



**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.de/urn:nbn:de:hbz:466:1-94179)

**Quid Plato
Gali Philo-
sophus.**
omnia distinctissime capere potest: alioqui nec omnes species rerum possibilium comprehendere posset Deus. Denique alios Philosophos veritatem hanc assertos fuisse constat ex Platone lib. 10. de Legib. & ex Algazele contra Aucennam, ut refert Auerroes dicta disp. 12. Destructorii, & ex aliis, quæ tractat Eu-
gub. lib. 6. de Peren. Philosophia.

S E C T I O X V I .

Quid possit ratione naturali demonstrari de
divina voluntate.

I.

DE diuina voluntate idem fere iudicium est, quod de diuina scientia, & ideo illi fere applicanda sunt, quæ in præcedente lectione 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 & vulgaria sunt, & non pertinent ad præsens institutum. Probat ergo primo à priori, quia demonstratum est Deus esse viuens intellectuale perfectissimum, sed de ratione huiusmodi viuentis est, ut habeat non solum vim intelligendi, sed etiam appetendi vitaliter: ergo est in Deo huiusmodi vis appetitus spiritualis, & vitalis: hæc autem appellatur voluntas propria 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 sensitum sensitivus, & intellectum, 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 accidentis, aut quod sit per efficientiam intrinsecam, vel informationem & quod similes imperfectiones habeat, non est de ratione voluntatis ut sic abstrahendo à voluntate participata & per essentiam, sed consequitur ex eo, quod talis voluntas participata est, & imperfecta.

De appetitu innato.

**In Deo effi-
natur alii
necessarius-
que appeti-
tum.**

**Dubitando
ratio.**

Ed quæret aliquis, an in Deo sit appetitus naturalis, non sumendo naturale pro necessario, ut scilicet à libero distinguatur: nam hoc modo certissimum est esse in Deo naturalem appetitum, saltem quoad amorem sui, sed sumendo naturale, ut distinguatur ab elicito, & dicatur pondus naturæ, seu appetitus innatus, de quo nonnulla attigimus supra disputatione sectione vteima. Videlur autem non posse huiusmodi appetitus tribui Deo, tum quia talis modus appetendi videlur imperfectus: quia ut talis est, non includit vitam: vnde communis est rebus inanimatis, & in creaturis viuentibus non videtur reperiri, nisi quatenus poterit appetitus in eis antecedit vitaliter appetitionem: in Deo autem neq; est aliquid imperfectum, aut non vitale, neque est facultas appetitiva, quæ antecedat 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. Vnde 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 à actualitate 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 explicari: vtrumque autem est inconveniens.

Nihilominus negandum non est esse in Deo appetitum naturalem: est quidem hic appetitus metaphysicæ sic dictus: id tamè quod per eam Metaphoram significatur dicimus vere in Deum conuenire, quia nihil aliud est, quam naturalis inclinatio, vel determinatio vniuersusque rei ad propriam perfectionem vel actionem. Non est autem de ratione huius appetitus, quod sit per modum desiderij boni non possisi, sed etiam esse potest per modum amoris, & quietis in perfectione habita. Sic enim materiam non solum appetit, quasi desiderat formam, quam non habet, sed etiam quiete, & quasi delectabiliter possidendo quam habet: & visio creata beatifica, aut luxem gloriarum naturali pondere fertur in Deum, quævis ab eo nunquam separetur. Neque etiam est de ratione huius appetitus, ut tendat rem distinctam ab appetente, seu (quod idem est) ut terminus, seu quasi obiectum, & subiectum eius in re distinguantur: nam potest esse appetitus, quasi refluxus eiusdem rei ad seipsum. Nam si in vitali amore propriissime hoc reperitur, cur per Metaphoram non transferatur idem ad naturalem appetitum? Item inductione id constat: nam vnaquaque res dicitur naturaliter appetere suum esse, vel suam actualiter entitatem, quæ non est aliud quam ipsa: dicitur etiam vnaquaque res appetere suam perfectionem, non tantum eam, quæ sibi superaddi potest, sed etiam eam, quam in sua entitate intime includit: tanto magis illam, quanto magis est idem sibi: nam si vnicuique amabile est bonus proprium, ceteris paribus illud erit magis amabile, quod magis fuerit proprium.

Ex his ergo aperte concluditur esse in Deo appetitum naturalem etiam ad intrinsecam bona, quæ in se ipso possidet: quamvis illa bona necessario habet, & ab ipso non distinguatur: neque in se sit, nullum excellensimum bonum. Quia, si alii res naturaliter appetunt se ipsas, & suam perfectionem distinctione, aut carentia, cur non etiam Deus? Item per hanc Metaphoram appetitus naturalis nihil aliud significatur: quam quod vnaquaque res ita est quæra, & quasi contenta suo esse & perfectione, sicut solet appetitus vita quiescere in bono a deo, & quod habeat quasi intrinsecum vinculum cum sua perfectione, ratione cuius illam tuerit, ac defendit; si necesse sit: hoc autem totum in Deum propriissime conuenit, 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 seipsum. Et inter alias causas, ideo vitalis amor sui maxime in Deo est necessarius, quia res naturaliter determinata ad seipsum, & inveniens amorem elicitus connaturalis fundatur in aliquo appetitu naturali.

Nullam ergo imperfectionem includit his appetitus, ob quam Deo denegandus sit. Quid enim perficit, quod hic appetitus communis sit rebus naturalibus? multa enim prædicta sunt Deo & illis communia, ut esse substantiam, ens, &c. Quo circuon non omnis ratio, quæ abstrahit vel præsevit à vitalitate, imperfecta est: sed illa tantum quæ continguntur & opponuntur vita, quæ vero est quasi transcendent, & intime inclusa etiam in ipsa vita, perfectionem simpliciter dicere potest: ita vero se habet naturalis appetitus ad vitalem, & hoc modo solet distinguiri: appetitus voluntas in naturam, & voluntatem vita. Vnde

Vnde non solum in voluntate creata, quatenus est potentia, sed etiam in ipsomet actu elicito, imbibitur naturalis appetitus: nam actus amoris, verbigratia, Dei, & talis entitas, naturalem propensionem habet ad Deum, & ad suum proprium esse, & ita appetit semper esse, & sic de aliis. Ergo quantum in Deo nihil sit, quod non sit vita, immo licet nihil sit, quod non sit vitalis amor, nihilominus in eo intelligitur includatio appetitus naturalis, non per modum desiderii, ut recte probanda ratio dubitandi in principio facta, sed per modum uniorum, & quietis in propria perfectione, etiam si maxime necessaria, immo in ea melius & securius quiescit. Quare, cum dicitur hic appetitus fundari in capacitate naturali, si proprium sumatur, capacitas pro potentia passiva, solum habet verum in appetitu imperfecto, & creato in ordine ad propriam perfectionem: si vero sumatur latius pro quaquamque naturali appetitudine seu proprietate, etiam hic appetitus in Deo fundatur in naturali appetitudine, sed potius necessitate, quam habet ad suum esse, & suam perfectionem. Et ita praescindendo secundum conceptus dici solet, Deum esse capacem scientie, & sic etiam naturaliter esse appetit, & ad hunc modum loqui possumus de aliis attributis essentialibus. Et in personalibus id etiam facile intelligitur: cur enim non dicetur xternus Pater naturaliter appetere Filium, & è conuerso: & diuina essentia naturaliter appetit esse in tribus personis, & sic de aliis.

Ehaz quidem procedunt de appetitu innato ad internas proprietates seu perfectiones ipsiusmet Dei, de quo priores duas rationes dubitandi procedebant, quod vero spectat ad naturalem appetitum rerum externarum, seu creatarum, quod in tertia ratione tangebatur, dicendum est, etiam ad alias res extra se ipsum habere Deum appetitum innatum. Primo quidam a praecipue, quia est summi bonum, bonum autem est diffusuum sui, habet ergo Deus naturalem propensionem ad suam bonitatem communicandam, & ideo communicare seipsum dicitur à Patribus & Theologis conueniens Deo quatenus bonus est, non quia illi afferat aliquam perfectionem vel communitatem, sed quia est consentanea propensioni, seu inclinationi bonitatis eius, ut tractauit cum D. Thomaz par. quest. 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, quamvis eius executionem & usum liberum regat arbitrium intellectualis naturæ. Præterea omnis potentia activa naturaliter inclinatur ad actionem suam, quia est consentanea naturæ eius: sed in Deo est potentia activa perfectissima, ergo. Præterea in creaturis huiusmodi naturalis propensio ad beneficendum aliis bona est, & participata à Deo: ergo in Deo multo perfectior ac per essentiam. Adeo, quod sicut creaturæ nullam Deo afferant perfectionem, nihilominus sunt in eis quædam bona, quæ sententur aliquo modo ad Deum pertinere, & esse quæ extrinseca bona eius, ut est gloria, cultus, honor, notitia, amor Dei, ac similia: sed hæc etiam sunt naturaliter appetibiliæ, & talis appetitus non est malus, sed bonus, quando ad verum & debitum honorem, seu cultum tendit: ergo in Deo naturalis appetitus etiam ad hæc bona. Non tam hinc sequitur, Deum necessario hæc velle absolute & simpliciter actu quoque elicito, quia illa bona non sunt ei necessaria, & potest habere rationes alias, ob quas illa nolit ab solita & efficaci voluntate. Et ideo non est etiam inconveniens quod hic appetitus Dei ad res extra se non semper, vel omnino expleatur, vel in opus prodeat, sicut non est inconveniens, quod potentia eius actua, non semper agat, vel non quicquid potest: nam cum hæc naturalis propensio non sit ad propriam perfectionem, sed ad pericienda alia, est maior per-

festio Dei, quod executio eius sit libera, ut paulo post dicemus.

Qualis voluntas in Deo sit.

Secundo principaliter dicendum est ratione naturali constare voluntatem, quæ est in Deo, non esse per modum potentia 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 receptiva in Deo, cum hæc repugnet puro actu: neq; etiam est potentia realiter activa, seu productiva 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 receptiva, nec activa, ita neque ad velle, non est ergo in ipso potentia volendi, sed voluntio per essentiam.

Atque in actu quidem necessario & essentiali, quo Deus se amat, non habet hæc assertio difficultatem villam, 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 amandæ prior quam amor sui, ab illo aliquo modo distincta. Et hoc quidem evidenter concluditur de potentia & actu secundum rem: dubitari autem possit secundum rationem, & modum concipiendi nostrum. In hoc tamen eodem modo loquendum est, quo de intellectu & scientia locutus 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 singi potest, quod sit potentia ad agendum & recipiendum non secundum rem, sed secundum rationem, quia loquendo ex parte rei conceptæ, involuitur repugnancia in his terminis: nam agere secundum rationem, non est agere, sed fingere actionem. Ex parte autem modi concipiendi nostri concipiimus in Deo aliquid ad eum modum, quo in creaturis concipiimus potentiam volendi, scilicet virtutem amandi se ut sic, quam præscindimus ab actuali amore, sicut de actu primo & secundo in scientia diximus.

De actibus autem liberis dubitare quis possit, quia in his clarius videmus distinguere potentiam volenti, In actibus di ab actuali determinatione. Sed cum ostensum sit, liberis probatur. hos actus nihil rei addere actu necessario Dei, quod sit re ipsa elicatum, & receptum in Deo, necessario effectus, etiam ad hos actus nullam esse in Deo veram potentiam, sed usum ipsum libertatis esse in Deo per modum purissimi actus, ut iterum paulo post attingimus.

