desiderando formam, quam non habet, sed etiam quietem, & quasi delectabiliter possidendo quam habet: & visio creata beatifica, aut lumen gloriæ naturali pondere fertur in Deum, quamvis ab eo nunquam separatur. Neque etiam est de ratione huius appetitus, ut tendat in rem distinctam ab appetente, seu (quod idem est) ut terminus, seu quasi obiectum, & subiectum eius in re distinguatur: nam potest esse appetitus, quasi refluxus eiusdem rei ad seipsam. Nam si in vitali amore propriissime hoc reperitur, cur per Metaphoram non transferetur idem ad naturalem appetitum? Item inductione id constat: nam vnaquæque res dicitur naturaliter appetere suum esse, vel suam actualem entitatem, quæ non est aliud quam ipsa: dicitur etiam vnaquæque res appetere suam perfectionem, non tantum eam, quæ sibi superaddi potest, sed etiam eam, quam in sua entitate intime includit: imo tanto magis illam, quanto magis est idem sibi: nam si vnicuique amabile est bonum proprium, ceteris paribus illud erit magis amabile, quod magis fuerit proprium.

Ex his ergo aperte concluditur esse in Deo appetitum naturalem etiam ad intrinsecam bonam, quam se ipso possidet: quamvis illa bona necessario habeat, & ab ipso non distinguantur: neque in se sit, nil minus excellentissimum bonum. Quia, si aliter naturaliter appetunt se ipsas, & suam perfectionem sine distinctione, aut carentia, cur non etiam Deus? Item per hanc Metaphoram appetitus naturalis nihil aliud significatur, quam quod vnaquæque res ita est quæta, & quasi contenta suo esse & perfectione, sicut solet appetitus vitæ quiescere in bono adepto, & quod habeat quasi intrinsecum vitæ cum sua perfectione, ratione cuius illam tuetur, ac defendit, si necesse sit: hoc autem totum in Deum propriissime convenit, etiam si præcise consideretur absque amore vitali. Adde, quod proprius vitalis amor in hoc appetitu naturali fundatur, supposita cognitione, id est, in illo naturali vinculo, quod res habet ad seipsam. Et inter alias causas, ideo vitalis amor sui maxime in Deo est necessarius, quia res est naturaliter determinata ad seipsam, & in universum amor elicitus connaturalis fundatur in aliquo appetitu naturali.

Nullum ergo imperfectionem includit hic appetitus, ob quam Deo denegandus sit. Quid enim refert, quod hic appetitus communis sit rebus inanimatis: multa enim prædicata sunt Deo & illis communia, ut esse substantiam, ens, &c. Quocirca non omnis ratio, quæ abstracte vel præcise à vitalitate imperfecta est: sed illa tantum quæ condistinguitur & opponitur vitæ, quæ vero est quasi transcendens, & intime inclusa etiam in ipsa vitæ, perfectione simpliciter dicere potest: ita vero se habet naturalis appetitus ad vitalem, & hoc modo solet distinguere: voluntas in naturam, & voluntatem ut sic.



Vnde non solum in voluntate creata, quatenus est potentia, sed etiam in ipsomet actu elicito, imbibitur naturalis appetitus: nam actus amoris, verbi gratia, Dei vt est talis entitas, naturalem propensionem habet ad Deum, & ad suum proprium esse, & ita appetit semper esse, & sic de aliis. Ergo quamuis in Deo nihil sit, quod non sit vita, imo licet nihil sit, quod non sit vitalis amor, nihilominus in eo intelligitur includi ratio appetitus naturalis, non per modum desiderii, vt recte probat secunda ratio dubitandi in principio facta, sed per modum vnionis, & quietis in propria perfectione, etiam si sit maxime necessaria, imo in ea melius & securius quiescit. Quare, cum dicitur hic appetitus fundari in capacitate naturali, si proprie sumatur capacitas pro potentia passiva, solum habet verum in appetitu imperfecto, & creato in ordine ad propriam perfectionem: si vero sumatur latius pro quacunque naturali aptitudine seu proprietate, etiam hic appetitus in Deo fundatur in naturali aptitudine, sed potius necessitate, quam habet ad suum esse, & suam perfectionem. Et ita præscindendo secundum conceptus dici solet, Deum esse capacem scientiæ, & sic etiam naturaliter scire appetit, & ad hunc modum loqui possumus de aliis attributis essentialibus. Et in personalibus id etiam facile intelligitur: cur enim non dicitur æternus Pater naturaliter appetere Filium, & e conuerso? & diuina essentia naturaliter appetit esse in tribus personis, & sic de aliis.

Et hæc quidem procedunt de appetitu innato ad internas proprietates seu perfectiones ipsiusmet Dei, de quo priores duæ rationes dubitandi procedebant, quod vero spectat ad naturalem appetitum rerum externarum, seu creaturarum, quod in tertia ratione tangebatur, dicendum est, etiam ad alias res extra se ipsum habere Deum appetitum innatū. Primo quidem ac præcipue, quia est summum bonum, bonum autem est diffusivum sui, habet ergo Deus naturalem propensionem ad suam bonitatem communicandā, & ideo communicare seipsum dicitur a Patribus & Theologis conueniens Deo quatenus bonus est, non quia illi afferat aliquam perfectionem vel commoditatem, sed quia est consentanea propensione, seu inclinationi bonitatis eius, vt tractavi cum D. Thoma 3. par. quæst. 1. art. 1. Hoc autem non potest intelligi de inclinatione elicita seu vitali: hæc enim non conuenit Deo necessario, sed libere: propensio autem boni ad se communicandum, est naturalis & necessaria, quamuis eius executionem & usum liberum regat arbitrium intellectus naturalis. Præterea omnis potentia actiua naturaliter inclinatur ad actionem suam, quia est consentanea naturæ eius: sed in Deo est potentia actiua perfectissima, ergo. Præterea in creaturis huiusmodi naturalis propensio ad benefaciendum aliis bona est, & participata à Deo: est ergo in Deo multo perfectior ac per essentiam. Adde, quod licet creaturæ nullam Deo afferant perfectionem, nihilominus sunt in eis quædam bona, quæ censentur aliquo modo ad Deum pertinere, & esse quali extrinseca bona eius, vt est gloria, cultus, honor, notitia, amor Dei, ac similia: sed hæc etiam sunt naturaliter appetibilia, & talis appetitus non est malus, sed bonus, quando ad verum & debitum honorem, seu cultum tendit: est ergo in Deo naturalis appetitus etiam ad hæc bona. Non tamē hinc sequitur, Deum necessario hæc velle absolute & simpliciter actu quasi elicito, quia illa bona non sunt ei necessaria, & potest habere rationes alias, ob quas illa nolit absolute & efficaci voluntate. Et ideo nō est etiam inconueniens, quod hic appetitus Dei ad res extra se non semper, vel omnino expleatur, vel in opus prodeat, sicut non est inconueniens, quod potentia eius actiua, non semper agat, vel non quicquid potest: nam cum hæc naturalis propensio non sit ad propriam perfectionem, sed ad perficienda alia, est maior per-

fectio Dei, quod executio eius sit libera, vt paulo post dicemus.

*Qualis voluntas in Deo sit.*

Secundo principaliter dicendum est ratione naturali constare voluntatem, quæ est in Deo, non esse per modum potentie secundum rem, sed per modum actus ultimi & puri. Hæc assertio eodem modo probanda, & declaranda est, quo in intellectu & scientia. Nam voluntas, quæ in re est potentia, habet eam rationem respectu actus, quem elicit, & recipit: non est autem in Deo potentia efficiens aut recipiens actum, quia nec est potentia illa receptiua in Deo, cum hæc repugnet puro actui: neque etiam est potentia realiter actiua, seu productiua respectu attributorum, seu actuum essentialium, quale est ipsum velle. Præterea, velle Dei non est aliud, quam eius substantia seu esse, sicut ergo ad ipsum esse non datur in Deo potentia receptiua, nec actiua, ita neque ad velle, non est ergo in ipso potentia volendi, sed volitio per essentiam.

VIII.  
In Deo est voluntas per modum actus ultimi

Atque in actu quidem necessario & essentiali, quo Deus se amat, non habet hæc assertio difficultatem vllam, sed rationem manifestam: nam omnia, quæ sunt necessaria in Deo, tam actualia sunt sicut ipsa essentia, & tam pura ab omni potentialitate: sicut ergo in essentia non est potentia ad esse prior quam esse, aut ab eo aliquo modo distincta, ita nec est potentia amandi se prior quam amor sui, ab illo aliquo modo distincta. Et hoc quidem euidenter concluditur de potentia & actu secundum rem: dubitari autem posset secundum rationem, & modum concipiendi nostrum. In hoc tamen eodem modo loquendum est, quo de intellectu & scientia locuti sumus, quod scilicet ex parte rei conceptæ non potest concipi potentia volendi in Deo, quia non potest concipi potentia agendi, vel recipiendi ad intra. Nec fingi potest, quod sit potentia ad agendum & recipiendum non secundum rem, sed secundum rationem, quia loquendo ex parte rei conceptæ, inuoluitur repugnantia in his terminis: nam agere secundum rationem, non est agere, sed fingere actionem. Ex parte autem modi concipiendi nostri concipimus in Deo aliquid ad eum modum, quo in creaturis concipimus potentiam volendi, scilicet virtutem amandi se vt sic, quam præscindimus ab actuali amore, sicut de actu primo & secundo in scientia diximus.

IX.  
In actibus necessariis essent aliis probatur.

De actibus autem liberis dubitare quis posset, quia in his clarius videtur distinguere potentiam volendi ab actuali determinatione. Sed cum ostensum sit, hos actus nihil rei addere actui necessario Dei, quod sit re ipsa elicito, & receptum in Deo, necessario efficitur, etiam ad hos actus nullam esse in Deo veram potentiam, sed usum ipsum libertatis esse in Deo per modum purissimi actus, vt iterum paulo post attingemus.

X.  
In actibus liberis probatur.

Tandem dubitare quis posset de velle, quod Theologi vocant notionale, quo Pater & Filius producunt Spiritum sanctum: nam ad illud videtur ponenda realis potentia in Deo, quam Theologi vocant potentiam spirandi. Sed hoc excedit limites Metaphysicæ, & ideo solum dicendum est, ita esse in hoc loquendum, sicut de potentia generandi supra attigimus, nam eodem modo potentia spirandi dicitur, non respectu actus volendi, sed respectu termini seu personæ productæ. Nam, quia illa est in re ipsa distincta à producente, ideo intelligitur in producente aliquid, quod sit ratio spirandi, & hoc dicitur potentia productiua per modum principii, non respectu actionis, sed respectu termini, ad quem non comparatur vt potentia receptiua, sed vt principium quo productiuum. At vero respectu actus volendi, vt sic non potest dari potentia, quia oportet esse acti-

XI.  
In actibus etiam notionalibus.



uam & receptiuam eius. Quod expresse notauit D. Thom. 1. part. quæst. 41. art. 4. ad tertium, & 2. contra Gent. 6. 10.

XII.  
Velle diu-  
inum quæ  
habent cu  
essentia v-  
niuersum.

Sed occasione huius assertionis quæri hic potest, an voluntas Dei actualis, seu ipsum velle sit substantia Dei, non solum identice reali identitate: hoc enim extra controuersiam est, nec solum omnino ex natura rei, seu absq. vlla actuali distinctione in re: nam quoad hoc etiam eadem est ratio de voluntate, & de cæteris attributis: vnde etiam longe probabilius est, hoc modo velle Dei esse substantiam Dei. Sed magis formaliter, an sit ita de essentia Dei, vt sit etiam cōstitutiuum eius, sicut diximus de scientia. Videtur enim esse dispar ratio, quia in omni re appetitus vt sic non pertinet formaliter ad esse rei, sed consequitur illud. Vnde in natura intellectuali creata principium intelligendi, vt sic primario constituit essentiam eius: velle autem est tanquam quid consequens formam apprehensam: ergo ad eundem modum intelligendum erit in Deo, scientiam formaliter ac primario constituere illam naturam in tali gradu viuētis intellectualis, voluntatem vero esse tanquam quid concomitans, quamuis propter simplicitatem sit in ipso absq. vlla distinctione. Atque hanc partem eo libenter amplectuntur aliqui Theologi, quod videatur apta ad reddendam rationē illius difficillimæ quæstionis Theologicæ, cur productio ad intra per intellectum, sit generatio, non vero productio per voluntatem, scilicet qua illius principium est natura, vt natura secundum eam formalitatem, qua in tali gradu naturæ constituitur: huius vero principium est natura, non vt natura, sed vt voluntas. Quæ ratio formaliter non pertinet ad propriam, & quasi specificam constitutionem naturæ.

XIII.