Tandem dubitare quis possit de velle, quod Theologi vocant notionale, quo Pater & Filius producunt Spiritum sanctum: nam ad illud videtur ponere etiam realis potentia in Deo, quam Theologi vocat potentialibus. potentiam spirandi. Sed hoc excedit limites Metaphysicæ, & ideo solum dicendum est, ita esse in hoc loquendum, sicut de potentia generandi supra artigimus, 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 productiva per modum principii, non respectu actionis, sed respectu termini, ad quem non comparatur ut potentia receptiva, sed ut principium quo productum. At vero respectu actus volendi, ut si non potest dari potentia, quia oportet esse acti-

Tom. II. Metaphys.

L uam &

VIII.
In Deo est
voluntas per
modum a-
ctus ultimi

IX.
In actibus
necessariis
efficiens
actus ultimi
probatur.

X.
In actibus
liberis pro-
batur.

XI.

uam & receptiuaam eius. Quod expresse notauit D. Thom. i. part. quæst. 41. art. 4. ad tertium, & 2. contra Gent. c. 10.

XII.
Velle diuina-
num qua-
habet cu-
essentia u-
niuersum.

Sed occasione huius assertionis quæri hic potest, an voluntas Dei actualis, seu ipsum velle sic substantia Dei, non solum identice reali identitate: hoc enim extra controveriam est, nec solum omnino ex natura rei, seu absq; vlla australi distinctione in re: nam quoad hoc etiam eadem est ratio de voluntate, & de ceteris attributis: unde etiam longe probabilis est, hoc modo velle Dei esse substantiam Dei. Sed magis formaliter, an sit ita de essentia Dei, & sit etiam constitutum eius, sicut diximus de scientia. Videtur enim esse dispar ratio, quia in omni re appetitus ut sic non pertinet formaliter ad esse rei, sed consequitur illud. Unde in natura intellectuali creata principium intelligendi, ut sic primario constituit essentiam eius: velle autem est tanquam quid consequens formam apprehensam: ergo ad eundem modum intelligentiam erit in Deo, scientiam formaliter ac primario constitueret illam naturam in tali gradu viventis intellectualis, voluntatem vero esse tanquam quid concomitans, quamvis propter simplicitatem sit in ipso absque vlla distinctione. Atque hanc partem eo libenter amplectuntur aliqui Theologi, quod videatur apta ad reddendam rationem illius difficillimæ quæstionis Theologicæ, cui producio ad intrare per intellectum, sit generatio, non vero producio per voluntatem, scilicet quia illius principium est natura, ut natura secundum eam formalitatem, qua in tali gradu naturæ constituitur: huius vero principium est natura, non ut natura, sed ut 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 seire, ita & velle, esse ipsum esse seu essentiam Dei, ut patet apud Augustinum 15. de Trinitate, capite 7. & Diuum Thomam i. part. quæstione 19. art. primo ad quartum, & 2. cont. Gent. capite decimo. Secundo, quia rationes quibus supra probauimus attributa Dei esse de essentia Dei, non solum materialiter (ut sic dicam) seu identice, sed ut formaliter constituant 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 a radicaliter, quia debet includere optimo modo, ut sit optimum ens: optimus autem modus est, ut 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 possit substantiam aliquam intellectuali. Vno modo, ut radicem intellectiōis: alio modo, ut ipsam formalem intellectiōem, & priorem modum diximus conuenire creatis substantiis, posteriorēm increātā. Hinc ergo argumentum conficio: nam illa natura, quæ est intellectualis, ut radix intellectiōis, sicut essentialiter hoc habet, ita etiam, quod sit radix voluntatis, quia per eandem indiuisibilēm indifferētiam utrumque habet, sed denominatur ab intellectiōe, quia illa est prior operatio: ergo illa natura, quæ actualissime est intellectualis tanquam ipsamet intellectio substantialis, quæ essentialiter est volens tanquam ipsamet voluntio substantialis. Patet consequētia, quia quidquid perfectionis conuenit essentialiter naturæ creatæ ut intellectuali radicaliter, conuenit altiori modo, & actualissime naturæ intellectuali per essentiā: unde sicut illa essentialiter est radix volendi, ita hæc essentialiter est ipsa voluntio. Denique ad perfectiōnem diuinæ naturæ pertinet, ut perfectiones sim-

pliciter, quas alia naturæ participant per quandam consecutionem, efficiantiam, vel dimanationem ab essentiali ratione, ipsa præhabeat, seu formaliter includat in sua quidditatius ratione: ergo voluntas seu velle, quod conuenit naturis inferioribus intellectualibus ut quid conseqens ex scientia, vel intellectione, Deo non ita conuenit, sed ut quid formaliter existens de conceptu quidditatis Dei. Vnde, sicut supra dicebamus, intelligere unum esse quasi ultimum essentialie constitutum diuinæ naturæ in tali gradu, & excellenti illius gradu, ita nunc dicendum videtur illud intelligere per essentiam tale esse, ut ex vi sua rationes essentialis sit non tantum intelligere, sed etiam velle, quamvis nos per præcisos & inadæquatos conceptus illud dicuimus.

At sane hæc posteriores rationes efficiuntur concludunt, atq; ut volendi esse de essentia & quidditate diuinæ naturæ æque ac sciendi actum, neque irre posse veram differentiam excogitari. At secundum nostrum modum concipiendi est aliquale discrimen, nam ipsum scire tale est, ut absque illo non intelligatur illa natura distincte, ut constituta in proprio gradu, & perfectione essentiali, & cum illo sufficienter intelligatur formaliter constituta in illo gradu & in excellentia eius. Velle autem non intelligitur ut sic constitutus natura: nam iam praetelligitur constituta, ipsum autem velle intelligitur ut quid consequens: vel certe intelligitur tale esse, quale exinde ipsum intelligere. Propter quod dixit Diuus Thomas i. part. quæst. 70. articu. 3. appetitus non constitutus speciali gradum seu ordinem entitatem. Ex quo etiam sit, ut scientia ex se, & ex summa excellentia sua ratione formaliter habeat formaliter constitutam essentiam Dei in propria & quasi specifica ratione: velle autem solum habet, quod sit de essentiā, vel ex generali ratione perfectionis simpliciter, ut certe, quia ipsum intelligere adeo est perfectum, ut non consecutive tantum, sed formaliter secum affiat ipsum velle.

Quid sit obiectum diuina voluntatis.

Deo tertio, Diuina voluntas, quamvis primario veretur circa Deum, & quæ in Deo intrinsecus sunt, non tamen in ipso solo sicut, sed secundario circa res alias extra Deum versari potest. In hac conclusione declaramus obiectum diuina voluntatis, quæ etiam est lumine naturali nota. Primo quidem, quia voluntas est vniuersalis potentia sicut intellectus: sicut ergo intellectus Dei non solum in ipso, sed etiam in rebus aliis versatur, quatenus alia etiam ratione 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 amerit, & consequenter, quod sit obiectum voluntatis suæ evidenter sumum est. Quia in fisiis rebus verum est, quod Aristoteles dicit: amabile bonum, vniuersique autem proprium, multo magis in Deo, cuius bonitas propria, est etiam summa, & maxime amabilis est etiam vniuersalis bonitas, non formaliter quia omnem bonitatem modo quodam excellensimo in se includit, sed etiam, quia omnis alia bonitas ab illa penderit, & 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 summa bonum, & à nullo pendens, & à quo omnia alia penderit. An vero ratione aliqua sit etiam ad quatum, dicimus paulo inferius. Rursum non solum concludunt illæ rationes diuinam voluntatem posse amare hoc obiectum, sed etiam necessario illud amare, quod est car-

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

Metaphysica etiam habet sufficiencia principia, quibus hoc demonstratur. Primo quia actus voluntatis, divinitus est ens simpliciter necessarium: nam ostendit 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 talis actus: tum denique, quia ostendimus posse non versari circa alia obiecta, quae sunt extra se. Secundo, quia impossibile est, quin Deus sit in actu felicissimo & perfectissimo: sine amore amorem vel nulla est felicitas, vel non potest esse perfecta, ut est per se manifesta. Tertio, quia cessare ab illo amore non potest esse Deo voluntarium, nullam enim rationem boni in tali cessatione inuenire posse: nec vero cessabit inuoluntarie, quis enim ei vim infert, ut a sui amore cessare compellat? Est ergo ille amor essentialiter & ab intrinseco necessarius. Dices, hec ipsa necessitas amandi se videatur quedam imperfectio, tum quia est modus operandi similis modo cooperandi naturalium agentium, qui imperfectus est: tum etiam quia libertas & dominium operacionis est maior perfectio, ut statim videbimus. Respondeur negando assumptum, nam potius necessitas in tali amore est summa perfectio, quia non est necessitas violenta, aut irrationalis seu inanimata (ut sic dicam) sed inuinsepta, vitalis, & summe voluntaria cum perfectissima ratione. Vnde licet conueniat aliquo modo cum naturali actione in eo, quod est non posse non esse, imo non solum conueniat, sed excelsior & maiori necessitate non posset non esse, quia haec firmitas & stabilitas in esse, per se non pertinet ad imperfectionem, sed ad perfectionem potius: tamen in aliis conditionibus imperfectis non conuenient, quia necessitas naturalium agentium est pure naturalis, & non vitalis, seu non intrinseco voluntaria, sicut est necessitas huius amoris. Libertas autem non semper pertinet ad imperfectionem, sed iuxta obiecti capacitatem, ut statim videbimus. Circa obiectum ergo summe bonum, summeque necessarium summa perfectio erit summa necessitate illud amare: & è contrario libertas in tali amore est magna imperfectione, quia includeret potestatem eandi illa: loquimur enim proprie de libertate in differentia, quae necessitatibus opponitur. Adde, necessitas huius amoris non est causalem [ut sic dicam] seu ex causa, sed formalem, quia sicut Deus necessario est, non ex causa, sed formaliter & ex se, ita hic amor eodem modo est necessarius, quia & essentialiter Deus est, & ipse est de essentia Dei, iuxta illud, Deus caritas est.

Super etiundem de alia parte conclusionis, sci-
licet, quod divina voluntas etiam circa res alias ex-
tra Deum versetur. Quod in superioribus fere pro-
batum est. Ibi enim cum de immutabilitate Dei ar-
gumentum ostendimus Deum non Metaphorico, sed
proprio velle alia a se: nec posse Catholicos in hoc
dubitare, cum Scriptura sacra ita manifeste loqua-
tur, tribuens Deo amorem proprium suarum crea-
turarum, & tribuens voluntati divinae, quod sit prin-
cipium & causa omnium operum Dei. Ex quo prin-
cipio sumitur etiam naturalis ratio: nam effectus
Dei sunt obiecta voluntatis eius: est enim Deus agens per intellectum & voluntatem: ergo & operatur, quae vult, & vult, quae operatur: sed non o-
Tom. II. Metaphys.