In contrarium autem est, primo communis modus loquendi Sanctorum, & Theologorum, præsertim Augustini & Diui Thomæ, qui eodem modo de voluntate, quo de scientia loquuntur, dicentes, sicut scire, ita & velle, esse ipsum esse seu essentiam Dei, vt patet apud Augustinum 15. de Trinitat. capite 7. & Diuum Thomam 1. part. quæstione 19. artic. primo ad quartum, & 2. cont. Gent. capite decimo. Secundo, quia rationes quibus supra probauimus attributa Dei esse de essentia Dei, non solum materialiter (vt sic dicam) seu identice, sed vt formaliter constituentia ipsam Dei essentiam, ille (inquam) rationes æque probant de ipso actu volendi, quia hic etiam actus dicit perfectionem simpliciter, quæ formaliter sumpta, est de essentia entis infinite perfecti. Nec sufficit eam includere eminenter aut radicaliter, quia debet includere optimo modo, vt sit optimum ens: optimus autem modus est, vt includat formaliter, & essentialiter: ergo actus volendi hoc modo est de essentia Dei. Et confirmatur, ac declaratur ex dictis de scientia: diximus enim duobus modis esse posse substantiam aliquam intellectualem. Vno modo, vt radicem intellectionis: alio modo, vt ipsam formalem intellectionem, & priorem modum diximus conuenire creatis substantiis, posteriorem increatæ. Hinc ergo argumentum conficio: nam illa natura, quæ est intellectualis, vt radix intellectionis, sicut essentialiter hoc habet, ita etiam, quod sit radix volitionis, quia per eandem indiuisibilem indifferentiam vtrumque habet, sed denominatur ab intellectione, quia illa est prior operatio: ergo illa natura, quæ actualissime est intellectualis tanquam ipsamet intellectio substantialis, æque essentialiter est volens tanquam ipsamet volitio substantialis. Patet consequentia, quia quidquid perfectionis conuenit essentialiter naturæ creatæ vt intellectuali radicaliter, conuenit altiori modo, & actualissime naturæ intellectuali per essentiam: vnde sicut illa essentialiter est radix volendi, ita hæc essentialiter est ipsa volitio. Denique ad perfectionem diuinæ naturæ pertinet, vt perfectiones sim-

pliciter, quas alix naturæ participant per quandam consecutionem, efficientiam, vel dimanationem ab essentiali ratione, ipsa præhabeat, seu formaliter includat in sua quidditatiua ratione: ergo voluntas seu velle, quod conuenit naturis inferioribus intellectualibus vt quid consequens ex scientia, vel intellectione, Deo non ita conuenit, sed vt aliquid formaliter existens de conceptu quidditatiuo Dei. Vnde, sicut supra dicebamus, intelligere diuinum esse quasi vltimum essentialia constitutum diuinæ naturæ in tali gradu, & excellentia illius gradus, ita nunc dicendum videtur illud intelligere per essentiam tale esse, vt ex vi suæ rationis essentialis sit non tantum intelligere, sed etiam velle, quamuis nos per præcios & inadæquatos conceptus illud diuidamus.

At sane hæc posteriores rationes efficaciter concludunt, actum volendi esse de essentia & quidditate diuinæ naturæ æque ac sciendi actum, neque in re posse veram differentiam excogitari. At secundum nostrum modum concipiendi est aliquid discriminis, nam ipsum scire tale est, vt absq. illo non intelligatur illa natura distincte, vt constituta in proprio gradu, & perfectione essentiali, & cum illo sufficienter intelligatur formaliter constituta in illo gradu & in excellentia eius. Velle autem non intelligitur vt sic constituens naturā: nam iam præintelligitur constituta, ipsum autem velle intelligitur vt quid consequens: vel certe intelligitur tale esse, quale existit ipsum intelligere. Propter quod dixit Diuus Thomas 1. part. quæst. 70. artic. 3. appetitum non constituere specialem gradum seu ordinem entium. Ex quo etiam fit, vt scientia ex se, & ex summa excellentia in sua ratione formali habeat formaliter constituentem ipsam essentiam Dei in propria, & quasi specifica ratione: velle autem solum habet, quod sit de essentia, vel ex generali ratione perfectionis simpliciter, vel certe, quia ipsum intelligere adeo est perfectum, vt non consequatur tantum, sed formaliter secum afferrat ipsum velle.

#### Quid sit obiectum diuinæ voluntatis.

Dico tertio, Diuinæ voluntas, quamuis primario referatur circa Deum, & quæ in Deo intrinsece sunt, non tamen in ipso solo sistit, sed secundario circa res alias extra Deum versari potest. In hac conclusionem declaramus obiectum diuinæ voluntatis, quæ etiam est lumine naturali nota. Primo quidem, quia voluntas est vniuersalis potentia sicut intellectus: licet ergo intellectus Dei non solum in ipso, sed etiam in rebus aliis versatur, quatenus alia etiam rationem obiecti intelligibilis participare aut inducere possunt ita & voluntas non solum potest velle Deum ipsum, sed etiam alia quatenus rationem obiecti diligibilis participare possunt.

Secundo speciatim probantur singula membra, nam quod Deus se amet, & consequenter, quod sit obiectum voluntatis suæ euidentissimum est. Quia in suis rebus verum est, quod Aristoteles dixit: *Amabile bonum*, vnicuique autem proprium, multo magis in Deo, cuius bonitas propria, est etiam summa, & maxime amabilis est etiam vniuersalis bonitas, non solum quia omnem bonitatem modo quodam excellentissimo in se includit, sed etiam, quia omnis alia bonitas ab illa pendet, & sine illa esse non potest. Ex quibus rationibus non solum concluditur Deum esse obiectum voluntatis suæ, sed etiam esse primarium obiectum: tum quia est maxime proprium, & proportionatum, tum etiam, quia est summe bonum, & à nullo pendens, & à quo omnia alia pendunt. An vero ratio aliqua sit etiam adæquatam, dicemus paulo inferius. Rursum non solum concludunt illæ rationes diuinam voluntatem posse amare hoc obiectum, sed etiam necessario illud amare, quod est cer-



est certissimum iuxta veram Theologiam. Quæ in primis docet, Deum se amando, producere Spiritum sanctum, qui verus Deus est, & consequenter ens simpliciter necessarium: ergo necessario produci-  
tur: ergo per amorem necessarium. Item docet, summum bonum clare visum ita voluntatem attra-  
here, ut non possit illud non amare: quod si hoc verum est in extraneis (ut ita dicam) videntibus, & non  
comprehendentibus, quid erit in ipsomet summo bono non solum se vidente, sed etiam comprehen-  
dente?

Metaphysica etiam habet sufficiens principia, quibus hoc demonstrat. Primo quia actus voluntatis, di-  
vine est ens simpliciter necessarium: nam ostensum est esse ipsum esse Dei, ergo circa aliquod obiectum  
necessario versatur: ergo maxime circa seipsum, tum quia est sibi propinquior, tum etiam quia Deus est  
primarium obiectum clare visum ita voluntatem attra-  
here, ut non possit illud non amare: quod si hoc verum est in extraneis (ut ita dicam) videntibus, & non  
comprehendentibus, quid erit in ipsomet summo bono non solum se vidente, sed etiam comprehen-  
dente?

Metaphysica etiam habet sufficiens principia, quibus hoc demonstrat. Primo quia actus voluntatis, di-  
vine est ens simpliciter necessarium: nam ostensum est esse ipsum esse Dei, ergo circa aliquod obiectum  
necessario versatur: ergo maxime circa seipsum, tum quia est sibi propinquior, tum etiam quia Deus est  
primarium obiectum clare visum ita voluntatem attra-  
here, ut non possit illud non amare: quod si hoc verum est in extraneis (ut ita dicam) videntibus, & non  
comprehendentibus, quid erit in ipsomet summo bono non solum se vidente, sed etiam comprehen-  
dente?

peratur, nisi res extra se: ergo eas vere ac proprie  
vult.

Ex quo intelligitur, ita esse sentiendum & loquen-  
dum in hac parte de voluntate, sicut de scientia, ni-  
mirum, quod sicut Deus scit creaturas non tantum  
in seipso sed etiam in seipsis: ita etiam vult creaturas  
in seipsis, ut expresse docuit D. Thomas prima par-  
te, questione decimanona, articulo tertio, ad sextum,  
& articulo sexto, ad secundum. Quod quidem est  
certissimum respectu rerum existentium in aliqua  
differentia temporis: nam illæ in se ipsis habent esse  
distinctum ab illo esse, quod habent in essentia Dei,  
& habent illud ex voluntate Dei: ergo Deus vult il-  
las ut habentes tale esse, & hoc est terminari ad illas  
in seipsis, id est, secundum proprium esse earum. An  
vero etiam voluntas Dei terminetur ad res possibi-  
les quatenus possibiles sunt in seipsis, postea attinge-  
mus. Rursus an dici etiam possit, Deus velle in seipso  
creaturas omnes, etiam quas vult aliquando existe-  
re, dicendum est in aliquo genere causæ, vel rationis  
formalis, eum loquendi modum admitti posse in vo-  
luntate, sicut in scientia, ut significavit Divus Tho-  
mas prima parte, questione decimanona, articulo  
secundo, & quinto. Nam ita Deus vult res extra se,  
ut tamen velit omnia esse propter seipsum, & pro-  
pter bonitatem suam: ita ut licet velit bonitatem crea-  
tam quanti rebus ipsis communicat, illam tamen non  
velit, nisi quatenus est participatio bonitatis suæ, &  
quatenus bonitatem suam decet se communicare.  
Hoc ergo modo dici potest Deus velle omnia in se-  
ipso, seu in bonitate sua, tanquam in fine ultimo,  
propter quem omnia vult: atque hac etiam ratio-  
ne, ut supra insinuaui, dici potest aliquo modo  
bonitas Dei adæquatam obiectum voluntatis eius,  
non ut obiectum volitum, sed ut ratio volendi. At-  
que hæc omnia clara sunt, & satis consentanea rationi  
naturali, & doctrinæ Philosophorum, præsertim A-  
ristotelis.

De libertate divina voluntatis.

Ilud vero est circa hanc partem arduum & diffici-  
le dubium, quomodo Deus velit res alias extra se,  
an scilicet necessario vel libere, & quid in hoc Philo-  
sophi senserint. Et videtur sane iuxta naturalem ra-  
tionem dicendum esse, Deum hæc velle ex neces-  
sitate. Primo, quia libertas in volendo non potest esse  
in actu, sed in potentia voluntatis: ostensum est au-  
tem in Deo non esse potentiam, sed solum actum vo-  
luntatis: ergo non potest in eo esse libertas. Maior  
patet, tum ex definitione Theologorum in superio-  
ribus declarata, liberum arbitrium esse facultatem  
voluntatis & rationis: tum etiam, quia actus est deter-  
minatus ad volendum, cum sit volitio actualis: libe-  
rum autem est, quod est indifferens ad volendum, &  
non volendum: ergo formaliter liberum non potest  
esse actus, sed potentia: actus autem solum denomi-  
nabitur liber quatenus est à potentia libera, quæ po-  
test velle & non velle.

Secundo, quia aliàs sequitur posse Deum nihil ex-  
tra se velle nihilque creare aut efficere: Consequens  
est falsum, ergo. Sequela probatur, quia non est ma-  
ior ratio de vna re quam de alia, nec de tota earum  
collectione, quam de singulis. Minor vero probatur,  
tum quia ad perfectionem Dei pertinet se commu-  
nicare: hinc enim D. Thom. probat, quod velit alia  
à se, tum etiam, quia aliàs posset Deus omnino velle  
contra suam inclinationem naturalem: hæc enim, ut  
supra diximus, est ad communicandam bonitatem  
suam, posset autem velle omnino se non communi-  
care: ergo vellet omnino contra suam inclinationem.  
Vnde confirmatur, quia Deus non potest non velle  
se perfectissime, sed perfectius vult Deus se, si non ra-  
tum sibi velit intrinseca bona, sed etiam extrinseca,  
nec solum velle se, sed etiam aliquid aliud propter se:

L 2 ergo:

XIX.

In seipsis  
vult pro-  
prio Deus  
creaturas.

XX.

Prima ra-  
tio suadens  
Deum crea-  
turas velle  
necessario.

XXI.

Secunda  
ratio.



ergo ex necessitate ita vult: ergo non omnino libere vult cetera omnia extra se.

XXII.  
Tertia.

Tertio, quia aliis sequitur, Deum contingenter vel le & operari: consequens est falsum: ergo. Sequela patet, quia contingens opponitur necessario, sicut & impossibili: quia includit posse esse, & posse non esse: liberum autem hæc includit, & opponitur necessario: si ergo Deus libere vult, etiam contingenter vult, & operatur. Consequens autem esse absurdum constat, quia contingentia includit imperfectionem: tum quia includit potentiam, tum etiam, quia videtur includere casum & euentum præter intentionem. Atque hic adiungi possent omnia, quæ de diuina immutabilitate sunt dicta: quia non potest intelligi, voluntatem diuinam determinari, nisi ei fiat aliqua realis additio.

XXIII.  
Quarta.

Quarto, quia causa indifferens, vt indifferens, nihil potest operari, nisi ab alio determinetur, sed diuina voluntas non potest ab alio determinari, ergo oportet, vt ex se sit determinata: aliis nihil posset velle, vel operari. Maior constat, quia in terminis includit repugnantiam, quod causa indifferens ex se, operetur aliquid determinate.

XXIV.  
Quinta ex  
principiis  
Aristotelis.

Tandem ita Aristotelem de diuina voluntate sensisse ex duobus eius principiis constat. Primum est Deum agere intelligendo & volendo; ex lib. 1. Metaphys. cap. 2. & lib. 12. cap. 9. & lib. 2. Physic. cap. 8. & 9. & lib. 7. Ethicor. cap. 4. Secundum est Deum agere ad extra ex necessitate naturæ: in hoc enim fundat suam positionem de mundi æternitate. Aut enim credidit mundum factum esse, aut non. Si primum, non alia ratione potuit existimare esse æternum, nisi quia naturali necessitate manat à Deo: nam si libere factus est, vnde probari potest ex æternitate factum esse? Si autem non credidit mundum factum, fiet idem argumentum de motu cœli, quem ipse non negat, nec negare potest esse factum, imo & continue fieri. Vnde 8. Physicor. capite primo sic argumentatur. Si primum mouens antea non retardabat: supponens quidem ex necessitate natura mouere: nam si esset liberum, sine impediēte potuisset solum arbitrio suo antea non mouere. Vnde cap. 6. tex. 52. ex necessitate primi motoris probat æternitatem mundi, & motus.