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

Ex quo intelligitur, ita esse sentiendum & loquendum in hac parte de voluntate, sicut de scientia, nimirum, quod sicut Deus sit creaturas non tantum in seipso sed etiam in seipso: ita etiam vult creaturas in seipso, ut expresse docuit D. Thomas prima part, quæstione decima nona, articulo tertio, ad sextum, & articulo sexto, ad secundum. Quod quidem est certissimum respectu rerum existentium in aliqua differentia temporis: nam illæ in seipso habent esse distinctum ab illo esse, quod habent in essentia Dei, & habent illud ex voluntate Dei: ergo Deus vult illas ut habentes tale esse, & hoc est terminari ad illas in seipso, id est, secundum proprium esse earum. An vero etiam voluntas Dei terminetur ad res possibilis quatenus possiles sunt in seipso, postea attingimus. Rursus an dici etiam possit Deus velle in seipso creaturas omnes, etiam quas vult aliquando existerem, dicendum est in aliquo genere causæ, vel rationis formalis, eum loquendo modum admitti posse in voluntate, sicut in scientia, ut significauit Diuus Thomas prima parte, quæstione decima nona, articulo secundo, & quinto. Nam ita Deus vult res extra se, ut tamen vult omnia esse propter seipsum, & propter bonitatem suam: ita ut licet vult bonitatem creatram quan rebus ipsis communicat, illam tamen non vult, nisi quatenus est participatio bonitatis suæ, & quatenus bonitatem suam decet se communicare. Hoc ergo modo dici potest Deus velle omnia in seipso, seu in bonitate sua, tanquam in fine ultimo, propter quem omnia vult: atque hoc etiam ratione, ut supra insinuabam, dici potest aliquo modo bonitas Dei ad eum quatum obiectum voluntatis eius, non ut obiectum volitum, sed ut ratio volendi. Atque hec omnia clara sunt, & satis consentanea rationi naturali, & doctrina Philosophorum, præsertim Aristotelis.

De libertate divina voluntatis.

Illud vero est circa hanc partem arduum & difficultum, quomodo Deus vult res alias extra se, an seipso necessario vel libere, & quid in hoc Philosophi senserint. Et videatur sane iuxta naturalem rationem dicendum esse, Deum haec velle ex necessitate. Primo, quia libertas in volendo non potest esse in actu, sed in potentia voluntatis: ostensum est autem in Deo non esse potentiam, sed solum actum voluntatis: ergo non potest in eo esse libertas. Maior patet, tum ex definitione Theologorum in superioribus declarata, liberum arbitrium esse facultatem voluntatis & rationis: tum etiam quia actus est determinatus ad volendum, cum sit volitus actualis: liberum autem est, quod est indifferens ad volendum, & non volendum: ergo formaliter liberum non potest esse actus, sed potentia: actus autem solum denominabitur liber quatenus est à potentia libera, quæ potest velle & non velle.

Secundo, quia alias sequitur posse Deum nihil ex parte velle nihilque creare aut efficiere. Consequens est falsum, ergo. Sequitur probatur, quia non est major ratio de vna re quam de alia, nec de cota earum collectione, quam de singulis. Minor vero probatur, tum quia ad perfectionem Dei pertinet se communicare: hinc enim D. Thom. probat, quod vult alia a se, tum etiam, quia alias posset Deus omnino velle contra suam inclinationem naturalem: haec enim, ut supra diximus, est ad communicandam bonitatem suam, posset autem velle omnino se non communicare: ergo vult omnino contra suam inclinationem. Vnde confirmatur, quia Deus non potest non velle se perfectissime, sed perfectius vult Deus se, si non tam sibi vult intrinseca bona, sed etiam extrinseca, nec solum vult se, sed etiam aliquid aliud propter se: ergo;

XIX.
In seipso
vult pro-
prio Deus
creaturas.

XX.
Prima ra-
tio suadens
Deum crea-
turam velle
necessario.

XXI.

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

XXII.
Tertia.

Tertio, quia alias sequitur, Deum contingēter 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 est absurdum constat, quia contingencia includit imperfectionem: tum quia includit potentiam, tum etiam, quia videtur includere casum & euentum præter intentionem. Atque hic adiungi possent omnia, quæ de divina immutabilitate sunt dicta: quia non potest intelligi, voluntatem diuina m̄ determinari, nisi ei fiat aliqua realis additio.

XXIII.
Quarta.

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

XXIV.
Quinta ex principiis Aristoteles.

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 credit 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 eredit mundum factum, fieri 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 anteua non mouebat: ergo aliquid erat, quod ipsum à motu retardabat: supponens quidem ex necessitate natura mouere: nam si esset liberum, sine impediente potuisset solum arbitrio suo anteua non mouere. Vnde cap. 6. tex. 2. ex necessitate primi motoris probat æternitatem mundi, & motus.

Multiplici necessitate declarata divina libertas comprobatur.

XXV. Nihilominus dicendum est eudenti 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, ut nullo modo per intellectum & voluntatem operetur, sed mera actione transeunte ab illo naturaliter dominante, sicut illuminatio manat à Sole. Et in hoc sensu neque Aristoteles, neque illus Philosopher, qui Deum cognoverit, ei tribuit, quod ex necessitate naturæ agat: quia omnes faciunt Deum esse naturæ intellectus, & 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 diu-

ne, & effectibus eius: nam, ut constat ex dictis in disputatione de causis, causa efficientis agens perfecto modo agit, & iuxta exemplar præconcepsum, & iuxta finem præcognitum, & intentum: ergo ad perfectum modum agendi necesse est, ut concurran- intellectus & voluntas, non tantum concomitant, 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 necessaria est, ut 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 in materia determinari, quia neque habet agens superius, neque indigenter ad primam actionem suam; ergo solum potest determinari ab exemplari præconcepso, adiuncta voluntate, seu intentione finis: ergo est evidens 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 affectionem earum. Quæ necessitas adhuc potest duobus modis excogitari; vñus est, si illa determinatio sit absoluta ad volendum agere quantum simpliciter potest sine illa limitatione. Ethic modus faciliter etiam potest impugnari ex supra dictis, repugnat enim aperte cum infinitate Dei intensu, tam in suo esse, quam in virtute agendi & mouendi. Quia impossibile est, ut virtus infinita agat secundum totam virtutem suam, & secundum ultimum potentiam suam. Quod probari potest primo argumento Aristoteles, sumptu 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 alioqui posuerit ipsum habere virtutem motuum infinitam, quia alias inuolueret contradictionem in dictis suis.

Secundo potest simile argumentum fieri ex omnibus fere effectibus diuina virtutis; maxime exhibuit, quos immediare & per seipsum facit, quia si Deus creavit Angelos verbi gratia, cur creavit illos in talis multitudine & non maiori, nec minori aut cur in speciebus talis perfectionis, & non maiori neque minori? Nulla certe ratio reddi potest, nisi quia aucti- liud non potuit, aut quia noluit. Si primum dicatur, id est, contra eius infinitam virtutem & excellētiā, & contra omnipotentiam, ut magis ex sectione legenti patet. Si vero dicatur secundum; ergo non necessario vult agere quantum simpliciter potest. Simile argumentum fieri potest interrogando, cur crearet hunc mundum, & non alium, vel in hac quantitate, & non maiori, vel nunc & non anteua, si posito, quod non produxit ab ætero, ut fides docet, & sufficienter probari credimus ratione, salte quod motum cœli, & successiones generariorum, ut in superioribus attingimus. Nam horum omnium & similiū ratio reddiri non potest, si Deus ex necessitate operatur secundum totam potentiam suam, nisi ponendo illam potentiam limitat, & finitam quod effectus sibi possiles tam in multitudine, quam in magnitudine & aliis circumstantiis.

Tertio argumentari possumus ex contingenti 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, ipsiusque Aristotelem, ut in superioribus visum est. Sequela vero probatur, quia si prima causa ex necessitate agere, quantum

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

X. Tertio ergo modo intelligi potest, quod Deus agat, aut velit ex necessitate naturae, non absolute & simpliciter, respectu potentiae sua, id est, necessario volendo agere quantum potest, vel infinite applicando infinitam virtutem suam ad agendum: sed duxit agere ex necessitate iuxta finem apprehensum, vel iuxta capacitatem naturalem subiecti, aut materia circa quam operatur. Ut verbi gratia, si dicamus Deum ex necessitate mouere celum tantum velocitate, & non maiori, non quia absolute non posset velociter mouere, aut maiorem imprimere impulsum, sed quia apprehendit hanc velocitatem esse conuenientem celo & mundo, & necessitate naturae id operatur, quod necessitas finis exigit, & sic de aliis. Atque in hunc modum aliqui interpretantur Aristotelis sententiam ut Socratis. 12. Metaphys. questione 39. & 41. Est tamen non minus erronea in fide quam procedens: quamquam nonnulli Catholici in eam inaduertenter incedant, ut statim declarabolo. Efectum contrarationem 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 unde takem determinationem habet? Dices, habere illam ex fine, verbi gratia, quia talis motus expedit ad bonum vniuersi, quod Deus intendit. Sed contra, nam de hoc ipso fine inquiram, cur voluntas diuina sit determinata ad volendum ex necessitate hoc vniuersum, & bonum eius, cum potentia Dei non sit ad hoc limitata, sed posset aliud vniuersum, vel simile, vel perfectius efficiere. Deinde, in hoc eodem vniuerso posset diuina sapientia alios modos inuenire componendi motus colorum cum maiori vel minori velocitate, ex qua cōsurgerebatur proportio que vtilis ad conservationem vniuersi, ac est illa, quae nunc in celis reperitur: effigitur ille modus determinationis diuinae profus irrationalis. An vero sit sufficiens ad intentionem Aristotelis, infra ostendam.

Secundum repugnat etiam diuina perfectioni, nam ex illa positione sequitur Deum non tam velle & operari ex tractione voluntate, quam veluti naturali instinctu: quae est magna imperfectione, mulrum accedens ad imperfectionem brutorum, & a perfectione intellectuatis naturae 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: haec autem determinatio non oriatur ex ratione aliqua a Deo cognita, quae illum ex necessitate mouere posset: iam sicut cognoscit creationem horum esse sibi possibilem, ita & aliorum, & sicut in his manifestat bonitatem suam, ita faceret in aliis & fortasse perfectius, silli essent perfectiores: ergo illa determinatio non potest reduci, nisi in aliquem veluti naturalem instinctum diuinae naturae. 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 creando dici non potest, quia nulla maior necessitas reperitur in his Angelis, quam in aliis possibilibus.

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

Tom. II. Metaphys.

nem: 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, quamobrem dici solet, ex indifferentia iudiciorum libertatem voluntatis, ex indifferentia (inquam) obiectu, 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 vnumquidam amare iuxta mensuram, vel proportionem sua 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 creature intellectuales hac fruuntur libertate & perfectione, quae 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 participant creaturam, si Deus illa careret, ut supra argumentabamur? Et e conuerso nulla creatura rationalis habet illam naturalem determinationem ad volendum aliquod obiectum ex iis, quae ex necessaria non sunt, sed vel aquae amabilis, si considerentur ut fines, vel aquae eligibilis, si considerentur ut media, cur ergo trahetur Deo talis determinatio, cum ad perfectionem non spectet?

Quarta necessitas adiungi potest, quae dicitur immutabilitatis, quae re vera non est necessitas absoluta, sed secundum quid, scilicet ex suppositione: & haec necessario admitti debet in voluntate diuina, ut in superioribus ostensum est. Haec vera necessitas non repugnat libertati, immo intrinsece includit, vel supponit vsum eius, nam in eo, quod Deus semel libere decreuit, immutabilis permanet. Dices pugnare immutabilitatem cum libertate, quia cum immutabilitas sit perpetua nunquam relinquit vsum libertatis. Responde breuiter, vsum libertatis in Deo vnicum, seu semel tantum esse, nimirum in eternitate 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, & quamvis simul dura tamen determinatio libera ordine rationis antecedit, & ipsam determinationem liberam antecedit eodem rationis ordine indifferentiam voluntatis, seu potius volitionis diuinae. Potestque declarari haec necessitas iuxta illud Aristotelis dictum: Quod est, quando est, necesse est esse. Quod etiam in actu libero voluntatis nostrae 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 fit, 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 eternitas: & quod in nostro actu est necessitas ex suppositione pro illo instanti, pro quo esse supponitur, est in Deo necessitas immutabilitatis pro sua eternitate.