*Multiplici necessitate declarata diuina libertas comprobatur.*

XXV.

Nihilominus dicendum est euidenti ratione demonstrari posse, Deum velle res extra se libere, absolute, & simpliciter loquendo, & oppositam sententiam, scilicet, Deum agere extra se ex necessitate naturæ, esse errorem non solum in fide, sed etiam contra rationem naturalem. Sed quia in hac necessitate possunt esse gradus, oportet eos distinguere, & de singulis breuiter dicere. Primus est, si quis fingat Deum ita agere extra se necessitate naturæ, vt nullo modo per intellectum & voluntatem operetur, sed mera actione transiente ab illo naturaliter dimanante, sicut illuminatio manat à Sole. Et in hoc sensu neque Aristoteles, neque vllus Philosophus, qui Deum cognouerit, ei tribuit, quod ex necessitate naturæ agat: quia omnes faterentur Deum esse naturæ intellectualis, & per intellectum, & voluntatem operari. Dicit quis, etiam si Deus habeat intellectum & voluntatem nihilominus posse agere ex mera necessitate naturæ, voluntate & intellectu nullo modo ad actionem concurrentibus, sed ad summum concomitantem se habentibus, cognoscendo, & volendo id, quod necessario manat à natura Dei: sicut Theologi dicunt, Patrem æternum generare Filium voluntarie concomitantem, non tamen antecedenter. Sed hoc etiam clare repugnat perfectioni diui-

næ, & effectibus eius: nam, vt constat ex dictis in disputatione de causis, causa efficiens agens perfectio modo agit, & iuxta exemplar præconceptum, & iuxta finem præcognitum, & intentum: ergo ad perfectum modum agendi necesse est, vt concurrant intellectus & voluntas, non tantum concomitantem, sed, etiam causaliter. Hic autem modus agendi, tribuendus necessario est Deo. Primo quia in omnibus habet summam perfectionem. Secundo, quia est prima causa, quæ non potest ab alia recipere finem suæ actionis, vnde necesse est, vt ipsa illum concipiat, & sibi ipsi proponat. Tertio quia ob infinitam virtutem sunt etiam infinita, quæ agere potest: vnde virtus eius est vniuersalissima, & indifferens ad multa, quæ non potest ab intrinseco agente, vel materia determinari, quia neque habet agens superius, neque indiget materia ad primam actionem suam; ergo solum potest determinari ab exemplari præconcepto, adiuncta voluntate, seu intentione finis: ergo est euidentis hunc modum necessitatis non habere locum in Deo.

Secundus modus, qui ad rem præsentem magis spectat, est, supposito quod Deus operetur per intellectum & voluntatem, si voluntas eius existimetur natura sua determinata ad volendum res ad extra, seu effectum earum. Quæ necessitas adhuc potest duobus modis excogitari; vnus est, si illa determinatio sit absoluta ad volendum agere quantum simpliciter potest sine vlla limitatione. Et hic modus facile etiam potest impugnari ex supra dictis, repugnat enim aperte cum infinitate Dei intensiua, tam in suo esse, quam in virtute agendi & mouendi. Quia impossibile est, vt virtus infinita agat secundum totam virtutem suam, & secundum vltimum potentie suæ. Quod probari potest primo argumento Aristotelis, sumpto ex motu locali, quia si primus motor habens infinitam virtutem, naturaliter ageret quantum simpliciter potest, moueret in non tempore. Propter quam rationem multi existimant, non potuisse Aristotelem existimare, Deum agere ex necessitate naturæ, cum aliqui posuerit ipsum habere virtutem motuum infinitam, quia aliis inuolueret contradictionem in dictis suis.

Secundo potest simile argumentum fieri ex omnibus fere effectibus diuinæ virtutis; maxime ex his, quos immediate & per seipsū facit, quia si Deus creauit Angelos verbi gratia, cur creauit illos in tali multitudine & non maiori, nec minori? aut cur in speciebus talis perfectionis, & non maioris neque minoris? Nulla certe ratio reddi potest, nisi quia aliud non potuit, aut quia noluit. Si primum dicitur, id est, contra eius infinitam virtutem & excellentiam, & contra omnipotentiam, vt magis ex sectione sequenti patebit. Si vero dicatur secundum; ergo non necessario vult agere quantum simpliciter potest. Simile argumentū fieri potest interrogando, cur creauit hunc mundum, & non alium, vel in hac quantitate, & non maiori, vel nunc & non antea, supposito, quod non produxit ab æterno, vt fides docet, & sufficienter probari credimus ratione, saltē quoad motum cœli, & successiones generationum, vt in superioribus attigimus. Nam horum omnium & similium ratio reddi non potest, si Deus ex necessitate operatur secundum totam potentiam suam, nisi ponendo illam potentiam limitatā, & finitam quoad effectus sibi possibiles tam in multitudine, quam in magnitudine & aliis circumstantiis.

Tertio argumentari possumus ex contingentia effectuum, quia si Deus ageret ex necessitate naturæ illo modo, nulli essent in vniuerso effectus contingentes: quod non solum est contra fidem, sed etiam contra veram Philosophiam, ipsamque Aristotelem, vt in superioribus visum est. Sequela vero probatur, quia si prima causa ex necessitate ageret, quantum



quantum posset, nulla causa secunda ei posset resistere: ergo tanta necessitate moueretur, quanta prima causa moueret: atque ita absoluta necessitate vnum ex alio sequeretur, de qua re in superioribus dictum est disput. 22.

Terio ergo modo intelligi potest, quod Deus agat, aut velit ex necessitate naturæ, non absolute & simpliciter, respectu potentie suæ, id est, necessario volendo agere quantum potest, vel infinite applicando infinitam virtutem suam ad agendum: sed duntaxat agere ex necessitate iuxta finem apprehensum, vel iuxta capacitatem naturalem subiecti, aut materie circa quam operatur. Vt verbi gratia, si dicamus Deum ex necessitate mouere cælum tantæ velocitatis, & non maiori, non quia absolute non possit velocius mouere, aut maiorem imprimere impulsu, sed quia apprehendit hanc velocitatem esse convenientem cælo & mundo, ut statim declarabo. Est etiam contra rationem naturalem primo, quia si diuina potentia non est limitata ad definitum effectum, verbi gratia, ad hanc motus velocitatem, neque voluntas diuina natura sua potest esse determinata ad volendum illam ex necessitate, & non maiorem, neque minorem. Cur enim, aut vnde tale determinatio habet? Dices, habere illam ex fine, verbi gratia, quia talis motus expedit ad bonum vniuersi, quod Deus intendit. Sed contra, nam de hoc ipso sine inquiram, cur voluntas diuina sit determinata ad volendum ex necessitate hoc vniuersum, & bonum eius, cum potentia Dei non sit ad hoc limitata, sed possit aliud vniuersum, vel simile, vel perfectius efficere. Deinde, in hoc eodem vniuerso posset diuina sapientia alios modos inuenire componendi motus cælorum cum maiori vel minori velocitate, ex qua cõsurgeret proportio æque utilis ad conseruationem vniuersi, ac est illa, quæ nunc in cælis reperitur: est igitur ille modus determinationis diuinæ prorsus irrationalis. An vero sit sufficiens ad intentionem Aristotelis, infra ostendam.

Secundo repugnat etiam diuinæ perfectioni, nam ex illa positione sequitur Deum non tam velle & operari & rationali voluntate, quam veluti naturali instinctu: quæ est magna imperfectio, multum accedens ad imperfectionem brutorum, & à perfectione intellectualis naturæ declinans. Declaratur sequela: nam Deus est potens ad producendos hos Angelos, & innumeros alios, & licet non necessario determinetur, ut velit creare omnes, quos potest, nihilominus ex naturali necessitate determinatur, tum ut iudicet hos sibi esse creandos & non alios, & ut velit hos & non alios creare: hæc autem determinatio non oriatur ex ratione aliqua à Deo cognita, quæ illum ex necessitate mouere possit: nam sicut cognoscit creationem horum esse sibi possibilem, ita & aliorum, & sic in his manifestat bonitatem suam, ita faceret in aliis & fortasse perfectius, si illi essent perfectiores: ergo illa determinatio non potest reduci, nisi in aliquem veluti naturalem instinctum diuinæ naturæ. Nec in hoc est simile de determinatione ad se amandum, quia illa re vera fundatur in obiecti dignitate, & necessitate ab ipso Deo cognita, & ideo ita est naturalis, ut sit etiam rationalis & perfectissima. Quod in obiecto creato dici non potest, quia nulla maior necessitas reperitur in his Angelis, quam in aliis possibilius.

Atque hinc sumitur tertia ratio, & maxime à priori, quia nullum bonum extra Deum cognoscitur ab ipso, ut necessarium, vel ad suum esse, vel ad suam felicitatem, vel ad suam consummatam perfectionem.

Tom. II. Metaphys.

nam: ergo voluntas eius nullo modo determinatur necessario ad volendum aliquod ex his bonis. Antecedens constat ex dictis in superioribus: ideo enim probauimus Deum esse bonum sibi sufficiens, nullamque veram perfectionem illi accrescere ex hoc, quod velit creaturas. Consequentia autem probatur, quia motus voluntatis sequitur rationem: & ideo necessario non amat, nisi necessarium bonum, quomobrem dici solet, ex indifferentia iudicii oriri libertatem voluntatis, ex indifferentia (inquam) obiectiua, ita enim vno verbo recte exponitur, id est, ex eo, quod obiectum volendum, indifferens, seu non necessarium iudicatur. Vnde etiam intelligitur (quod maxime hanc veritatem confirmat) libertatem circa talia obiecta ad magnam perfectionem pertinere, quia posse vnumquodque amare iuxta mensuram, vel proportionem suæ bonitatis, magna est perfectio: sicut ergo necessario amare necessarium bonum magna perfectio est, ita bonum non necessarium non necessario amare, sed pro iudicio rationis & dominio libertatis, maxima perfectio est: non potest ergo Deo denegari. Eo vel maxime quod creaturæ intellectuales hac fruuntur libertate & perfectione, quæ licet in eis habeat aliquas imperfectiones adiunctas, non sunt tamen de ratione libertatis ut sic: non potest ergo talis perfectio Deo denegari. A quo enim illam participarent creaturæ, si Deus illa careret, ut supra argumentabamur? Et è conuerso nulla creatura rationalis habet illam naturalem determinationem ad volendum aliquod obiectum ex iis, quæ ex se necessaria non sunt, sed vel æque amabilia, si considerentur ut fines, vel æque eligibilia, si considerentur ut media, cur ergo tribueretur Deo talis determinatio, cum ad perfectionem non spectet?

Quarta necessitas adiungi potest, quæ dicitur immutabilitatis, quæ re vera non est necessitas absoluta, sed secundum quid, scilicet ex suppositione: & hæc necessario admitti debet in voluntate diuina, ut in superioribus ostensum est. Hæc vero necessitas non repugnat libertati, imo intrinsece includit, vel supponit vsum eius, nam in eo, quod Deus semel libere decreuit, immutabilis permanet. Dices pugna re immutabilitatem cum libertate, quia cum immutabilitas sit perpetua nunquam relinquit vsum libertatis. Respondeo breuiter, vsum libertatis in Deo vnicum, seu semel tantum esse, nimirum in æternitate ipsa, in qua simul de omnibus extra se deliberat, & in eo, quod semel libere decreuit, perpetuo permanet. Negatur ergo sequela, quia cum hoc vsum non repugnat immutabilitas, nam tam perpetuus est hic vsum, sicut ipsa immutabilitas, & quamuis simul duratione sint, ipsa tamen determinatio libera ordine rationis antecedit, & ipsam determinationem liberam antecedit eodem rationis ordine indifferentia voluntatis, seu potius volitionis diuinæ. Potestque declarari hæc necessitas iuxta illud Aristotelis dictum: *Quod est, quando est, necesse est esse.* Quod etiam in actu libero voluntatis nostræ verum est: nos enim non solum sumus liberi antequam velimus, sed etiam cum volumus, & actus quo volumus, simul est liber simpliciter, & necessarius ex suppositione: prius autem natura vel ratione sit, aut est, quam illam necessitatem habere intelligatur, & prius ratione vel natura, quam talis actus fiat, intelligitur voluntas pro eodem instante indifferens ad illum faciendum, quod autem in nobis est instans, est in Deo ipsa æternitas: & quod in nostro actu est necessitas ex suppositione pro illo instante, pro quo esse supponitur, est in Deo necessitas immutabilitatis pro sua æternitate.

Dices, ergo iam nunc Deus nihil vult libere, aut saltem non est liber ad nolendum quod voluit. Respondetur ad priorem partem, negando absolute sequelam, si de ipso secundum se loquamur: nam in

XXXII.

Necessitas ex immutabilitate orta diuinæ voluntati conuenit.

XXXIII.

Obiectiua satisfactio.



eo secundum se non est proprie voluisse, sed velle, & in sua eternitate simpliciter libere vult, & eadem libertate perpetua permanet in eodem decreto: si tamen per comparationem ad nostrum tempus loquamur, verum est, necessario nunc velle, quod prius voluit, tamen illa necessitas est tantum ex suppositione, quæ, ut diximus, non repugnat libertati. Vnde ad alteram partem conceditur sequela in sensu composito, quem præ se fert: nam re vera in Deo non est potentia, ut nolit quod voluit, ex suppositione quod voluit, & loquendo de eodem obiecto pro eodem tempore, & secundum idem: quia talis potentia esset ad mutationem, simpliciter tamen potest in sua eternitate nolle quod vult, in sensu (ut aiunt) diuiso. quod nos per præteritum melius explicamus, potuisse scilicet nolle quod vult, & hoc satis est ad perfectam libertatem. Ex his ergo (ut existimo) satis demonstratum est Deum habere libertatem in volendo, quæ extra ipsum sunt: libertatem (inquam) tam quoad exercitium, quia scilicet potest ea velle, aut non velle, quæ quoad specificationem, quia potest velle, & nolle, seu velle hoc aut oppositum eius, quod in sequente assertionem amplius declarabimus.