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

XXXII.
Necessitas
ex immu-
tabilitate
orta diu-
nae volun-
tatis conve-
nit.

XXXIII.
Obiectio-
nis satiis.

L 3 eo se.

eo secundum se non est propriè voluisse, sed velle, & in sua & eritatem simpliciter libere vult, & eadem libertate perpe:ua 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 composto, quem præ se fert: nam re vera in Deo non est potestia, vt nolit quod voluit, ex suppositione quod voluit, & loquendo de eodem obiecto pro eodem tempore, & secundum idem: quia talis potentia est ad mutationem, simpliciter tamen potest in sua & eritatem nolle quod vult, in sensu (ut aiunt) diuini, quod nos per præteritum melius exprimamus, potuisse sci- tamen 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 opofitum eius, quod in sequente affirmatione amplius declarabimus.

*Soluntur difficultates contra diuinam liber-
tatem supra posita.*

XXXIV. *A*d primum argumentum in principio dubitationis factum, responsio sumenda est ex dictis supra de diuina immutabilitate. Libertas enim creatura formaliter esse non potest, nisi in potentia voluntatis tanquam in principio efficiente proximo, a quo actus denominatur liber. Et de hoc libero arbitrio creato, imo & peculiariter de humano, dari solet illa definitio, quod sit facultas voluntatis & rationis. At vero in libero arbitrio, in creato libertas est non in potentia, sed in actu, quia in diffinientia eius non est in ordine ad actus, sed in 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 tota entitatem suam, & per eadem potest reliqua obiecta amare, vel non amare sine agimento, vel diminutio ne entitatis sue, & in hoc constituit libertas eius, admissibilis quidem, sed vera.

*An saltem in communi Deus velit necessario
aliquid exire a se.*

XXXV. *I*n secundo argumento petitur, an voluntas D E I non solum sit libera ad volendum quodlibet bonum creatum in particulari, sed etiam in communi, ita vt non solum determinate ac distributive nullum necessario velit, sed etiam confusa & collective. Videntur enim rationes in illo argumento insinuatae probatae, quod licet Deus possit nolle hanc, vel illam creaturam, & sic de singulis determinate, nihilominus non potuerit omnino creaturam nolle, & ab eorum productione perpetuo abstinere: quia videtur hoc valde repugnare bonitatem eius. Et aliounde 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 veli creaturam, seu communis care se ad extra: ideoque potuisse nihil omnino creatum velle producere. Ratio est, quia bonum creatum suo absolute & simpliciter, sive in particulari sumatur, est bonum distinctum a & illi minime necessarium, vel ad suum esse, vel ad suam beatitudinem, aut perfectionem, ergo quacunque ratione bonum creatum sum-

tur, non est obiectum necessarii determinans diuinam voluntatem ad sui dilectionem. Et confirmatur primo, quia aliis Deus non est bonum sibi sufficiens, sed indigeret consortio boni creati, seu communicatione bonitatis sua cum creatura salte confusa & indistincte sumpta: hoc autem non minus repugnat Deo, quam quod aliqua creatura in particulari indiget. Confirmatur secundo, quia, quando electio cuiuslibet mediis in particulari est libera, non est necessario velle aliquid eorum confusa & indistincte, nisi intentio huius necessarii presupponatur: si ergo Deo est libera electio cuiuslibet creaturæ, non vero ab solute est liberum velle aliquid creatum, supponenda erit in Deo intentio, aliquid huius necessaria, quæ necessitatem inferat volendi aliquam creaturam, saltem in confuso: nulla autem talis intentio in Deo sibi potest: quia perfectissime potest amare bonitatem suam nihil extra se intendendo. Vnde Deus ad finem (ut ita loqui licet) sibi necessarium nullis indiget mediis, nec determinate, nec confusa sumpta, quia Deus non habet causam finali: & consequenter neчинet sibi necessarium, quem per media conequi 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 confusa sumpta, est sibi libera, & non necessaria.

Ad secundum igitur argumentum conceditur: quæ sufficiens ibi probatur. Ad primum autem improbationem confequentis iam supradictum est, communicare se aucti creaturis nullam esse, ut malem perfectionem dicere aut addere in Deo, sed sibi supponere, ac prouenire ex maxima perfectione: & hoc modo exponendum est, cum dicitur, ad perfectionem Dei pertinere se communicare, ut latius auctoritate in incarnatione dixi. Ad secundam improbationem respondet, quod etiam si Deus nihil extra se velle non ideo proprie ageret contra inclinationem suam, sed solum non ageret secundum aliquam inclinationem suam, quod nullum est inconveniens, quia illa inclinatione non est ad bonum ipsius Dei, sed aliorum: & quia non inclinat, nisi cum subordinatione (ut sic dicam) ad rationem & voluntatem. Neque propter fructuareret illa naturalis inclinatione Dei ad se communicandum, quia tunc proprie aliqua inclinatione fructari dicitur, quando caret actu, vel perfectione sibi debita: bonum autem diuinum, etiam alibi extra se non communicetur, non careret actu, vel perfectione, aut actione sibi debita, sed solum actione sibi possibili, & consentanea sua bonitati. Ad tertiam improbationem, 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 viroque modo se vult, & idem omnino bonum in se habet viroque modo se volendo: solumque ponit in creaturis aliquid bonum, quando vult se communicare illis, seu esse finis illarum: quod non ponenter, si tantum se absolute veleret. Et hoc ipsum est, quod alioverbis dici solet, Deum necessario se amare perfectissime intensius, non vero extensius: quamquam haec verba minus propria mili videantur, & sano modo interpretanda de extensione pure obiectiva, & causali, non vero de entitatis & formalis in ipsorum actione eti Dei, ut Cajetanus & alii intendisse videntur, cum quibus satis in superioribus disputatum est. Extensio enim obiectiva aut causalitas nullam rem addicisci Deo, sed creaturæ, in quantitate, & ad quamlibet terminatur actus necessarius D E I: propter hanc autem extensio non potest dici perfectio actus Dei, etiam extensio, cum perfe-
ctio eius nullo modo cre-
at, aut multiplice-
tut.

AN D 18

An Deus necessario amet creaturas possibilis.

XVII. Dicet: Deus, comprehendendo se, necessario cognoscit creaturas, etiam si creaturarum cognitio nullum illi perfectionem addat: ergo similiter Deus amando se necessario amat creaturas, quia non minus comprehensio amat se Deus quam se cognoscit. Hanc difficultatem attingit Diuinus 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 creaturæ, vel creatibiles, habent necessarium esse, prout in Deo sunt, non vero prout sunt in se ipsis. Quæ responsio valde difficultis est, ut ex ceteris constabit: ex quibus fortasse aliquo modo explicabitur. Possunt itaque comparari scientia & voluntas diuina, primo ad creaturas prout existentes in aliqua differentia temporis: & sic de utriusque verum est, quod terminatur ad creaturas in se ipsis: nam sicut Deus vult: creaturas esse in se, ita etiam inueniuntur illas in se existentes, & de utraque etiam in alio sensu verum est, quod Deus scit & vult: creaturas in se ipso, ut in superioribus explicatum est. Quo sit, utrum simpliciter ne, essarium non est diuinam voluntatem hoc modo terminari ad creaturas, ita neque scientia est simpliciter hæc necessitas, sed solum ex suppositione, quod sicut in Deo voluntas, seu quod futuræ sunt in aliqua differentia temporis. Et in hoc est differentia inter voluntatem & scientiam: nam voluntas creaturarum existentiam, est in se formaliter libera quod talem determinationem, & non resultat necessario ex aliqua priori suppositione: 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 sit, ut omnino obiectum scibile etiam creatum necessario facitur à Deo: non autem omne diligibile, necessario diligatur. Ratio autem huius distinctionis propria est, quia voluntas est formaliter libera, scientia vero non est formaliter libera: nam inde ut scientia naturaliter ac necessario representetur quidquid representabile, aut scibile est: voluntas vero non necessario amet quidquid amabile est. Perpetuo autem hæc libertas ad perfectionem in voluntate circa bona que non sunt necessaria diligenti ut supra declaratum est: in intellectu vero liber: asseritus vel cognitionis nunquam prouenit ex perfectione: nam si intelligatur talis libertas quod specificacionem actus prouenit ex obsecritate aliqui: nam in evidente cognitione non habet locum talis libertas quia ubi inveniuntur evidentiæ, non potest intellectus dissentire. Libertas autem quod exercitum in intellectu creato prouenit ex potentialitate, quia non semper potest esse in actu ultimo, & ideo indiget aliquo alio motore, à quo de actu primo in secundum reducatur, vel ex consideratione unius obiecti, ad considerationem alterius transferatur: haec autem imperfectiones non habent locum in Deo, & ideo scientia eius necessario representat quidquid 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, ut eis benefaciat, & in se existentes efficiat: hoc autem non potest esse necessarium Deo, quia ad eius communum, & perfectionem non refert. Scientia autem visionis, de qua nunc agimus, quamvis intueatur res prout in se ipsis sunt, tamen non est causa illarum, nec confert illis ut in se sint, sed solum intuetur illas ex illius eminente & perfectionis, quia illas in se contingit quod pertinet ad perfectionem Dei in se, & non ad perfectionem creaturæ.

Secundo comparari possunt scientia & voluntas Dei ad creaturas tantum ut possibles. Et hoc modo nonnulli Theologi admittunt illationem, & partitatem rationes quod aliquem anorem, qui versari potest circa creaturas possibilis ut possibles sunt. Dupliciter enim versari potest diuina voluntas circa creaturas possibilis. Vno modo efficaciter voluntas in se creaturæ, & hic amor iam non terminatur ad illas simpliciter ut possibilis, sed ut existentes: & de illo procedunt, quæ in priori membro diximus. Alio autem modo potest versari voluntas diuina circa creaturas possibilis per quandam simplicem complacem in essentia carum, quatenus cognoscimus habere tantam ac talam perfectionem possibilem: & quod hunc effectum concedunt, quod sicut Deus cognoscendo se, necessario cognoscit creaturas ut possibilis, ita amando se, necessario complacit in creaturis, ut possibilis. Nam hic amor non est causa efficacis creaturarum, nec tendit ad illas in se, ideo ut illis datur esse, & ideo cessant differentiae assignatae in priori membro, & cogit similitudo rationis inter scientiam & amorem.

Aliis vero non placet admittere in Deo ullum amorem simpliciter necessarium, etiam per modum simplicis affectus circa creaturas etiam ut possibles. Quia amare creaturas quoconque modo, neque est necessarium ad perfectionem Dei, alias Dens indigeret aliquo modo creaturæ, neque est necessario consequens ad aliquam diuinam perfectionem, quia sicut diuina bonitas est omnino independens creaturæ etiam ut possibilibus, ita potest Deus illa amare, & in illo præcise 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 complacentiæ, quod etiam in beatis videntibus & amantibus Deum, verum est. Nam licet fortasse, viso Deo, necessario videant in eo alias creaturas, non tamen diligendo Deum, necessario amat creaturas etiam amore complacentiæ. Et ratio est, quia creaturæ non sunt summum bonum quantumvis in summo bono, videantur, voluntas autem solum fertur necessario in summum bonum, & in sumum esse quasi consequenter & propter summum bonum quatenus est fundamentum sine quo non possit frui summo bono: cum aliis vero creaturæ non habet necessariam connexionem, & ideo illas non necessario diligit, nec in eis complacet. Multo ergo minus potest Deus habere aliquem necessarium effectum, qui ad creaturæ vere terminetur.