*Soluntur difficultates contra diuinam libertatem supra posita.*

XXXIV.

**A**d primum argumentum in principio dubitationis factum, responsio sumenda est ex dictis supra de diuina immutabilitate Libertas enim creata formaliter esse non potest, nisi in potentia voluntatis tanquam in principio efficiente proximo, à quo actus denominatur liber. Et de hoc libero arbitrio creato, imò & peculiariter de humano, dari solet illa definitio, quod sit facultas voluntatis & rationis. At vero in libero arbitrio increato libertas est non in potentia, sed in actu, quia indifferentia eius non est in ordine ad actus, sed immediate ad obiecta secundaria: respectu quorum non est actus ille determinatus ad volendum, sed solum respectu sui primarii obiecti, quod est diuina bonitas, circa quam in se, & propter se amandam necessitatem habet actus ille totam entitatem suam, & per eandem potest reliqua obiecta amare, vel non amare sine augmento, vel diminutione entitatis sue, & in hoc consistit libertas eius, admirabilis quidem, sed vera.

*An saltem in communi Deus velit necessario aliquid extra se.*

XXXV.

**I**n secundo argumento petitur, an voluntas Dei non solum sit libera ad volendum quodlibet bonum creatum in particulari, sed etiam in communi, ita ut non solum determinate ac distributive nullum necessario velit, sed etiam confuse & collectivè. Videntur enim rationes in illo argumento insinuatæ probare, quod licet Deus possit nolle hanc, vel illam creaturam, & sic de singulis determinate, nihilominus non potuerit omnino creaturas nolle, & ab earum productione perpetuo abstinere: quia videtur hoc valde repugnans bonitati eius. Et alunde non est necessarium ad libertatem eius: nam hæc satis saluatur, si Deus nullam creaturam determinate sumptam, necessario velit. Nihilominus, si loquamur de voluntate efficaci, qua Deus vult aliquid extra se producere, dicendum est, non solum esse liberum Deo velle quamlibet creaturam, sed simpliciter velle creaturam, seu communicare se ad extra: ideoque potuisse nihil omnino creatum velle producere. Ratio est, quia bonum creatum siue absolute & simpliciter, siue in particulari sumatur, est bonum distinctum à Deo & illi minime necessarium, vel ad suum esse, vel ad suam beatitudinem, aut perfectionem, ergo quacunque ratione bonum creatum sumatur,

non est obiectum necessarium determinans diuinam voluntatem ad sui dilectionem. Et confirmatur primo, quia aliàs Deus non esset bonum sibi sufficiens, sed indigeret confortio boni creati, seu communicatione bonitatis suæ cum creatura saltem confuse & indistincte sumpta: hoc autem non minus repugnat Deo, quam quod aliqua creatura in particulari indigeat: Confirmatur secundo, quia, quando electio cuiuslibet mediæ in particulari est libera, non est necessarium velle aliquid eorum confuse & indistincte, nisi intentio finis necessario præsupponatur: si ergo Deo est libera electio cuiuslibet creaturæ, non vero absolute est liberum velle aliquid creatum, supponenda erit in Deo intentio alius finis necessaria, quæ necessitatem inferat volendi aliquam creaturam, saltem in confuso: nulla autem talis intentio in Deo fingi potest: quia perfectissime potest amare bonitatem suam nihil extra se intendendo. Vnde Deus ad finem (si ita loqui liceat) sibi necessarium nullis indiget mediis, nec determinate, nec confuse sumptis, quia Deus non habet causam finalem: & consequenter nec finem sibi necessarium, quem per media consequi oportet: quia naturaliter ac per se habet ultimam perfectionem suam: ergo intentio cuiuslibet alterius finis per media consequendi est sibi libera: ergo volitio mediorum tam determinate quam confuse sumpta, est sibi libera, & non necessaria.

Ad secundum igitur argumentum conceditur sequela, quæ sufficiens eribi probatur. Ad primam autem probationem consequentis iam supra respondit: sum est, communicare se actu creaturis nullam formalem perfectionem dicere aut addere in Deo, sed supponere, ac provenire ex maxima perfectione: & hoc modo exponendum est cum dicitur, ad perfectionem Dei pertinere se communicare, ut latius articulo de Incarnatione dixi. Ad secundam probationem respondetur, quod etiam si Deus nihil extra se vellet non ideo proprie ageret contra inclinationem suam, sed solum non ageret secundum aliqualem inclinationem suam, quod nullum est inconueniens, quia illa inclinatio non est ad bonum ipsius Dei, sed aliorum: & quia non inclinatur, nisi cum subordinatione (ut sic dicam) ad rationem & voluntatem. Neque propterea frustraretur illa naturalis inclinatio Dei ad se communicandum, quia tunc proprie aliqua inclinatio frustrari dicitur, quando caret actu, vel perfectione sibi debita: bonum autem diuinum, etiam aliis extra se non communicetur, non caret illius perfectione, aut actione sibi debita, sed solum actione sibi possibili, & consentanea suæ bonitati. Ad tertiam probationem, seu confirmationem, negatur, Deum perfectius velle se, cum vult se esse, & communicare creaturis, quam cum solum vult se esse: quia idem omnino est actus, quo utroque modo se vult, & idem omnino bonum in se habet utroque modo se volendo: solumque ponit in creaturis aliquid quod bonum, quando vult se communicare illis, seu esse finis illarum: quod non poneret, si tantum se absolute vellet. Et hoc ipsum est, quod aliis verbis dici solet, Deum necessario se amare perfectissime intensiue, non vero extensiue: quamquam hæc verba minus propria mihi videantur, & sano modo interpretanda de extensione pure obiectiua, & casuali, non vero de entitatiua & formali in ipsomet actu Dei, ut Caietanus & alii intendisse videntur, cum quibus satis in superioribus disputatum est. Extensio enim obiectiua aut casualitatis nullam rem addit ipsi Deo, sed creaturæ, in quam affluit, & ad quam libere terminatur actus necessarius Dei: propter hanc autem extensionem non potest dici perfectior actus Dei, etiam extensiue, cum perfectione eius nullo modo creetur, aut multiplicetur.

An Deus



An Deus necessario amet creaturas  
possibiles.

**D**ices: Deus, comprehendendo se, necessario cognoscit creaturas, etiam si creaturarum cognitio nullam illi perfectionem addat: ergo similiter Deus amando se necessario amat creaturas, quia non minus comprehendit se Deus quam se cognoscit. Hanc difficultatem attingit Diuus Thomas prima parte, questione 19, articulo tertio ad 6, & constituit differentiam inter scientiam & voluntatem, quod voluntas fertur ad res in se ipsis: intellectus vero fertur ad res prout sunt in Deo. Res autem creatae, vel creatibiles habent necessarium esse, prout in Deo sunt, non vero prout sunt in se ipsis. Quae responsio valde difficilis est, vt ex deendis constabit: ex quibus fortasse aliquo modo explicabitur. Possunt itaque comparari scientia & voluntas diuina, primo ad creaturas prout existentes in aliqua differentia temporis: & sic de vtraque verum est, quod terminatur ad creaturas in se ipsis: nam sicut Deus vult creaturas esse in se, ita etiam intuetur illas in se existentes, & de vtraque etiam in alio sensu verum est, quod Deus scit & vult creaturas in se ipsis, vt in superioribus explicatum est. Quo fit, vt sicut simpliciter necessarium non est diuinam voluntatem hoc modo terminari ad creaturas, ita neque in scientia est simpliciter hoc necessitas, sed solum ex suppositione, quod sint à Deo volitae, seu quod futurae sint in aliqua differentia temporis. Et in hoc est differentia inter voluntatem & scientiam: scientia autem diuina, etiam prout terminatur ad creaturas existentes, non est in se formaliter libera, sed necessario conuenit Deo, supposita futura existentia talis obiecti. Ex quo fit, vt omne obiectum scibile etiam creaturam necessario sciatur à Deo: non autem omne diligibile, necessario diligatur. Ratio autem huius discriminationis propria est, quia voluntas est formaliter libera, scientia vero non est formaliter libera: nam inde fit vt scientia naturaliter ac necessario representet quicquid representabile, aut scibile est: voluntas vero non necessario amet quicquid amabile est. Pertinet autem haec libertas ad perfectionem in voluntate circa bona quae non sunt necessaria diligenti vt supra de claratum est: in intellectu vero libertas assensus vel cognitionis nunquam prouenit ex perfectione: nam si intelligatur talis libertas quoad specificationem actus prouenit ex obscuritate aliqua: nam in euidente cognitione non habet locum talis libertas quia ubi interuenit euidencia, non potest intellectus dissentire. Libertas autem quoad exercitium in intellectu creato prouenit ex potentialitate, quia non semper potest esse in actu vicino, & ideo indiget aliquo alio motore, à quo de actu primo in secundum reducat, vel ex consideratione vnius obiecti, ad considerationem alterius transferatur: haec autem imperfectiones non habent locum in Deo, & ideo scientia eius necessario representat quicquid representabile est. Ratio autem magis à priori huius discriminationis est, quia voluntas Dei prout versatur circa creaturas existentes, est primaria & radicalis causa illarum, & ideo dicitur terminari ad illas in se ipsis, id est, vt eis beneficiat, & in se existentes efficiat: hoc autem non potest esse necessarium Deo, quia ad eius commodum, & perfectionem non refert. Scientia autem visionis, de qua nunc agimus, quamuis intueatur res prout in se ipsis sunt, tamen non est causa illarum, nec confert illis vt in se sint, sed solum intuetur illas ex vi illius eminentiae & perfectionis, qua illas in se continet: quod pertinet ad perfectionem Dei in se, & non ad perfectionem creaturæ.

Secundo comparari possunt scientia & voluntas Dei ad creaturas tantum vt possibiles. Et hoc modo nonnulli Theologi admittunt illationem, & paritatem rationis quoad aliquem amorem, qui versari potest circa creaturas possibiles vt possibiles sunt. Dupliciter enim versari potest diuina voluntas circa creaturas possibiles. Vno modo efficaciter volendo eas creare: & hic amor iam non terminatur ad illas simpliciter vt possibiles, sed vt existentes: & de illo procedunt, quae in priori membro diximus. Alio autem modo potest versari voluntas diuina circa creaturas possibiles per quandam simplicem complacentiam in essentia earum, quatenus cognoscimus habere tantam ac talem perfectionem possibilem: & quoad hunc effectum concedunt, quod sicut Deus cognoscendo se, necessario cognoscit creaturas vt possibiles, ita amando se, necessario complacet in creaturis, vt possibilibus. Nam hic amor non est causa efficax creaturarum, nec tendit ad illas, in se, id est, vt illis det esse, & ideo cessant differentiae assignatae in priori membro, & cogit similitudo rationis inter scientiam & amorem.

Aliis vero non placet admittere in Deo vllum amorem simpliciter necessarium, etiam per modum simplicis affectus circa creaturas etiam vt possibiles. Quia amare creaturas quocunque modo, neque est necessarium ad perfectionem Dei, alias Deus indigeret aliquo modo creaturis, neque est necessarium consequens ad aliquam diuinam perfectionem, quia sicut diuina bonitas est omnino independentia creaturis etiam vt possibilibus, ita potest Deus illas amare, & in illo praecise complacere, etiam si nullum affectum habeat circa tales creaturas. Et confirmatur, quia liberum arbitrium creatum nihil necessario amat nisi Deum, & fortasse etiam seipsum, alias vero creaturas nullo modo necessario amat, neque amore efficaci, neque complacentiae, quod etiam in beatis videntibus & amantibus Deum, verum est. Nam licet fortasse, viso Deo, necessario videant in eo aliquas creaturas, non tamen, diligendo Deum, necessario amat creaturas etiam amore complacentiae. Et ratio est, quia creatura non sunt summum bonum quantumuis in summo bono videantur, voluntas autem solum fertur necessario in summum bonum, & in suum esse quasi consequenter & propter summum bonum quatenus est fundamentum sine quo non possit frui summo bono: cum aliis vero creaturis non habet necessariam connexionem, & ideo illas non necessario diligit, nec in eis complacet. Multo ergo minus potest Deus habere aliquem necessarium effectum, qui ad creaturas vere terminetur.

Addunt etiam aliqui, hanc complacentiam, quae non includat affectum ad actuale existentiam, ipsius boni cogniti, vel esse fictam, vel non pertinere ad voluntatem, sed ad intellectum. Nihil enim aliud esse videtur, quam iudicium quod aliquis approbat talem rei naturam aut essentiam, quam cognoscit: si autem ex hoc iudicio non sequitur aliquis affectus, quo voluntas velit illam rem esse, & habere talem perfectionem, nullus verus amor intelligi potest, qui appelletur complacentia voluntatis in talire. Quid ex his quae in nobis exprimuntur confirmari potest? nunquam enim aliquid amamus aut volumus nisi in ordine ad existentiam eius, siue appetamus rem vt in nobis sit, & nos perficiat, siue vt in se sit, suamque perfectionem habeat. Quod quidem in amore efficaci est euidensissimum: idem vero intelligere licet in simplici affectu, qui dupliciter in nobis intelligitur. Primo per actum inefficacem, quem per voluntatem conditionatam explicamus, scilicet vellem hoc bonum si fieri posset, aut si non esset tale impedimentum: qui affectus est clarum desiderium rei in ordine ad existentiam eius, quamuis non sit efficax & absolutum. Alter mo-

XXXIX.  
Amorem  
simplicem  
et complacentiam  
in necessarium  
in Deo erga  
creaturas  
possibiles  
aliqui asse-  
runt.