Additum etiam aliqui, hanc complacentiam, quæ non includat affectum ad actualem existentiam, ipsis boni cogniti, vel esse fidam, ut non pertinere ad voluntatem, sed ad intellectum. Nihil enim aliud esse videtur, quam iudicium quo aliquis approbat talem rei naturam aut existentiam, quam cognoscit: si autem ex hoc iudicatio non sequitur aliquis affectus, quo voluntas velit illam rem esse, & habere talem perfectionem, nullus verus amor intelligi potest, qui appelletur complacentia voluntatis in talibus. Quid ex his quæ in nobis experimur confirmari potest? nunquam enim, siquid amamus aut volumus nisi in ordine ad existentiam eius, sive appetamus rem ut in nobis sit, & nos perficiat, sive ut in se sit, sicutque perfectionem habeat. Quod quidem in amore efficaci est evidenter, id est: 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 fieri posse, aue si non esset tale impedimentum: qui affectus est clarum desiderium rei in ordine ad existentiam eius, quamvis non sit efficax & absolutum. Alter mo-

Amorem
simplicem
complacen-
tia necessa-
riorum in
Deo erga
creaturas
ut possibilis
aliqui effe-
tus.

XXXIX.
Alii negat.

dus huius simplicis effectus est per complacētiā in rē pulchra aut bona absque vlo desiderio habendi illā, vt quando quis complacet in pulchra imagine visa, aut in rosa, aut in Dei bonitātē contemplata. Et complacētiā esse non potest nisi vel delectatiō quādam de proprio actū circa tale obiectū. Delectatiā enim nos pulcher aspectus, quia ipsēmet actus circa tāle obiectū est contentaneus nostrē naturā: & illam delectatiōnēm vocāmus simplicem complacētiām, quā sine dubio est de illo obiectō seu aspectu eius ut existente in nobis. Vel potest esse illa complacētiā per modū benevolentiā ipsius obiecti, sc̄urī visi, & contemplatiā: & sic nihil aliud est quam velle, vel gaudere, quod res illa habeat illam pulchritudinem aut bonitatem quam in illa cōspicimus aut confidamus: & ita etiam hic effectus fertur ad bonitatem in ordine ad esse eius. Sicutigit in Deo non intelligitur actus voluntatis, qui sit verus amor ad creaturā nisi in ordine ad actualem existentiā eius. Et quia nulla res habere potest perfectionem actū existentiā nisi ex voluntate Dei, ideo eas solas creaturas dicitur amare Deus, quibus vult dare esse: & si absoluta voluntate (quam consequentiā vocant) id velit, dicitur amare efficaciter, si autem id tantum velit simplici effectu, sed conditione (quām antecedentem voluntatiē vocant) amor de se est inefficax: tamen v̄erque eo modo quo est, est de actuālē existentiā rei & ideo est liber in Deo: ergo circa creaturas possibles, quā per voluntatem diuinā nullo modo ordinantur ad existētiā, non potest intelligi aliquis verus amor, qui dicatur simplex complacētiā. Deniq̄ ob hanc causam multi Philosophi & Theologi, pr̄serritū qui Diui Thomae doctrinā sequuntur, hanc differētiām constitūnt inter intellectū & voluntatē, quod intellectus versatur circa quidditatem rei pr̄scindēt illam ab actuālē existētiā: voluntas vero sc̄per tēdit in bonum in ordine ad esse actuālē, vt patet ex Diuo Thoma prima parte, quāstionē 82. articulo tertio, ergo iuxta hanc doctrinām non potest intelligi verus actus voluntatis diuinā circa existentiā rerum possibilium, quā nullo modo ordinat ad esse.

XL.

Secunda
sententia
probabilis
indicatur

Iuxta hanc ergo sententiam, quā satis probabilis est, constituenda est differentia inter scientiam simplicis intelligentiā & amorem Dei necessariū, quod Deus per illam scientiam necessariō comprehendit creaturas possibles, quia comprehendit suam infinitām perfectionē & potentiam, cum quā creaturā habent necessariām connexionēm in esse possibili & consequenter in esse sc̄ribili seu intelligibili: quia connexionē effectus ut possibilis cum potentia est omnino necessaria: & ideo comprehensa potentia, quā sua sola virtutē eminēter continet totū effectū, comprehendit effectus ut possibilis, etiam nūnquam sit futurus: nam, vt dixi, intellectus ex se pr̄scindit ab actuālē existētiā. At vero amor Dei quantumvis perfectus, non habet necessariām connexionēm cum amore creaturarū, quia actuālē esse creaturā non habet necessariām connexionēm cum bonitate Dei: amor autem non est sine ordine ad actuālē esse. Et hanc differentiam intendere videtur D. Thom. citato loco cum dixi, scientiam versari circa creaturas ut sunt in Deo, amorem vero circa eas prout sunt in se ipsis. Et eandēm tradunt frequentius Commentatores eius p. quāst. 34. artic. 3. cum con. Scot. aut̄, Verbum diuinum procedere ex cognitione creaturarū possibilium, quā necessaria est, Spiritum sanctūm vero non procedere ex amore creaturarū, quia nullus est necessarius.

XLII.

Prius en
sentia mo
dum expli
candō pro
babili.

Quod si quis ita priorem sententiam interpreteatur, quod Deus amando omnipotentiam suam, necessario amat & gaudet quod creaturā sint possibiles, quia non potest ipse esse omnipotens, quin creaturā sint possibles: & hanc vocet simplicem amorem creaturarū possibilium, nihil dicit improba-

bile, sed re ipsa verissimum. Ille tamen amor non est sine aliquo respectu ad esse existentiā, non quidem ipsarum creaturarū, sed omnipotētiā ipsius Dei: amatur enim possibilis creaturarū solum quānus connexa est cum actuālē existētiā omnipotētiā Dei: & ideo necessario amantur ut possibles, quia necessario amatur omnipotētiā Dei. Tamen, v̄ere ac propriè loquuntur: hic amor non tam est creaturarū, quām omnipotētiā Dei, quia nūlūm actuālē bonum amat creaturis, sed solum Deo. Et hoc sensu dixisse videtur Caiet. i. part. quāstionē 34. articulo 3. Deum necessario amare creaturas ut sunt in ipso, nō vero ut sunt in se ipsis, quia ut sunt in Deo non habet aliud bonūm nec aliud esse nisi Dei: ut vero sunt in se ipsis, habent esse distinctum. Et propter hanc causam equiparat amorem cognitioni creaturarū ut possibilium. In quo hōm omnino nobis placet, nam per scientiam vere cognoscunt naturāe crebiles, v̄ sunt enīa essentiāliter ab ipso distincta: & ita terminatiū sciuntur in se, & secundum suum esse essentiālē absolutum: at v̄ero per amorem dicitur re vera non amatur in se, sed solum in eo esse quod habent in omnipotētiā Dei, à quo denominantur possibles: quia non amat in se, nisi quod ordinatur v̄ in se, & in proprio esse habet aliquod bonūm: sc̄itur autem se etiam quod pr̄scindit in omni suo actuālē. Semper ergo intercedit differentia inter scientiam & amorem, ob quam potest Deus perfectissimē amare, non amando proprie creaturas in se ipsis.

An Deus contingenter velit.

Terterū argumentum tangit controvēsiām inter Scotorū & Thogūstas, an effectus procedentes ex libera voluntatē Dei, dicendi sint contingentes, nec ne. Nam Scotorū ita loquitur in primū distinctione 38. & 39. quem Gabriel, Pelacius, & alii imitantur: nec discordat Capreolus ibi distinctione 38. quāstionē 2. ad argumentum Aureoli cont. 1. & 2. conclus. Aliis v̄ero Thomistis non placet hic loquētus modus. vt constat ex Caietano prima parte, quāstionē 19. articulo 6. etiā Ferrar. i. contra Gēt. 6. & 7. & insinuat etiam Capreolus supra articulo 1. & habet fundātūm in Diu Thoma in primū distinctione 43. quāstionē 2. articul. primo ad quartū. Ego vero existimo quāstionem esse de nomine: nam i contingentia solum significet indifferētiām quandam, quā effectus habet in ordine ad suam causam, in quā ex vi eius potest esse & non esse, sic non est diūbūm, quā tales effectus sint contingentes, quia hoc nihil aliud est quam non esse simpliciter necessariū. Constat enim voluntatē diuinā, est in se quād siūm esse necessariū, non tamen in ratione causa, quia nō habet necessariām habitudinem ad obiectā secundaria, vt recte Diu Thomas notauit i. parte quāstionē 19. articulo 3. ad 4. 5. & 6. Si autem contingentia pr̄ter indifferentiam includit aliquā imperfectionē ex his quā in argūmento notantur, sic claram est non esse de ratione causa liberū: & ideo non sequi Dēum esse causam contingentem, etiam si libera sit. Atque hoc modo Diu Thomas in i. distinctione 43. quāstionē 2. articul. 1. ad quartū dicit: Non est dicendū voluntatē Dei esse contingentem, aut operationem ipsius: quia contingentia mutabilitatem importat, quā in Deo nulla est. Atque hic modus loquendi cautor est, quāmuis inter homines doctos sepe soleant effectus contingentes appellari propter solam indifferentiam causa. Reliquā quā in illo argūmento tangitur de immutabilitate, & quomodo possit esse determinatio libera sine additione reali, in superioribus sufficiēt tractata sunt in attributo immutabilitatis.

A quo determinetur libera voluntas Dei.

XLV. Noparo argumento lacifissima inculcatur materia de determinatione causarum libere, sed ex aetate, quod a timerat causas creatas, supra disputatione 19. & 22. tractata est. Quod vero pertinet ad diuinam voluntatem, non defundit, quin ea etiam querant aliquod determinans, sicutem ratione distinctionem 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, autem diuinam voluntatem determinari ab intellectu practicè iudicante quid velle conueniat. Ita sentit Capreol. in primum, distinctione 45. questione prima, articulo secundo, ad argumentum Aurelii cont. 3. conclus. & Ferrar. 1. cont. Gent. cap. 2. vbi Diversus Thomas solvens quartam obiectionem, ita loquitur, dicens, diuinam voluntatem determinari ab intellectu proponente bonum quod ipsa vellet. Verum nam in eis quocumque laboremus, si ponemus, est duplex determinans solere distinguiri voluntate. Vnum quoad specificationem actus: aliud quoad exercitum: de priori hic nulla difficultas est, neque in argumento facto, quicquam de illo inquiritur, quia voluntas diuina non sumit speciem suam ab obiecta creatis, sed ex se, & ex sua bonitate talis est, ut retinet notitiam Ferrar. supra, vbi in hoc sensu negat dici posse obiecta creatura, vel intellectum proponentem illa determinare voluntatem diuinam quoad speciem actus, sed solum, quatenus terminant se sunt materialia obiecta secundaria, circa quae diuinum velle voluntate versatur. Et hoc sensu dicitur intellectus diuinus determinare voluntatem in diuino, solum quia offert illi materialia, quae possit terminare voluntatem eius. Et D. Thom. quidem in hoc tantum sensu locutus est: & Capreolus ac Ferrar. interdum eundem insinuant, licet postea aliud indicent, ut videbimus.