XXXIX.  
Alii negant.

L



das huius simplicis effectus est per complacentiam in re pulchra aut bona absque ullo desiderio habendi illam, ut quando quis complacet in pulchra imagine visâ; aut in rosa, aut in Dei bonitate contemplata. Et complacentia esse non potest nisi vel delectatio quâdam de proprio actu circa tale obiectum. Delectat enim nos pulcher aspectus, quia ipsemet actus circa tale obiectum est consentaneus nostre naturæ: & illam delectationem vocamus simplicem complacentiam; quæ sine dubio est de illo obiecto seu aspectu eius ut existente in nobis. Vel potest esse illa complacentia per modum benevolentie ipsius obiecti, seu rei visæ, & contemplatæ: & sic nihil aliud est quam velle, vel gaudere, quod res illa habeat illam pulchritudinem aut bonitatem quam in illa cōspicimus aut consideramus: & ita etiam hic effectus fertur ad bonitatem in ordine ad esse eius. Sicigitur in Deo non intelligitur actus voluntatis, qui sit verus amor ad creaturam nisi in ordine ad actualem existentiam eius. Et quia nulla res habere potest perfectionem actu existentem nisi ex voluntate Dei, ideo eas solas creaturas dicitur amare Deus quibus vult dare esse: & si absolutam voluntatem (quam consequenter vocant) id velit, dicitur amare efficaciter, si autem id tantum velit simpliciter affectu, sed conditionato (quem antecedentem voluntatem vocant) amor de se est inefficax: tamen uterque eo modo quo est, est de actuali existentia rei & ideo est liber in Deo: ergo circa creaturas posibles, quæ per voluntatem divinam nullo modo ordinantur ad existentiam, non potest intelligi aliquis verus amor, qui dicatur simplex complacentia. Denique ob hanc causam multi Philosophi & Theologi, præsertim qui Divi Thomæ doctrinam sequuntur, hanc differentiam constituunt inter intellectum & voluntatem, quod intellectus versatur circa quidditatem rei præseindendo illam ab actuali existentia: voluntas vero sæpè tendit in bonum in ordine ad esse actuale, ut patet ex Divo Thoma prima parte, quæstione 82. articulo tertio, ergo iuxta hanc doctrinam non potest intelligi verus actus voluntatis divinæ circa essentias rerum possibilem, quas nullo modo ordinat ad esse.

XLII.  
Secunda  
sententia  
probabilis  
inducitur.

Iuxta hanc ergo sententiam, quæ satis probabilis est, constituenda est differentia inter scientiam simplicis intelligentiæ & amorem Dei necessariam, quod Deus per illam scientiam necessariam comprehendit creaturas posibles, quia comprehendit suam infinitam perfectionem & potentiam, cum qua creaturæ habent necessariam connexionem in esse possibili & consequenter in esse scibili seu intelligibili: quia connexio effectus ut possibilem cum potentia est omnino necessaria: & ideo comprehensa potentia, quæ sua sola virtute eminenter continet totum effectum, comprehenditur effectus ut possibilem, etiam si nunquam sit futurus: nam, ut dixi, intellectus ex se præseindit ab actuali existentia. At vero amor Dei quantumvis perfectus, non habet necessariam connexionem cum amore creaturarum, quia actuale esse creaturæ non habet necessariam connexionem cum bonitate Dei: amor autem non est sine ordine ad actuale esse. Et hanc differentiam intendere videtur D. Thom. citato loco cum dixit, scientiam versari circa creaturas ut sunt in Deo, amorem vero circa eas prout sunt in se ipsis. Et eandem tradunt frequentius Commentatores eius i. p. quæst. 74. artic. 3. cum con. Scot. aiunt, Verbum divinum procedere ex cognitione creaturarum possibilem, quæ necessaria est, Spiritum sanctum vero non procedere ex amore creaturarum, quia nullus est necessarius.

XLII.  
Priori  
sententia  
modum  
expli-  
candi  
probabilis.

Quod si quis ita priorem sententiam interpretetur, quod Deus amando omnipotentiam suam, necessario amat & gaudet quod creaturæ sint posibles, quia non potest ipse esse omnipotens, quin creaturæ sint posibles: & hunc vocet simplicem amorem creaturarum possibilem, nihil dicit improba-

bile, sed re ipsa verissimum. Ille tamen amor non est sine aliquo respectu ad esse existentiam, non quidem ipsarum creaturarum, sed omnipotentie ipsius Dei: amatur enim possibilitas creaturarum solum quantum connexa est cum actuali existentia omnipotentie Dei: & ideo necessario amantur ut posibles, quia necessario amatur omnipotentia Dei. Tamen, si vere ac proprie loquamur: hic amor non tam est creaturarum, quam omnipotentie Dei, quia nullum actuale bonum amat creaturis, sed solum Deo. Et hoc sensu dixisse videtur Caiet. i. part. quæstione 34. articulo 3. Deum necessario amare creaturas ut sunt in ipso, non vero ut sunt in se ipsis, quia ut sunt in Deo non habet aliud bonum nec aliud esse nisi Deum: ut vero sunt in se ipsis, habent esse distinctum. Et propter hanc causam æquiparat amorem cognitioni creaturarum ut possibilem. In quo non omnino nobis placet, nam per scientiam vere cognoscunt naturæ creatibiles, ut sunt entia essentialiter ab ipso distincta: & ita terminati sciuntur in se, & secundum suum esse essentia absolute: at vero per amorem dictum re vera non amatur in se, sed solum in eo esse quod habent in omnipotentia Dei, à quo denominantur posibles: quia non amatur in se, nisi quod ordinatur ut in se, & in proprio esse habeat aliquod bonum: scitur autem in se etiam quod præseinditur in omni suo actuali esse. semper ergo intercedit differentia inter scientiam & amorem, ob quam potest Deus perfectissimè se amare, non amando proprie creaturas in se ipsis.

#### An Deus contingenter velit.

Tertium argumentum tangit controuersiam inter Scotum & Thomistas, an effectus procedentes ex libera voluntate Dei, dicendi sint contingentes, nec ne. Nam Scotus ita loquitur in primum distinctione 38. & 39. quem Gabriel, Pelacios, & alij imitantur: nec discordat Capreolus ibi distinctione 38. quæstion. 2. ad argumentum Aureoli cont. 2. & 3. conclus. Alii vero Thomistæ non placet hic loquendi modus. ut constat ex Caietano prima parte, quæstione 19. articulo octavo. Ferrar. i. contra Gæt. 67. & 70. & insinuat etiam Capreol. supra articulo 1. & habent fundamentum in Divo Thoma in primum distinctione 43. quæstione 2. articulo primo ad quartum. Ego vero existimo quæstionem esse de nomine: nam si contingentia solum significet indifferentiam quandam, quæ effectus habet in ordine ad suam causam in quantum ex vi eius potest esse & non esse, si non est dubium, quin tales effectus sint contingentes, quia hoc nihil aliud est quam non esse simpliciter necessarios. Constat enim voluntatem divinam, etsi in se quoad suum esse necessaria sit, non tamen in ratione causæ, quia non habet necessariam habitudinem ad obiecta secundaria, ut recte Divus Thomas notavit i. parte quæstione 19. articulo 3. ad 4. 5. & 6. Si autem contingentia præter indifferentiam includit aliquam imperfectionem ex his quæ in argumento notantur: sic clarum est non esse de ratione causæ liberæ: & ideo non sequi Deum esse causam contingentem, etiam si liberam sit. Atque hoc modo Divus Thomas in 1. distinctione 43. quæstione 2. articulo 1. ad quartum dicit: Non est dicendum voluntatem Dei esse contingentem, aut operationem ipsius, quia contingentia mutabilitatem importat, quæ in Deo nulla est. Atque hic modus loquendi cautior est, quamvis inter homines doctos sæpe soleant effectus contingentes appellari propter solam indifferentiam causæ. Reliqua quæ in illo argumento tanguntur de immutabilitate, & quomodo possit esse determinatio libera sine additione realis, in superioribus sufficienter tractata sunt in attributo immutabilitatis.



*A quo determinetur libera voluntas Dei.*

ad exercitium erit, si ordinationis præcedat in intellectu diuino aliquod iudicium, quo posito non possit non sequi determinatio voluntatis. Sic enim dici potest diuina voluntas determinari ad amorem sui à iudicio intellectus.

De hac igitur determinatione loquendo dicimus impossibile esse voluntatem diuinam determinari ab intellectu ad talia obiecta creata volenda. Probat primo ratione iudicio meo efficacissima, quia hoc repugnat libere determinationi voluntatis diuinæ, nam iudicium intellectus, quod voluntatem antecedit, naturale est, & non liberum: ergo si posito iudicio voluntas non potest non sequi illud, & determinari sequendo illud: ergo nullibi est exercitium libertatis, sed per naturalem determinationem omnia ex necessitate consequuntur. Illatio est euidens ex prædicta positione. Neque audienda hic est distinctio vulgaris de sensu composito & diuiso, nam si sensus compositus est ex suppositione antecedente & naturali, & consecutio certæ volitionis & determinationis est inuitabilis in sensu composito, seu facta illa dispositio, simpliciter & in omni sensu est necessaria, & non libera. Cur enim amor Dei ad se ipsum est simpliciter necessarius, quamuis esse non possit nisi supposita sui cognitione? Non certe alia ratione, nisi quia & visio illa talis est, & illa posita non potest non sequi talis amor. Primum vero antecedens clarum est, quia intellectus non est formaliter liber, sed solum ut subest motioni voluntatis. Quod si quis cum Durando contendat, iudicium ipsum intellectus per se ac formaliter esse liberum, præter illius sententiæ improbabilitatem, in eandem questionem incidet, à quo scilicet diuinus intellectus determinetur ad iudicandum, verbi gratia, hunc mundum esse creandum, cum ad hoc non sit natura sua determinatus. Quod si respondeat, ipsummet sua libertate se determinare, idem dicit de voluntate, seclusa illa falsa sententia de formali libertate intellectus.

XLVI.

*Voluntas diuina non determinatur à diuino intellectu ad creanda obiecta volenda.*

Quarto argumento latissima inculcatur materia de determinatione causæ libere, sed ea res, quod attinet ad causas creatas, supra disputatione 19. & 22. tractata est. Quod vero pertinet ad diuinam voluntatem, non desunt, qui in ea etiam quærant aliquod determinans, saltem ratione distinctum ab ipsa, propter illud axioma, quod causa indifferens, ut sic, nihil potest determinare velle aut operari. Et quia hoc determinans non potest esse extra Deum, quia esset imperfectio, aiunt, diuinam voluntatem determinari ab intellectu practice iudicante quid velle conueniat. Ita sentit Capreolus in primis, distinctione 45. questionis prima, articulo secundo, ad argumentum Aureoli cont. 3. conclus. & Ferrar. 1. cont. Gent. cap. 8. ubi Diuus Thomas soluens quartam obiectionem, ita loquitur, dicens, diuinam voluntatem determinari ab intellectu proponente bonum quod ipsa vult. Verumtamen, ne in æquiuoco laboremus, supponendum est, duplex determinans solere distinguui in voluntate. Vnum quoad specificationem actus: aliud quoad exercitium: de priori hic nulla difficultas est, neque in argumento facto quicquam de illo inquiritur, quia volitio diuina non sumit speciem suam ab obiectis creatis, sed ex se, & ex sua bonitate talis est, ut recte notauit Ferrar. supra, ubi in hoc sensu negat dici posse obiecta creata, vel intellectum proponentem illa, determinare voluntatē diuinam quoad speciem actus, sed solum, quatenus terminant seu sunt materialia obiecta secundaria, circa quæ diuinum velle ut liberum versatur. Et hoc sensu dicitur intellectus diuinus determinare voluntatem diuinam, solum quia offert illi materiam, quæ possit terminare volitionem eius. Et D. Thom. quidem in hoc tantum sensu locus est: & Capreolus ac Ferrar. interdum eundem insinuant, licet postea aliud indicent, ut videbimus.

Vnde maioris claritatis gratia possumus distinguere hanc determinationem insufficientem & efficacem, siue illa appelletur quoad specificationem, hæc quoad exercitium, siue ad quodlibet ex his membris illæ duæ voces applicantur, ut facile fieri potest. Igitur determinationem sufficientem appello illam motionem metaphoricam, quæ de sese sufficiens est ratione illius voluntas ad talem actum determinatur: determinatio autem efficax erit illa motio, quæ posita ita determinatur voluntas ad actum, ut fieri nullo modo possit, quin posita tali motione talis determinatio in voluntate sequatur. Priori modo verisimile est, intellectum diuinum determinare voluntatem diuinam, etiam circa obiecta creata, quia illa proponit, & sufficientes rationes conuenientie & bonitatis, ob quas determinetur voluntas, vel determinari possit ad talia obiecta volenda: ac denique, quantum est ex se, voluntatem ipsam sufficienter allicire talia obiecta determinate velit. Quod genus determinationis sufficientis in omni intellectu & voluntate reperitur, & potest dici motio seu determinatio sufficiens, non solum quoad specificationem, sed etiam quoad exercitium, quia in suo genere sufficienter trahit voluntatem ut exerceat talem actum, seu ad talem determinationem. Et hoc etiam modo potest optime intelligi Diuus Thomas, primo contra Gentes, capite octuagesimo secundo, & libro secundo, capite vigesimo sexto. Verumtamen hoc genus sufficientis determinationis non sufficit ad soluendam difficultatem tactā in quarto argumento, quia si adhuc posita illa sufficienti determinatione ex parte intellectus, voluntas manet indifferens, ut possit non exercere actum ad quem allicitur, quærendum erit a quo determinetur. Determinatio ergo efficax quo-

XLVII.