Vnde maioris claritatis gratia possumus distinguere determinationem insufficientem & efficacem, sive illa appelletur quoad specificationem, hoc quoad exercitum, sive ad quodlibet ex his membris illarum duarum voces applicentur, ut facile fieri potest. Igitur determinationem sufficientem appello illam rationem metaphoricam, que de se sufficiens est in ratione illius voluntatis ad talium actum determinatur: determinatione autem efficacem illa motio, qua potest determinare voluntas ad actum, ut fieri nullo modo possit, quin posita tali ratione talis determinatio in voluntate sequatur. Prior modo vereissimum est, intellectum diuinum determinare voluntatem diuinam, etiam circa obiecta creatura, quia illa proponit, & sufficientes rationes conuenientias & bonitatis, ob quas determinetur voluntas, vel determinari possit ad talia obiecta volenda: ac denique, quantum est ex se, voluntatem ipsam sufficienter allicit ut talia obiecta determinante velit. Quod genus determinationis sufficientis in omni intellectu & voluntate reperitur, & potest dici motio seu determinatio sufficientis, non solum quoad specificationem, sed etiam quoad exercitum, quia in suo genere sufficienter trahit voluntatem ut exercet talum actum, seu ad talem determinationem. Et hoc etiam modo potest optime intelligi Diversus Thomas, primo contra Gentes, capite octauagessimo secundo, & libro secundo, capite vigesimo sexto. Veruntamen hoc genus sufficientis determinationis non sufficit ad soluendam difficultatem tactam in quarto argumento, quia si adhuc posita illa sufficienti determinatione ex parte intellectus, voluntas manet indifferens, ut possit non exercere actum ad quem allicitur, querendum erit a quo determinetur. Determinatio ergo efficax quo-

a ex exercitum erit, si ordinationis praecedat in intellectu diuino aliquod iudicium, quo posito non possit non sequi determinatio voluntatis. Sic enim dici potest diuina voluntas determ. nari ad amorem sui à iudicio intellectus.

XLVI. De hac igitur determinatione loquendo dicimus impossibile esse voluntatem diuinam determinari ab intellectu ad talia obiecta creatura volenda. Probatur primo ratione iudicatio meo efficacissima, quia hoc repugnat libere determinationi voluntatis diuinis, nam iudicium intellectus, quod voluntatem diuinam, non iudicium intellectus, quod voluntatem diuinam, non intellectus, sed per naturalem determinationem omnia ex necessitate consequuntur. Illatio est evidens ex praedicta positione. Neque audienda hic est distinctio vulgaris de sensu composito & diuiso, nam sensus compositus est ex suppositione antecedente & naturali, & consequente certar voluntatis & determinationis est inequivocabilis in sensu composito, seu facta illa dispositione, simpliciter & in omni sensu est necessaria, & non libera. Cur enim amor Dei ad se ipsum est simpliciter necessarius, quamvis esse non possit nisi supposita sui cognitione? Non certe alia ratione, nisi quia & visio illa talis est, & illa posita non potest non sequitalis amor. Primum vero antecedens clarum est, quia intellectus non est formaliter liber, sed solum ut subest motionis voluntatis. Quod si quis cum Durando contendat, iudicium ipsum intellectus per se ac formaliter esse liberum, præter illius sententiam improbabiliat, in eandem questionem incidet, a 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 formalib[us] libertate intellectus.

XLVII.

Aliter vero respondeat Capreolus supra, illud primum iudicium intellectus non esse mere naturale ac necessarium, sed liberum, non ex formalib[us] libertate intellectus, sed ex motione voluntatis libere determinantis intellectum. Vnde huc constituit ordinem quod diuinus intellectus naturaliter ac necessario omnia intelligit & proprie volitativi voluntas aut naturaliter ac necessario vult suum principale obiectum. Quo (inquit) amato vult intellectum concipere & dictare aliquid producendum, in quo diuina bonitas in talis gradu eluceat. Quae factio intellectus diuinus dictat hoc vel hoc esse fiendum, & post ad hoc volendum voluntas determinatur. Sed statim occurrit interrogandum a Capreolo an illa voluntio, qua voluntas vult intellectum concipere & dictare aliquid producendum, in quo diuina bonitas in talis gradu eluceat, sit necessaria, vel libera. Primum non dicet, alias quidquid ex illa necessario consequitur, est necesse, atque ita Deus necessario se ad extra communicaret in tali gradu. Si autem illa voluntio est libera, queram rursum, an voluntas ad illam determinetur ab aliquo iudicio intellectus: nam si id affirmetur, aut talis iudicium est mere naturale, & ex illo inequivocabiliter sequitur talis voluntio: & sic reddit argumentum factum, quo destruitur libertas. Vel illud iudicium est liberum: & sic oportebit antecedere illam priorem voluntatem, a qua tale iudicium determinetur, quam tam ipse non ponit, & merito, quia alias procedetur infinitum. Si autem dicatur, voluntatem non determinari ad illum primum actum liberum ab aliquo iudicio intellectus, sed ipsummet se determinare sua libertate, ut tandem videtur ipse Capreolus fateri, dicens: Quod exercitum 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 se

ta se determinat, conceditur: nam non est determinata ad voluntatem vel volendum, & tamen determinata 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 singitur ille circulus, seu multiplicatio aetuum intellectus & voluntatis.

XLVIII. Adde vix posse intelligi, quis sit ille actus intellectus diuini, ad quem dicitur a voluntate determinari volentem intellectum concipere, & dicere aliquid producendum, in quo divina bonitas in tali gradu eluceat: nam si per conceptionem intelligamus apprehensionem intellectus, nihil potest intellectus diuinus concipere ex motione voluntatis circa creaturas producibilis, quod naturaliter ac necessario conceptum non sit, per scientiam simplicis intelligit: Quod si illa conceptione non sit tantum rei ut producibilis, sed ut producenda, iam supponit voluntatem producendi rem illam: ergo non potest divina voluntas velle ut intellectus ita rem cōcipiat, nisi prius velit rem ipsam producere. Imo in nullo signo est necessaria illa formalis voluntas circa conceptionem intellectus: nam, hoc ipso quod voluntas vult rem producere, naturaliter ac necessario concipiatur ab intellectu ut producenda, ut 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 distamine, interrogabo rursus: quid noui iudicet aut dicter intellectus diuinus, ut motus per illam voluntatem, quod antea non dictabat. Aut enim iudicat productionem rei in hoc gradu esse possibilem: & hoc antea naturaliter ac necessario dictabat. Veli iudicat esse conuenientem & diuinae bonitati consentaneam vel aliquid simile. Et totum hoc necessario dictabat sine tali voluntate, ut per se notum est. Ac præterea stante toto illo iudicio, & distamine, adhuc voluntas manet indifferens, & indeterminata. Veli 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 producere talis rei non est Deo necessaria, aut necessario agenda, vel volenda. Quinimum si talis esset, naturaliter iudicaretur ut talis ab intellectu absque illa speciali applicatione voluntatis. Vel denique iudicat, tale opus omnino esse a 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 suis voluntatis, de qua est alia consideratio, quæ ad præsens non spectat: aut est impossibile, nisi supponat decretum diuinæ voluntatis liberum & absolutum de tali re facienda. Nihil enim Deus facit nisi quatenus vult illud facere: nihil ergo potest iudicari ut omnino ac certissime faciendum a Deo, nisi prius secundum rationem Deus ipse decreuerit id facere: ergo non potest diuina voluntas velle, ut intellectus dicet aliquid ut a se producendum dicto modo, nisi iam ipsa decreverit id facere. Ergo falso singitur, hoc decretum aliquid faciendi fundari in voluntate illius dictaminis, seu in distamine ipso. Quin potius, ut supra in simili dicebam, posito decreto quo Deus vult aliquid producere, superflua est illa alia voluntas applicans intellectum, ut dicter id esse faciendum: quia hoc dictamen naturali necessitate sequitur in intellectu, posito illo decreto libero de re facienda, ut obiecto scibili, ut saepe 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 voluntatis, quia talis libertas nunquam est in iudicio, nisi ex imperio.

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

Alterum quod ex dictis sequitur, est, voluntatem nunquam determinari efficaciter a iudicio intellectus nisi sub aliqua ratione necessitatibus. Itaque nisi in intellectus iudicetur hoc bonum seu obiectum diligibile esse necessarium, nunquam determinabit efficaciter voluntatem ut id velit. Quod patet a contrario, nam libertas voluntatis oritur ex differentia obiectuum intellectus, ut supra dicebam, id est ex eo quod intellectus iudicat tale bonum quod amandum proponitur, non esse necessarium: alicet rationem habet ob quam diligi posse, non tamen deesse rationem ob quam etiam posse non diligi. Nam vero intellectus diuinus non potest iudicare aut proponere voluntas aliquod bonum creabile, aut creandum, ut necessarium ad operandum vel volendum, nisi ex aliqua determinatione libera in ipsa voluntate præsupposita. Quod sic patet, nam duobus modis iudicari potest necessarium bonum voluntati propositum: uno modo absolute & ex se, sicut proponitur Despicio sibi, & videntibus ipsum. Et hoc modo non potest intellectus diuinus bona creabilia ut necessaria concipere: esset enim iudicium erroneum, ut ex supra dictis patet. Alio modo potest iudicari obiectum necessarium ex præsuppositione prioris voluntatis, sicut iudicatur necessarium vincum medium supposita intentione finis. Et tale iudicium sumit 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 ut necessario a se volendum, nisi supponat aliquid aliud libere voluntum, cum quo iterum habeat necessarium connectionem: ergo prima determinatio libera voluntatis Dei non potest esse ex determinatione iudicii.

Dicendum est ergo ad quartum argumentum, ut voluntatem diuinam non indigere alio determinante quoad exercitum præter seipsum, quæ ex vi sua libertatis se quasi inficit & determinat ad hoc obiectum potius quam ad aliud. Atque ita docet exp. D. Thomas prima parte, quætione decimana, articulo tertio, ad quintum. Neque ratio in contrarium facta in dicto quarto argumento difficultatem habet: nam ut sumitur ex eodem Diu. Thomas primo contra Gentes capite octuagiesimo secundo, licet causa indifferens ob imperfectionem, id est, quæ nondum assecuta est totum id, quod illi est necessarium ad determinare operandum, non posse quidquam 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 unum vel aliud obiectum, seu effectum, quia omnia excedit, & per se omnia potest, recte potest se determinare, & unum vel alterum effectum suo arbitrio ac voluntate producere.

Quid senserit Aristoteles de libertate Dei.

¶ **I**N ultima obiectione petitur ut explicemus quid de hacre 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 primis, distinctione octava, quæstione quinta, & in quodlibetis quæstione septima, Gorius in primis, distinctione 42. Gabriel & Ochan distinctione 43. Marsilius quæstione 42. & 44. Heruzus quodlib. 2. quæstione quarta, & in tractat de extremitate mundi quæstione 4. Ferrar. 1. libro contra Gent. cap. 23. & Iauell. 12. Metaphysic. quæst. 10. Socr. 12. Metaphysic. quæst. 30. & 41. Soto 8. Physic. 1. Hi omnes & multi ali 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 naturæ, vt necessario velit agere quantum potest, sed quia necessario agit aliquid, quod iudicat esse melius aut conuenientius. Quod fecit, vt Aristotelem excusat à contradicitione manifesta, nimis quod habens infinitum virutem motuum, ex necessitate naturæ agat quatum simpliciter potest: & quod solum moueat definita velocitate.