Aliter vero respondet Capreolus supra, illud primum iudicium intellectus non esse mere naturale ac necessarium, sed liberum, non ex formali libertate intellectus, sed ex motione voluntatis libere determinantis intellectum. Vnde huc constituit ordinem quod diuinus intellectus naturaliter ac necessario omnia intelligit & proponit voluntati: voluntas autem naturaliter ac necessario vult suū principale obiectum. Quo (inquit) amato vult intellectum concipere & dictare aliquid producendum, in quo diuina bonitas in tali gradu eluceat. Quo facto intellectus diuinus dictat hoc vel hoc esse faciendum, & post ad hoc volendum voluntas determinatur. Sed statim occurrit interrogandum à Capreolo an illa volitio, quæ voluntas vult intellectum concipere & dictare aliquid producendum, in quo diuina bonitas in tali gradu eluceat, sit necessaria, vel libera. Primum non dicit, aliàs quidquid ex illa necessario consequitur, esset necessarium, atque ita Deus necessario se ad extra communicaret in tali gradu. Si autem illa volitio est libera, quæram rursus, an voluntas ad illam determinetur ab aliquo iudicio intellectus: nam si id affirmetur, aut tale iudicium est mere naturale, & ex illo inuitabiliter sequitur talis volitio: & sic redit argumentum factū, quo destruitur libertas. Vel illud iudicium est liberum: & sic oportebit antecedere illam priorem volitionem, à qua tale iudicium determinetur, quam tamen ipse non ponit, & merito, quia aliàs procederet infinitum. Si autem dicatur, voluntatem non determinari ad illum primum actum liberum ab aliquo iudicio intellectus, sed ipsamet se determinare sua libertate, ut tandem videtur ipse Capreolus fateri, dicens: Quoad exercitium actus determinatur voluntas diuina ex sua natura quantum ad principale obiectum, & quantum ad alia per libertatem suam. Et si dicatur, quod in hoc saltem ipsa prius existens indeterminata sit



ta se determinat, conceditur: nam non est determinata ad volendum vel nolendum, & tamen determinate habet velle vel nolle. Si hoc (inquam) dicatur de illo primo actu, idem eadem ratione dici potest immediate de voluntate creandi mundum, & communicandi se in tali gradu: & superflue fingitur ille circulus, seu multiplicatio actuum intellectus & voluntatis.

**XLVIII.** Adde vix posse intelligi, quis sit ille actus intellectus diuini, ad quem dicitur à voluntate determinari volentem intellectum concipere, & dictare aliquid producendum, in quo diuina bonitas in tali gradu eluceat: nam si per conceptionem intelligamus apprehensionem intellectus, nihil potest intellectus diuinus concipere ex motione voluntatis circa creaturas producibiles, quod naturaliter ac necessario conceptum non sit, per scientiam simplicis intelligentiæ: Quod si illa conceptio non sit tantum rei vt producibilis, sed vt producendæ, iam supponit voluntatem producendi rem illam: ergo non potest diuina voluntas velle vt intellectus ita rem concipiat, nisi prius velit rem ipsam producere. Imo in nullo signo est necessaria illa formalis volitio circa conceptionem intellectus: nam, hoc ipso quod voluntas vult rem producere, naturaliter ac necessario concipitur ab intellectu vt producenda, vt supra ostensum est: non est ergo necessaria specialis applicatio voluntatis ad illam conceptionem. Quod si sermo sit non de apprehensione tantum, sed de iudicio, quod idem est cum dictamine, interrogabo rursus, quid noui iudicat aut dicit intellectus diuinus, vt motus per illam voluntatem, quod antea non dictabat. Aut enim iudicat, productionem rei in hoc gradu esse possibilem: & hoc antea naturaliter ac necessario dictabat. Vel iudicat esse conuenientem & diuine bonitati consentaneam vel aliquid simile. Et totum hoc necessario dictabat sine tali voluntate, vt per se notum est. Ac præterea stante toto illo iudicio, & dictamine, adhuc voluntas manet indifferens, & indeterminata. Vel iudicat, tale opus esse necessarium, seu necessario sibi agendum, & sic iudicium erit falsum, nisi supponatur alia prior voluntas ipsius Dei, in qua talis necessitas fundetur, nam ex se & ex obiecto, tale opus seu productio talis rei non est Deo necessaria, aut necessario agenda, vel volenda. Quinimo si talis esset, naturaliter iudicaretur vt talis ab intellectu absque illa speciali applicatione voluntatis. Vel denique iudicat, tale opus omnino esse à se volendum & faciendum, non quidem ex necessitate, tamen de facto ita esse faciendum. Et hoc iudicium aut spectat ad præsentiam conditionatam, quam Deus habere potest, etiam de actibus suæ voluntatis, de qua est alia consideratio, quæ ad præsens non spectat: aut est impossibile, nisi supponat decretum diuinæ voluntatis liberum & absolute de tali re faciendæ. Nihil enim Deus facit nisi quatenus vult illud facere: nihil ergo potest iudicari vt omnino ac certissime faciendum à Deo, nisi prius secundum rationem Deus ipse decreuerit id facere: ergo non potest diuina voluntas velle, vt intellectus dicit aliquid vt à se producendum dicto modo, nisi iam ipsa decreuerit id facere. Ergo falso fingitur, hoc decretum aliquid faciendi fundari in voluntate illius dictaminis, seu in dictamine ipso. Quin potius, vt supra in simili dicebam, posito decreto quo Deus vult aliquid producere, superflua est illa alia voluntas applicans intellectum, vt dicit id esse faciendum: quia hoc dictamen naturali necessitate sequitur in intellectu, posito illo decreto libero de re faciendæ, vt obiecto scibili, vt sepe in superioribus dictum est.

**XLIX.** Atque ex hoc discursu colliguntur duo valde necessaria ad hanc veritatem confirmandam. Vnum est iam supradictum, in diuino scilicet intellectu nullum esse iudicium in se liberum, vel formaliter, vel ex propria motione seu applicatione volutatis, quia talis libertas nunquam est in iudicio, nisi ex imper-

fectione & obscuritate eius: omne ergo iudicium ex parte diuini intellectus necessarium est. Aliquod vero iudicium denominatur liberum, solum quia obiectum eius supponit determinationem liberam voluntatis: illa vero determinatione supposita intellectus necessario iudicat quidquid verum in illo obiecto reperitur. Ex hoc autem principio, quod certissimum esse existimo, plane sequitur, non posse diuinam voluntatem determinari à iudicio intellectus, quia non à iudicio omni ex parte necessario, aliqui determinatione volutatis esset etiam necessaria, & non libera: neque à iudicio aliqua ex parte libero, quia solum potest esse liberum obiectiue: tale autem iudicium vt haberi possit, supponit determinationem liberam, non ergo potest determinatio ipsa ex tali iudicio oriri.

Alterum quod ex dictis sequitur, est, voluntatem nunquam determinari efficaciter à iudicio intellectus nisi sub aliqua ratione necessitatis. Itaque nisi intellectus iudicat hoc bonum seu obiectum diligibile esse necessarium, nunquam determinabit efficaciter voluntatem vt id velit. Quod patet à contrario, nam libertas volutatis oritur ex differentia obiectiua intellectus, vt supra dicebam, id est ex eo quod intellectus iudicat tale bonum quod amandum proponitur, non esse necessarium: & licet rationem habeat ob quam diligere possit, non tamen deesse rationem ob quam etiam possit non diligere. Iam vero intellectus diuinus non potest iudicare aut proponere voluntati suæ aliquod bonum creabile, aut creandum vt ipsi necessarium ad operandum vel volendum, nisi ex aliqua determinatione libera in ipsa volutate præsupposita. Quod sic patet, nam duobus modis iudicari potest necessarium bonum volutati propositum: vno modo absolute & ex se, sicut proponitur Deus ipse sibi, & videntibus ipsum. Et hoc modo non potest intellectus diuinus bona creabilia vt necessaria concipere: esset enim iudicium erroneum, vt ex supra dictis patet. Alio modo potest iudicari obiectum necessarium ex præsuppositione prioris voluntatis, sicut iudicatur necessarium vnicuique medium supposita intentione finis. Et tale iudicium summe totam suam efficaciam ex voluntate quam supponit. Vnde si illa voluntas sit per determinationem liberam, non potest tale iudicium esse prima ratio illius determinationis, cum illam supponat. Sic igitur, intellectus diuinus non potest iudicare aliquid ad extra vt necessario à se volendum, nisi supponat aliquid aliud libere volitum, cum quo iterum habeat necessariam connexionem: ergo prima determinatio libera voluntatis Dei non potest esse ex determinatione iudicii.

Dicendum est ergo ad quartum argumentum, voluntatem diuinam non indigere alio determinante te quoad exercitium præter se ipsam, quæ ex vi suæ potentie liberratis se quasi inflectit & determinat ad hoc obiectum potius quam ad aliud. Atque ita docet expressè D. Thomas prima parte, questione decimanona, articulo tertio, ad quintum. Neque ratio in contrarium facta in dicto quarto argumento difficultatem habet: nam vt sumitur ex eodem Diuo Thoma primo contra Gentes capite octidagesimo secundo, licet causa indifferens ob imperfectionem, id est, quæ nondum assecuta est totum id, quod illi est necessarium ad determinate operandum, non possit quidem quam operari nisi prius in se determinetur, vel potius compleatur, causa tamen, quæ est indifferens per eminentiam, quia in se completa est, non tamen determinatur ad vnum vel aliud obiectum, seu effectum, quia omnia excedit, & per se omnia potest, rectè potest se determinare, & vnum vel alterum effectum suo arbitrio ac voluntate producere.

**XLIX.**  
Ex dictis  
primis  
collariis



Quid senserit Aristoteles de libertate Dei.

IN vltima obiectione petitur vt explicemus quid de hac re Aristoteles senserit. Testimonia enim ibi adducta videntur conuincere, Aristotelem in hac parte non recte de Deo sensisse, eique naturalem necessitatem in agendo & volendo tribuisse. Et hanc fuisse eius sententiam opinantur communiter Doctores, Scotus in primum, distinctione octaua, quaestione quinta, & in quolibetis quaestione septima, Gregorius in primum, distinctione 42. Gabriel & Ocham distinctione 43. Marsilius quaestione 42. & 44. Herizus quodlibet 2. quaestione quarta, & in tractat. de eternitate mundi quaestione 4. Ferrar. 1. libro contra Gent. cap. 23. & lauell. 12. Metaphysic. quaest. 10. Soncin. 12. Metaphysicor. quaest. 30. & 41. Soto 8. Physic. 1. Hi omnes & multi alii docent Aristotelem quidem credidisse Deum agere per intellectum, & voluntatem, esse tamen naturaliter determinatum ad iudicandum & volendum quod agendum est: Soncinas inter alios vero declarat, non sensisse Aristotelem, Deum ita agere ex necessitate naturae, vt necessario velit agere quantum potest, sed quia necessario agit aliquod, quod iudicat esse melius aut conuenientius. Quod fecit, vt Aristotelem excusaret à contradictione manifesta, nimirum quod habens infinitam virtutem moriuam, ex necessitate naturae agat quantum simpliciter potest: & quod solum moueat definita velocitate.

Sed iuxta hanc interpretationem enervatur discursus Aristotelis, qui probat mundi aeternitatem: hanc enim colligit ex eo, quod primus motor necessitate naturae mouet. At si solum credidisset agere ex necessitate naturae praedicto modo, responderi facile posset ipsius discursui: quod licet Deus necessario voluerit creare mundum, illa tamen necessitate voluit illum creare in tempore, non in aeternitate, quia fortasse id naturaliter apprehendit, vt melius, & conuenientius. Debuisset autem Aristoteles probare necessarium iudicasse Deum, esse conuenientius mundum ex aeternitate creare. Ad hoc vero dici potest, Aristotelem praecipue motum fuisse ad existimandum Deum agere ex necessitate naturae, quia non intellexit sine Dei mutatione fieri potuisse, vt prius nihil egerit, aut mouerit & postea agere aut mouere incepit. Quia ergo credidit Deum esse immutabilem, ideo credidit semper agere & non posse non agere: quod est ex necessitate naturae agere. Et ideo licet quantum ad magnitudinem, multitudinem, vel perfectionem effectuum, aut velocitatem motus fortasse non crediderit Deum necessario agere quantum simpliciter potest: tamen quantum ad durationem mundi, & earum rerum quas ipse immediate facit, credidit necessario agere quantum potest, seu quamprimum potest ob immutabilitatem suam.