Sed iuxta hanc interpretationem eneruatur discursus Aristotelis, qui probat mundi æternitatem: hanc enim colligit ex eo, quod primus motor necessitate naturæ mouet. At si solum credidisset agere ex necessitate naturæ prædicto modo, responderi facile posset: quod si p. disc. quod sicut Deus necessario voluerit creare mundum, illa tamen necessitate voluntilum creare in tempore, non in æternitate, quia fortasse naturaliter apprehendit, vt melius, & conuenientius. Debet etsi autem Aristoteles probare necessario iudicasse Deum, esse conuenientius mundum ex æternitate creare. Ad hoc vero dici potest, Aristotelem præcipue motum fuisse ad existimandum Deum agere ex necessitate naturæ, quia non intellexit sine Deimutatione fieri potuisse, vt prius nihil egerit, aut mouerit & postea agere aut mouere incepit. Quia ego credidit Deum esse immutabilem, ideo credidit semper agere & non posse non agere: quod est ex necessitate naturæ agere. Et ideo licet quantum ad magnitudinem, muleitudinem, vel perfectionem efficiunt, aut velocitatem motus fortasse non credidit: ut 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.

¶ **L** Atque hoc fuisse præcipuum Aristotelis motium, constat ex 8. Physicorum textu nono, & decimo tertio, & textu 52. & 53. & libro nono Metaphysic. textu decimo primo, vbi dicit in æternis nihil esse in potestate, sed omnia in actu. Vnde infert non esse timendum quod celum quiescat, quia neque ipsum, neque motore eius est in potentia ad non mouendum, vt ibi Thomas exponit. Et inde libro duodecimo Metaphysicorum, capite sexto concludit, non satis esse ponere substantiam æternam potestem mouere, quia alias posset etiam non mouere: sed oportere ut sit alius mouens ex necessitate, ita vt motus eius sit substantia eius, & consequenter tam necessaria sit motio secundum ipsa substantia. Et libro secundo de Cœlo capite sexto, textu trigesimo quinto, probat motum cœli et immutabilem, 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 cœlorum, quia primus motor ex se semper eodem modo & immutabiliter mouet, vt patet ex octavo Physicorum, textu quinquagesimo tertio, secundo de Cœlo textu vigesimo primo, & libro primo de generatione, textu decimo sexto, & secundo de generatione textu quinquagesimo sexto. Accedit quod idem Aristoteles libro secundo Magis. 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 quib. suam felicitatem cōmunicet: Quid enim inquit faciet? neque enim dormiet. Inspicit aliquid, inquit. Quid igitur inspiciet? Nam si quidquam aliud melius, hoc absurdum est. vt se quidquam melius habeat Deus. Iste igitur se in spicit? At hoc delirium, nam homini quis se suscipiat, vitiose attionis in clamamus. Et in fine tandem concludit, opus esse amicitia, etiam ei qui sibi facit. Denique in hanc sententiam videntur descendere Averroes 8. Physicorum à textu 6. & Simplicius 6. Physic. textu 15. & Aviceccina libronono sua Metap. cap. quarto.

Nihilominus sunt alia Aristotelis loca, ex quibus oppositum colligi potest: presertim 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 præest, & quæcumque voluerit conficit, atque ita concludit. Ad summum quod in nauis gubernator, in curru auriga, in choro præcentor, in ciuitate lex, in exercitu imperator, hoc idem in mundo est Deus: nisi quod illis ipsis principatus labiosus, perturbatus, & anxius est: Deo autem exper omnis molestia, laboris, nullaque corpori afferens imbellitatem, nam cum in re immobili collocetur, omnia qua vult mouet arbitrio atque suo in diuersis rerum generibus, & naturis versat. Præterea 2. Physicorum textu 49. distinguit agentia propter finem in ea, quæ agunt ex necessitate naturæ, & in ea, quæ 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 octavo, Rursus 8. Ethicorum capite 7. & clarius lib. 10. capi. 8. dicit virum sapientem & probum esse Deo amicum: & libro 2. Magis. Moral. capite octavo. Deo tribuit quod bona & mala pro meritis distribuat. Hæc autem finebus libertatis intelligi non possunt. Præterea quæsto Topicorum capite quinto ait. Potest Deus & studiosus præsum agere, non sunt autem præsum, nam omnes præsum secundum electionem dicuntur. Vbi licet in eo erret, quod Deo tribuit potestate præsum eligendi, in eo vero veritati fuit, quod Deo tribuit potestatem eligendi. Præterea refert Laertius in vita Aristotelis quod tempore mortis sua misericordiam à prima causa postu lauerit. Quod est argumentum, eum credidisse Deum posse precibus moueri ad beneficia praestanda, quod est proprium agentis liberi. Vnde Alexan. in libro de fato, ex Aristot. sententia admonet à Deo petenda esse beneficia, quod ea posse & non dare, & concedere. Vnde idem Alexan. in sexto Physicorum textu decimo quinto ait motorem cœli non mouere adductū necessitate. Nam boni (inquit) non ita operantur, etiamque semper eadem faciant, sed potestatem habent contraria faciendi. Denique Commentator in libro Destructiōnum disputatione 3. & 11. ad 1. & 2. dubitationem ait, Deum apud Aristotelem, neque agere ex necessitate naturæ, neque ex electione, sed alio eminentiori modo mortalibus in cognito, quem ipse solus nouit. In quo indicat, Deo negari necessitatē natura quantum ad determinationem ad unum, electionem vero quantum ad mutabilitatem, & alias imperfectiones: tribui vero illi eminentiorem modum operandi, ita simplicem, & uniformem, vt in differentiam & libertatem non excludat, & ita liberum, vt mutabilitatem non admittat.

LV.

Con-

LVI.
Authoris
hac super
residuici.

Constat ergo ex his lubricam esse & oblicuam in hac parte Aristot. 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 particularibus operibus posse libertate vti. 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 excludet libertatem. Deinde non potuit negare Arist. Deum multa in tempore facere, etiam se solo, ut saltem patet de creatione animalium. Nec referre 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 eterno prouidens occasionem ita dispositus, & eodem modo se habens ita in tempore exequitur, idem de morte celi & de creatione mundi debuisse Aristot. intelligere, nam sine extrema occasione illa, eterna sua sapientia & voluntate potuit Deus disponere, quod in tempore fierent sine vila ipsius facientes mutatione. Non postulamus ergo excusare Aristotelem, quin & modum operandi Dei ignorauerit, & infirma ratione ad aeternitatem mundi probandam vsls fuerit, & in rationibus suis ac sententis non satis fuerit constans. Neque id mirum videri debet, quia modus operandi voluntatis diuine summe difficultis est, ut ex dictis supra satis constat.

De variis perfectionibus diuina voluntatis.

LXII. **V**ltimo dicendum est, voluntatem diuinam in se vnicam esse ac simplicissimam, & formaliter continentem omnem perfectionem simpliciter rationalis appetitus, licet per conceptus nostros varie distinguitur ac nominetur. Haec auctio eadem proportione explicanda est, & probanda, ac vltima conclusio praecedentis sectionis. Est enim quoad omnes eius partes eadem ratio de voluntate, quæ de scientia. Itaque cum velle Dei sit ipsum esse eius, constat, sicut est eti vnu & simplicissimum, ita & velle. Item actus voluntatis Dei, quatenus per illum se necessario amat, vnu est, ad quatuor talio bieco, ostensum est autem supra, actui illi, prout libere terminatur ad creaturas nullam rem addi, est ergo in Deo vnu tatum voluntas, vel potius vnicum velle simplicissimum, iam enim ostendimus in Deo non esse voluntatem per modum potentiarum, sed tatum per modum actus.

LXIII. **Q**uod autem illud velle includat formaliter omnem perfectionem simpliciter in ratione voluntatis seu volendi, est etiam euidentia. 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 quidquid perfectionis simpliciter in talis appetitu intelligi potest, eminenter autem includet omnes alias perfectiones voluntatis, quæ aliquam imperfectionem inuolunt. Ex quo intelligi potest quenam virtutes voluntatis proprie ac formaliter tribuantur Deo, & quo modo. Vtium autem nomine virtutis, non ut habitum, qualitatemque in nobis significat, sed ut 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 reperiatur, proprie ac formaliter tribueretur Deo, secundum alias vero rationes tantum metaphorice.

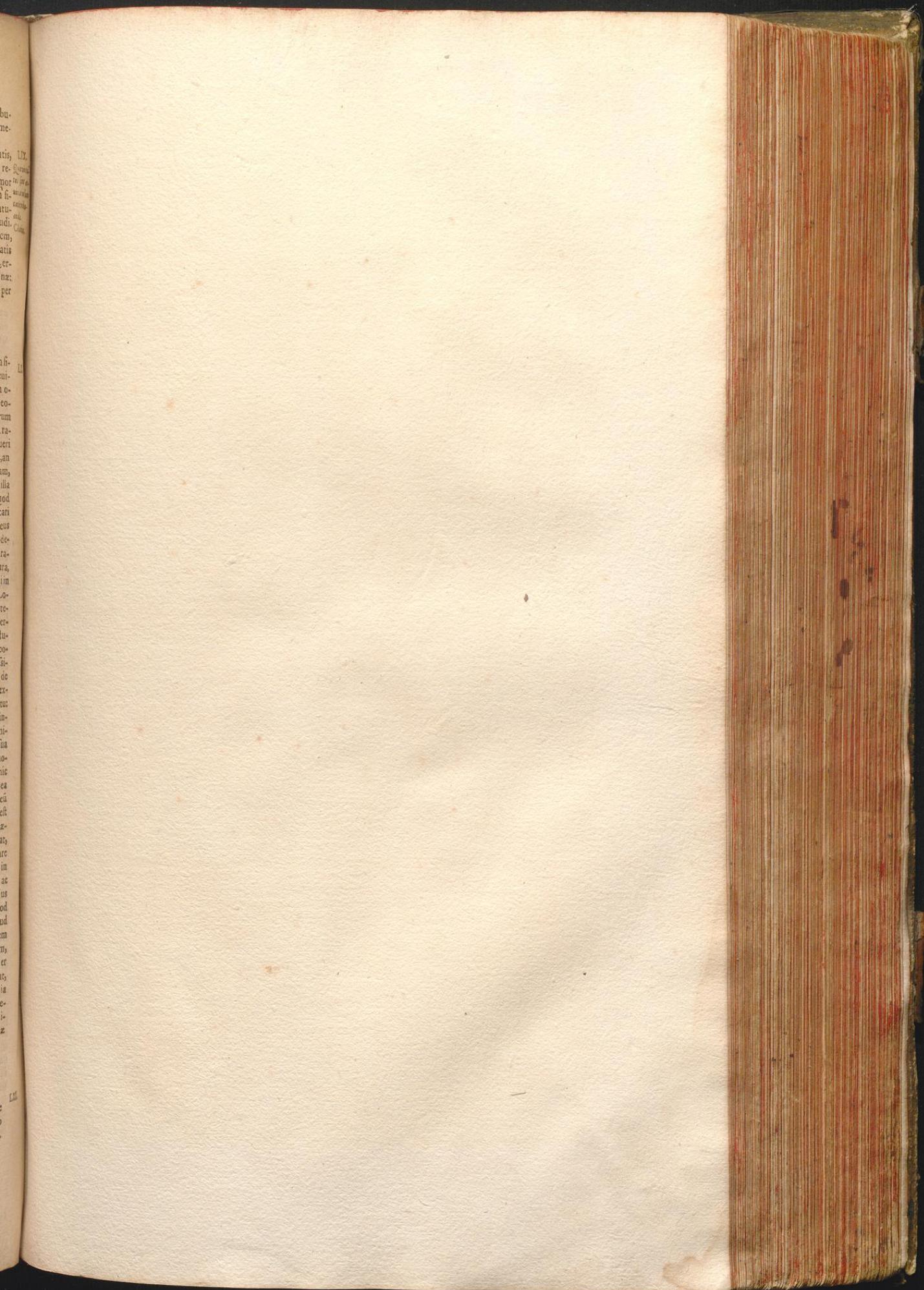
Hinc charitas, quæ est potissima virtus voluntatis, propriissime ac perfectissime in diuina voluntate reperitur, præsertim si nomine charitatis solum amorem habet, aut benevolentiam erga intellectualem personam significetur. Nam hoc modo est euidentis ratione naturali in alii amore ut sic nihil imperfectionis includit. Imo est euidentis non posse esse in aliquo 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.