Atque hoc fuisse praecipuum Aristotelis motiuum, constat ex 8. Physicor. textu nono, & decimo tertio, & textu 52. & 53. & libro nono Metaphysic. textu decimo septimo, vbi dicit in aeternis nihil esse in potentia, sed omnia in actu. Vnde infert non esse timendum quod caelum quiescet, quia neque ipsum, neque motor eius est in potentia ad non mouendum, vt ibi Diuus Thomas exponit. Et inde libro duodecimo Metaphysicorum, capite sexto concludit, non satis esse ponere substantiam aeternam potestatem mouere, quia alias posset etiam non mouere: sed oportere vt sit actu mouens ex necessitate, ita vt motio eius sit substantia eius, & consequenter tam necessaria sit motio sicut ipsa substantia. Et libro secundo de Caelo capite sexto, textu trigesimo quinto, probat motum caeli esse inuariabilem, quia motor eius immutabilis est. Ex quo vult inferre, semper eodem modo & ex necessitate moueri. Denique ex eodem principio colligit

necessitatem generationum, & ad earum varietatem requiri varias rationes caelorum, quia primus motor ex se semper eodem modo & immutabiliter mouet, vt patet ex octauo Physicor., textu quinquagesimo tertio, secundo de Caelo textu vigesimo primo, & libro primo de generatione, textu decimo sexto, & secundo de generatione textu quinquagesimo sexto. Accedit quod idem Aristoteles libro secundo Magn. Moral. capite 15. licet dicat Deum per se esse felicem, & externis bonis non indigere, nihilominus sentit non posse carere operatione, neque aliquibus quasi amicis vel sociis, cum quibus suam felicitatem comunicet: Quid enim (inquit) faciet? neque enim dormiet. Inspiciet aliquid, inquit. Quid igitur inspiciet? Nam si quidquam aliud melius, hoc absurdum est, vt se quidquam melius habeat Deus. Ipse igitur sese inspiciet? At hoc delirum, nam homini qui se suspiciat, vapore attonito inelamamus. Et in fine tandem concludit, opus esse amicitia, etiam ei qui sibi satis sit. Denique in hanc sententiam videntur descendere Auerroes 8. Physicorum à textu 6. & Simplicius 6. Physic. tex. 15. & Auicenna libro nono suae Metap. cap. quarto.

LV.

Nihilominus sunt alia Aristotelis loca, ex quibus oppositum colligi potest: praesertim in libro illo de Mund. ad Alexan. si Aristotelis est, vbi est expressum huius rei testimonium. Primo enim comparat eius Author Deum Imperatori, qui omnibus praestit, & quaecunque voluerit conficit, atque ita concludit, Ad summum quod in nauis gubernator, in curru auriga, in choro praecentor, in ciuitate lex, in exercitu imperator, hoc idem in mundo est Deus: nisi quod illis ipsi principatus laboriosus, perturbatus, & anxius est: Deo autem: expers omnis molestiae, laboris, nullamque corpori asserens imbecillitatem, nam cum in se immobili collocetur, omnia quae vult mouet arbitraturque suo in diuersis rerum generibus, & naturis versat. Præterea 2. Physicorum textu 49. distinguit agentia propter finem in ea, quae agunt ex necessitate naturae, & in ea, quae agunt ex electione, id est, mente & ratione. Constat autem, Aristotelem in posteriori ordine primam causam collocasse, cum ei tribuerit, quod causas naturales omnes ad suos fines dirigat eodem secundo libro Physicorum, capite octauo, Rursus 8. Ethicorum capite 7. & clarius lib. 10. capi. 8. dicit virum sapientem & probum esse Deo amicum: & libro 2. Magnor. Moral. capite octauo. Deo tribuit quod bona & mala pro meritis distribuat. Hæc autem sineusu libertatis intelligi non possunt. Præterea quæ ad Topicorum capite quinto ait. Potest Deus & studiosus praua agere, non sunt autem praua, nam omnes praua secundum electionem dicuntur. Vbi licet in eo erret, quod Deo tribuit potestatem prauè eligendi, in eo vero veritati fauet, quod Deo tribuit potestatem eligendi. Præterea refert Laertius in vita Aristotelis quod tempore mortis suae misericordiam à prima causa postulat. Quod est argumentum, eum credidisse Deum posse precibus moueri ad beneficia præstanda, quod est proprium agentis liberi. Vnde Alexan. in libro de fato, ex Aristot. sententia admonet à Deo petenda esse beneficia, quod ea possit & non dare, & concedere. Vnde idem Alexand. in sexto Physicorum textu decimo quinto ait motorem caeli non mouere adductu necessitate. Nam boni (inquit) non ita operantur, etiam si semper eadem faciant, sed potestatem habent contraria faciendi. Denique Commentator in libro Destructionum disputatione 3. & 11. ad 1. & 2. dubitationem ait, Deum apud Aristotelem, neque agere ex necessitate naturae, neque ex electione, sed alio eminentiori modo mortalibus incognito, quem ipse solus nouit. In quo indicat, Deo negari necessitatē naturae quantum ad determinationem ad vnum, electionem vero quantum ad mutabilitatem, & alias imperfectiones: tribui vero illi eminentiorem modum operandi, ita simplicem, & vniuersalem, vt indifferentiam & libertatem non excludat, & ita liberum, vt mutabilitatem non admittat.

Con-



LVI.  
Auctoritas  
hac super  
residui.

Constat ergo ex his lubricam esse & obscuram in hac parte Aristor. sententiam. Vnde aliqui existimant eum credidisse, Deum circa vniuersale bonum vniuersi, & circa creationem & generalem dispositionem ac ordinem eius, quadam naturali determinatione & necessitate operari, in aliis vero particulis operibus posse libertate uti. Sed si ita sensit, non satis constanter locutus est, quia si immutabilitas repugnat libertati, in omnibus effectibus repugnabit, si autem non repugnat, nec in creatione totius vniuersi immutabilitas excludit libertatem. Deinde non potuit negare Arist. Deum multa in tempore facere, etiam se solo, vt saltem patet de creatione animarum. Nec refert si dicatur, non creare illas nisi occasione corporis iam dispositi, nam si ad nouam operationem, esset necessaria mutatio, etiam si noua occasione oblata fieret operatio, cum mutatione fieret. Quod si fieri potest sine mutatione, quia Deus ab aeterno praeuidens occasionem ita disposuit, & eodem modo se habens ita in tempore debuisset Aristor. intelligere, nam sine extrema occasione illa, aeterna sua sapientia & voluntate potuit Deus disponere, quod in tempore fierent sine illa ipsius facientis mutatione. Non possumus ergo excusare Aristotelem, quin & modum operandi Dei ignorauerit, & infirma ratione ad aeternitatem mundi probandam usus fuerit, & in rationibus suis ac sententiis non satis fuerit constans. Neque id mirum videri debet, quia modus operandi voluntatis diuinae summe difficilis est, vt ex dictis supra satis constat.

*De variis perfectionibus diuinæ voluntatis.*

LXII. Vltimo dicendum est, voluntatem diuinam in se vnicam esse ac simplicissimam, & formaliter continentem omnem perfectionem simpliciter rationalis appetitus, licet per conceptus nostros variè distinguatur ac nominetur. Hæc assertio eadem proportionem explicanda est, & probanda, ac vltima conclusio præcedentis sectionis. Est enim quoad omnes eius partes eadem ratio de voluntate, quæ de scientia. Itaque cum velle Dei sit ipsum esse eius, constat, sicut esse est vni & simplicissimum, ita & velle. Item actus voluntatis Dei, quatenus per illum se necessario amat, vnus est, ad quatuor talia obiecta, ostensum est autem supra, actui illi, prout libere terminatur ad creaturas nullam rem addi, est ergo in Deo vnica tantum voluntas, vel potius vnicum velle simplicissimum, iam enim ostendimus in Deo non esse voluntatem per modum potentiz, sed tantum per modum actus.

LXIII. Quod autem illud velle includat formaliter omnem perfectionem simpliciter in ratione voluntatis seu volendi, est etiam euidentius. Primo ex generali ratione, nempe quod diuinum esse includit formaliter omnem perfectionem simpliciter, sed velle Dei essentialiter est ipsum esse Dei, ergo. Secundo specialius ac formaliter secundum nostrum concipiendi modum, illud velle est simpliciter infinitum in ratione actus intellectualis appetitus, ergo includit formaliter quicquid perfectionis simpliciter in tali appetitu intelligi potest, eminenter autem includet omnes alias perfectiones voluntatis, quæ aliquam imperfectionem inuoluunt. Ex quo intelligi potest quamnam virtutes voluntatis proprie ac formaliter tribuantur Deo, & quo modo. Vt autem nomine virtutis, non vt habitum, qualitatemque in nobis significat, sed vt dicit internam perfectionem voluntatis in actu amandi, seu volendi. Quo supposito attente considerandum est, an talis virtus formaliter includat aliquam imperfectionem, nec ne: & secundum illum conceptum formalem, in quo nihil im-

perfectionis reperitur, proprie ac formaliter tribuetur Deo, secundum alias vero rationes tantum metaphorice.

Hinc charitas, quæ est potissima virtus voluntatis, propriissime ac perfectissime in diuina voluntate reperitur, præsertim si nomine charitatis solum amor aut beneuolentia erga intellectualem personam significetur. Nam hoc modo est euidentis ratione naturali in tali amore vt sic nihil imperfectionis includit. Imo est euidentis non posse esse in aliquo voluntatem, quin in eo sit amor, quia amor est primus voluntatis actus: si autem in Deo est amor, maxime sui ipsius, ergo est in eo amor intellectualis naturæ seu personæ: est ergo in eo charitas, vel potius est ipsa charitas per essentiam.

*Sine amicitia in Deo.*

Si vero charitatis nomine amicitia proprie dicta significetur, quæ est ad alterum: sic non est tam euidentis naturali lumine in Deo esse charitatem cum omni proprietate. Nam potest primo dubitare Theologus, an Deus in seipso sine consortio creaturarum habeat veram amicitiam: quod dubium ex sola ratione naturali non solum definiri, sed nec moueri posset: subsumpta autem fide merito queri potest, an distinctio personarum sufficiat ad veram amicitiam, an vero propter vnitatem voluntatis, non sit illa propria amicitia, sed aliquid maius amicitia. Quod videtur rectius dici, sed de hoc alius. Rursus dubitari potest, an cum intellectualibus creaturis ineat Deus veram amicitiam. Aristoteles enim id negare videtur octauo Ethicorum capite septimo. Cui contradicunt Theologi, non tam loquentes de pura natura, aut fundati in sola ratione naturali, quam fundati in ordine gratiæ, quem naturalis ratio non attingit. Loquendo tamen de pura natura, non negat Aristoteles, quin Deus amet rationales personas: imo interdum id affirmat, vt supra vidimus præsertim de studiis, & sapientiæ deditis. Neque etiam negare potest, quin ab eis possit amari, cum id sit euidentissimum. Non loquor de amore super omnia, nam de hoc fortasse nihil Aristoteles, aut alii Philosophi excogitarunt sub hoc expresso & formali conceptu sed loquor præcisè de amore Dei, vt est primū principium, & vltimus finis creature intellectualis. Denique etiam videtur euidentis velle Deum amari à sua intellectuali creatura, quam ipse amat: nam hoc honestissimum est, & maxime debitum. An vero hic mutus amor sufficiat ad veram amicitiam, vel ab ea deficiat propter magnam inæqualitatem inter Deum & creaturam, quod Aristoteles intendit, quæstio est parui momenti, & de usu vocis, & quæ ad rem præsentem parum refert: illud enim, quod ad rem spectat, euidentis est lumine naturali, scilicet Deum & amare creaturam naturalem, cui benefacit, & quantum in ipso est, & iuxta dignitatem suam, omne officium ac beneficium verè amicitiz in eam conferre, vel potius nihil boni posse habere huiusmodi creaturam, quod non ex hoc amore procedat: quia non potest illud habere nisi à Deo, saltem vt prima causa. Deus autem non causat illud nisi volendo: velle autem bonum, est amare. Quo discursu concludi proportionaliter potest, Deum amare quicquid ab eo esse participat, iuxta illud: Diligis omnia quæ sunt. Sap. secundo: quia non habent esse, nisi à Dei beneplacito, & amore, deriuatum: sicigitur constat, charitatem, seu generalius perfectionem amandi, propriissime tribui diuinæ voluntati.

*Sint in Deo virtutes morales.*

DE aliis autem virtutibus voluntatis dubitare posset Philosophus: nam Aristoteles decimo Ethic.



bu-  
me-  
atig, UY.  
re-  
nor-  
fi-  
ru-  
ndi-  
cm,  
atia  
er-  
nar-  
per  
fi-  
ui-  
o-  
co-  
um  
ra-  
ueri  
an  
am,  
lia  
rod  
ari  
eus  
de-  
ra-  
ra,  
im  
o-  
re-  
er-  
tu-  
oo-  
fi-  
de  
ex-  
tu-  
in-  
ti-  
ua  
o-  
ie  
ea  
cu  
elt  
x-  
at,  
re  
in  
ac  
us  
od  
ud  
mm  
ty,  
er  
at,  
ia  
o-  
i-  
z





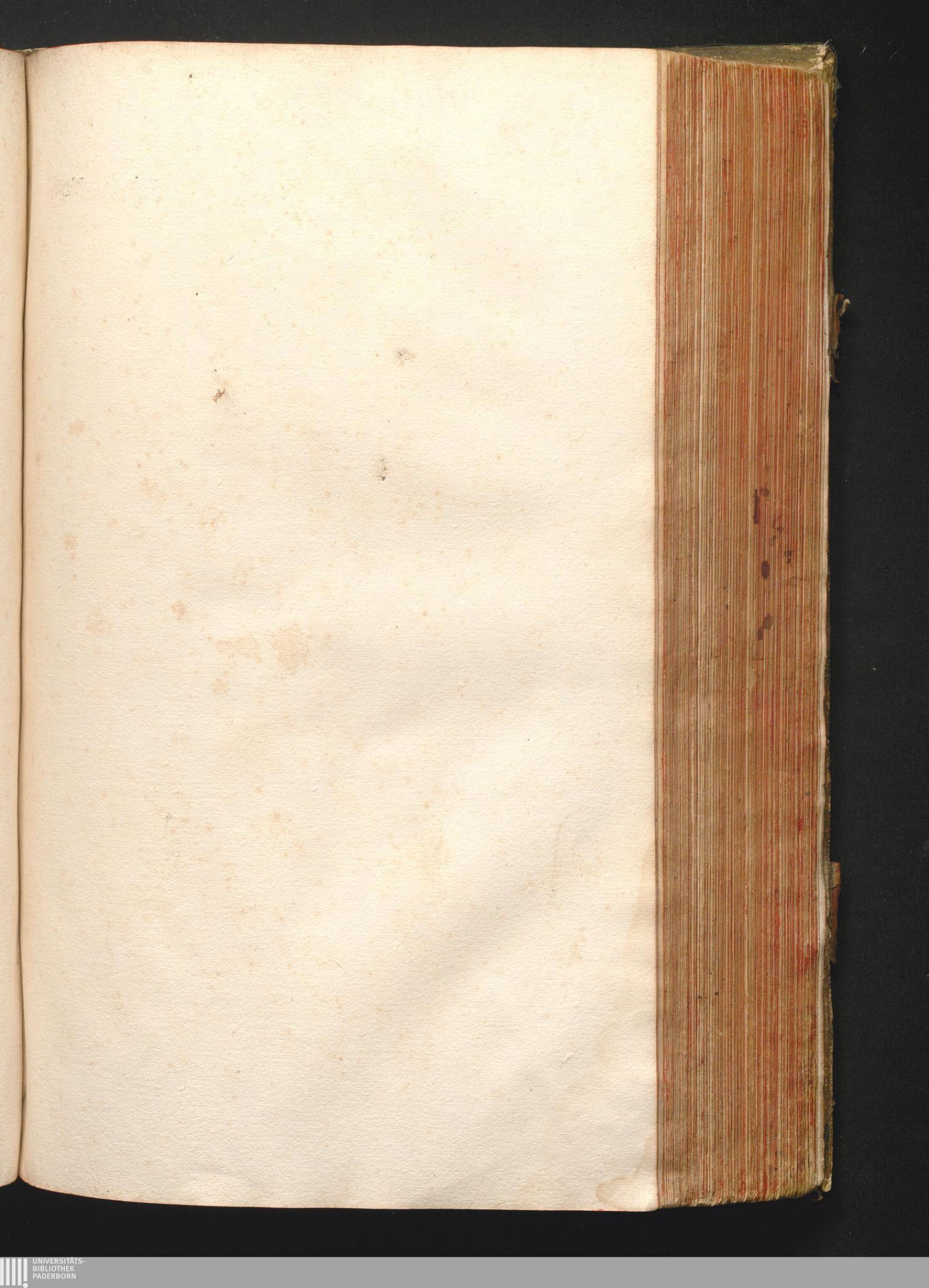
























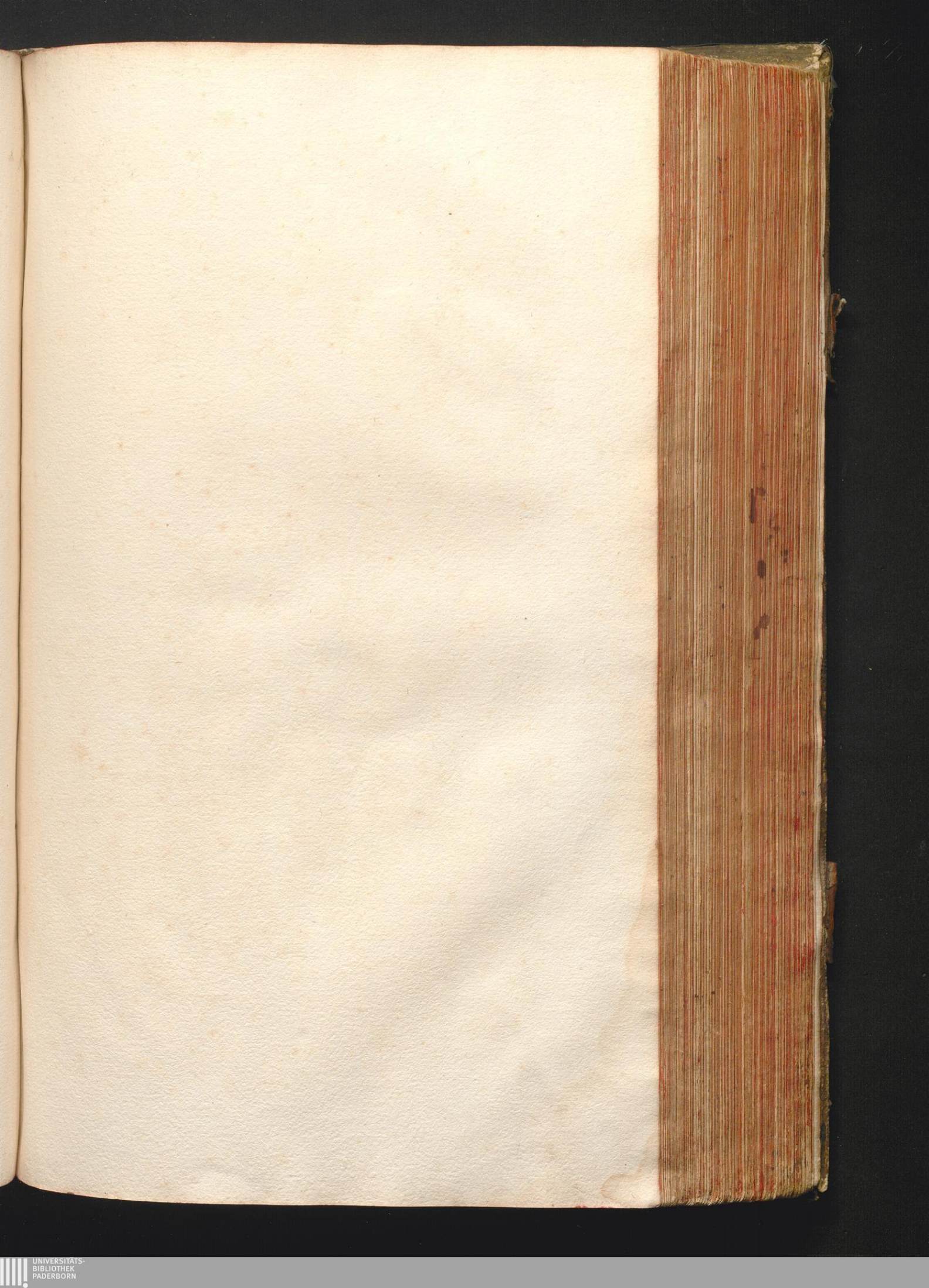


















quoad applicationem & exercitium: nam hoc est minus eius, scientiam quoad directionem, & (ut sic dicam) quoad specificationem, quia exemplar est ratio efficiendi hanc vel illam naturam: loquor autem de scientia, quatenus est practica, & habet rationem artis, nam quatenus voluntatem, inducit ut efficere velit, sic potius habet rationem prudentiae, & remotius concurret, ut diximus.

Potentiam Dei unam esse.

Ultima assertio est. Potentiam diuinam in se ac formaliter unam esse & simplicissimam: continere autem omnem perfectionem potentiae actiuae, & ideo in ordine ad varias actiones posse à nobis per inadaequatos conceptus in plures secundum rationem distinguere. Hæc conclusio quoad omnes partes est facillima, & iuxta ea, quæ de scientia & voluntate dicta sunt: explicanda & probanda est. Nam, quod in re sit omnino simplex, constat ex simplicitate naturæ diuinæ, cui in re hæc potentia nihil addit. Item ex vniuersalitate eius & sui obiecti, quod est ipsum ens participabile ut sic. Quod vero possit ratione distinguere per inadaequatos conceptus facillimum est: nam etiam unitam potentiam hoc modo nos patimur, v. g. intellectum nostrum in rationem superiorem, & inferiorem per varia munera eiusdem intellectus, sine distinctione, quæ in re sit in ipsa facultate intelligendi. Sic ergo iuxta varias actiones distinguere possumus in Deo potentiam creaturam, & generatiuam ad extra, seu effectiuam per educationem formæ de potentia subiecti, quæ ulterius distinguere potest in potentiam actiuam per modum causæ proximæ, vel per modum causæ vniuersalis tantum, quia utroque modo potest Deus agere. Aliqui addunt potestiam conseruatiuam, sed hæc non est proprie distincta ab effectiua secundum conceptum, sed secundum nomen tantum, iuxta supra dicta de effectiua & conseruatione. Alii addunt potentiam annihilandi: hæc vero non tam est potentia agendi, quam non agendi: unde non addit etiam secundum intellectum propriam rationem potentiae, sed connotat libertatem seu subordinationem ad voluntatem. Iuxta hæc vero distinguere potest Theologicæ diuinæ potentia in naturalem & supernaturalem, sicut dicitur Deus prima causa naturalis, & supernaturalis. Sic autem denominatur potentia supernaturalis, non respectu ipsius Dei: illi enim omnis eius potentia maxime connaturalis est, quia ex propria naturali perfectione illi conuenit, sed denominatur supernaturalis in ordine ad actiones, quæ sunt supra naturam rerum creaturarum: de quibus disputare proprium est Theologorum.

De diuina prouidentia.

Atque hæc sint satis de diuina potentia: de actionibus vero eius nihil hic occurrit addendum, quæ de causalitate causæ primæ in superioribus dicta sunt. Et ideo etiam hic nihil specialiter addimus de diuina prouidentia, quia hæc præter scientiam voluntatem & operationem nil addit, sed formaliter dicit rationem, quia Deus ab æterno decreuit res huius vniuersi gubernare, easque per media conuenientia in suos fines dirigere. Cum ergo ostensum sit, & totum hunc mundum à Deo esse conditum, ordinando omnes partes eius ad vnum finem, seu commune bonum, & nihil in eo fieri sine Dei influentia ac voluntate, constat habere Deum in mente sua rationem æternam qua hic mundus regitur, quæ prouidentia dicitur. Quam licet nonnulli Philosophi, vel omnino, vel ex parte ignorauerint, ut Plin. lib. 1. cap. 7. & Cicero & alii, qui scientiam rerum particularium, aut contingentium, Deo denegarunt: grauiorem tamen Philosophi eam agnouerunt. Præsertim Tom. II. Metaphys.

Seneca lib. de Prouid. ubi ait, superuacuum esse ostendere tantum opus non sine aliquo custode stare. Idem lib. 1. Natur. quæst. Aristot. idem significauit in his, quæ supra retulimus, & 2. Phys. ubi ait naturam, ut est sub primo agente intellectu, operari propter finem, & 12. Metaph. cap. 10. inde concludit vnum esse principem, ut optima sit vniuersi gubernatio, & 10. Ethic. ca. 8. Deo tribuit curam humanarum rerum. Plato etiam in Epimenide recte sentit de prouidentia: quod etiam ex Plotino Platónico refert D. Aug. lib. 20. de ciuit. cap. 14. ubi etiam Vines nonnulla cogerit. Cicero etiam citra res humanas & liberas in reliquis non male sentit de prouidentia, ut constat ex somnio Scipionis, & ex lib. 1. de natura Deorum. Verum Philosophi præcipue attigerunt prouidentiam quoad conseruationem huius vniuersi, & quoad cursum rerum, & corporalium effectuum, qui in eo sunt. De morali autem prouidentia rerum humanarum pauca dicunt, & præsertim de premio bonorum, & supplicio malorum, circa quas res versantur potissimæ difficultates, quæ de diuina prouidentia tractari possunt: sed illæ omnino coniunctæ sunt cum his, quæ ad diuinam gratiam, & supernaturalem prouidentiam spectant: nam de his, quæ pertinent ad generalem concursum cum libero arbitrio, iam supra dictum est, & ideo cætera Theologis relinquimus.

DISPUTATIO XXXI.

De essentia entis finiti ut tale est, & de illius esse, eorumque distinctione.



Postquam dictum est de primo ac præcipuo ente, quod & est totius Metaphysicæ primarium obiectum, & primum significatum & analogatum totius significationis, & habitudinis entis, dicendum sequitur de altero membro in prima diuisione proposito, id est, de ente finito & creato. Quia vero illud non est vnum simpliciter, sed tantum secundum abstractionem, seu communem rationem, plures quæ ac varias rationes entium sub se comprehendit. ideo ac huius membri expositionem duo facienda sunt: prius declarandum est, in quo posita si communis ratio entis creati seu finiti, quod in hac disputatione propositum est, deinde diuisiones, vel subdiuisiones eius tradendæ sunt, vsque ad vltimas rationes entium, quæ sub obiecto metaphysicæ superius posito comprehenduntur.

SECTIO I.

An esse & essentia entis creati distinguantur in re.



Voniam, ut in superioribus visum est, ens, in quantum ens ab esse dictum est, & per esse, vel per ordinem ad esse habet rationem entis: ideo ad declarandum rationem entis creati à comparatione essentiae, & esse initium sumimus. De qua multa tractanda occurrunt, quæ ad intelligendam essentiam entis creati ut sic, & proprietates eius omnino necessariae sunt: radix vero omnium est id, quod proposuimus, scilicet quomodo esse & essentia distinguantur.

Suppono autem per esse nos intelligere existentiam actualement rerum, ne sit æquiuocatio in verbis, nec sit necessarium postea distinguere de esse essentiae, existentiae, aut subsistentiae, aut veritatis propositionis. Nam esse essentiae, si vere condistinguitur ab existentia, nihil rei addit ipsi essentiae, sed solum differt ab illa in modo, quo concipitur vel significatur. unde, sicut essentia creaturæ ut sic ex vi sui conceptus non dicit, quod sit aliquid reale actu habens

N esse