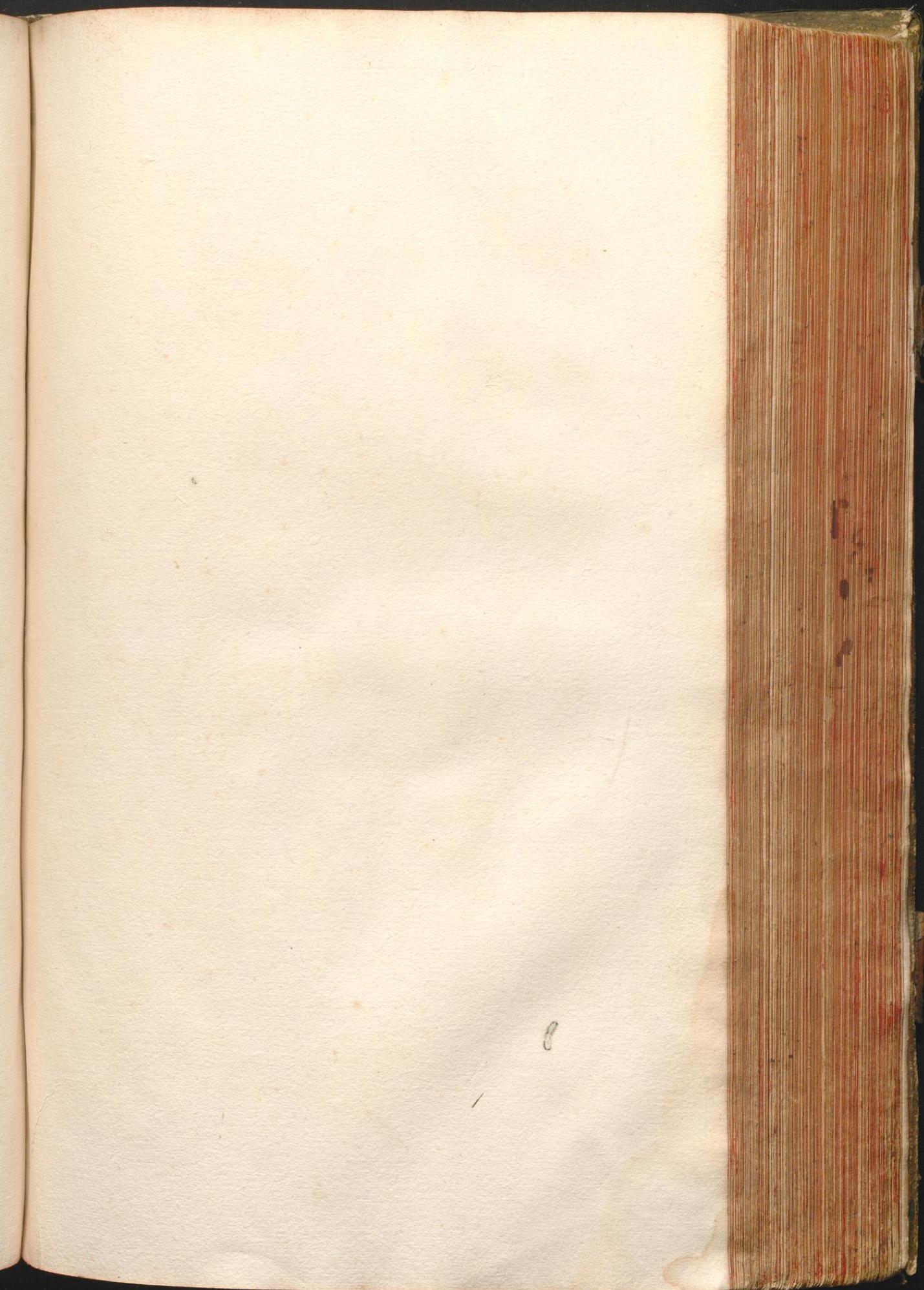
Sintne amicitia in Deo.

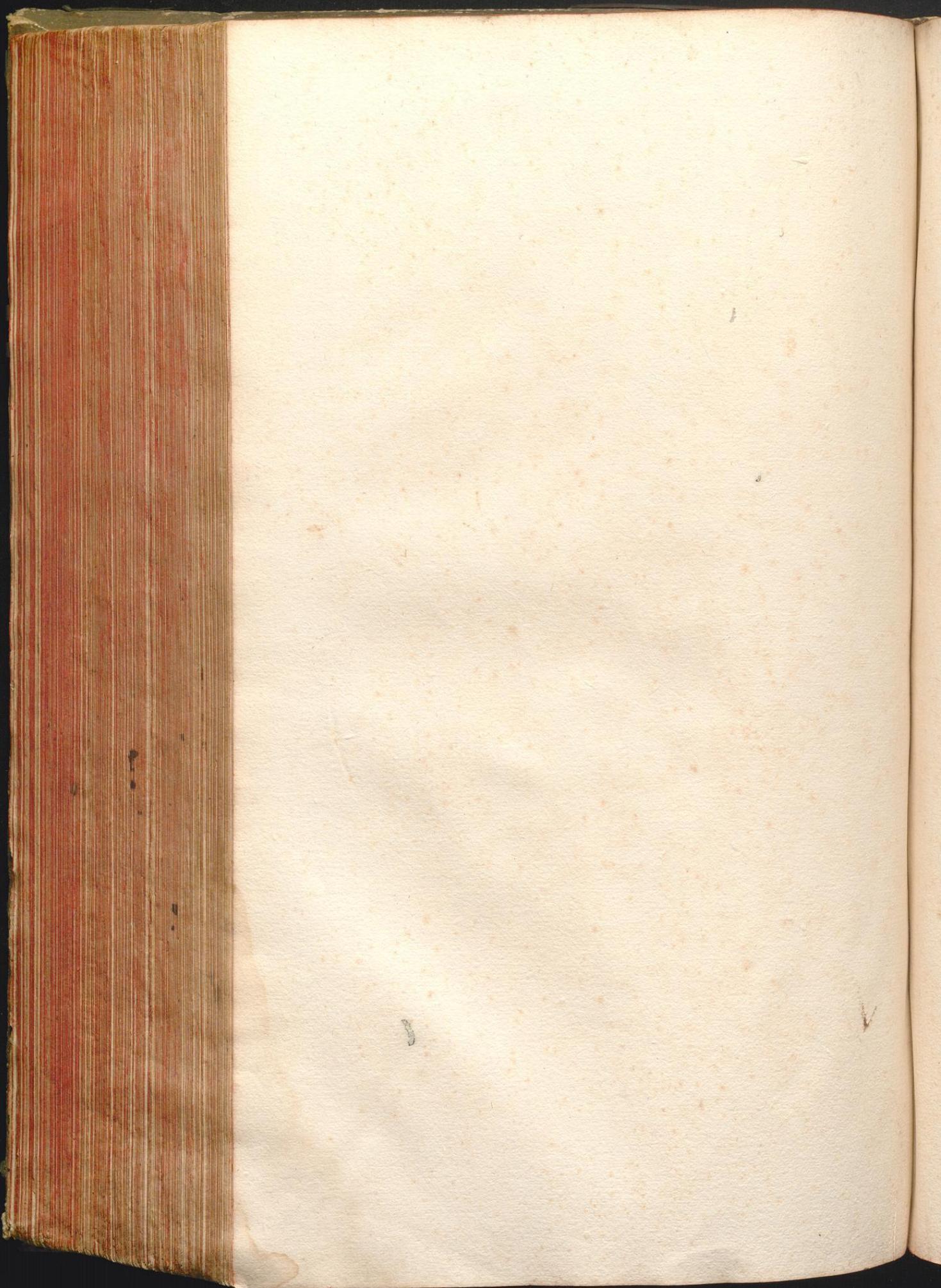
S I vero charitatis nomine amicitia proprie dicta significetur, quæ est ad alterum: sic non est tam euidentis naturali lumine in Deo esse charitatem cum omnibus proprietate. Nam potest primo dubitare Theologus, an Deus in seipso sine consilio creaturam habeat veram amicitiam: quod dubium ex foliatione naturali non solum definiri, sed nec moveri posset: subsumpta autem fide merito queri potest, an distinctio personarum sufficiat ad veram amicitiam, an vero propter unitatem voluntatis, non sit illa propria amicitia, sed aliquid maius amicitia. Quod videtur rectius dici, sed de hoc aliis. Rursus dubitari potest, an cum intellectibus creaturis in ea Deus veram amicitiam. Aristoteles enim id negare videtur octavo Ethicorum capite septimo. Cui contradicunt Theologi, non tam loquentes de pura natura, aut fundati in sola ratione naturali, quam fundati ordine gratiarum, quem naturalis ratio non attingit. Loquendo tamen de pura natura, non negat Aristoteles, quin Deus amet rationales personas: in modo id affirmat, ut supra vidimus præsternit studiosis, & sapientiæ dedit. Neque etiam negare potest, quin ab eis posset amari, cum id sit euidentissimum. Non loquor de amore super omnia, nam de hoc forsan nihil Aristoteles, aut ali Philosophi cogitarent sub hoc expresso & formaliter conceptu: sed loquor præcisè de amore Dei, ut est primi principium, & vltimum finis creature intellectualis. Denique etiam videtur euidentis velle Deum amari à sua intellectuali creature, quam ipse amat: nam hoc honestissimum est, & maxime debet. An vero his mutuus amor sufficiat ad veram amicitiam, vel ab ea deficiat propter magnam in qualitatem inter Deum & creaturam, quod Aristoteles intendit, quod est parum momenti, & de vno vocis, & quod ad rem præsentem parum refert: illud enim, quod ad rem speciat, euidentis est lumine naturali, scilicet Deum & amare creaturam naturalem, cui beneficit, & quantum in ipso est, & iuxta dignitatem suam, omne officium ac beneficium veræ amicitiae in eam cōferre, vel potius non ex hoc amore procedat: quia non potest illud habere nisi à Deo, saltem ut prima causa. Deus autem non causat illud nisi volendo: velle autem bonum, est amare. Quo discursu concludi proportionaliter potest, Deum amare quidquid ab eo esse participat, iuxta illud: *Diligis omnia quæ sunt. Sap. secundo: quia non habent esse, nisi à Deo beneplacito, & amore, derivatum: sic igitur constat, charitatem, seu generalius perfectionem amandi, propriissime tribui diuinæ voluntati.*

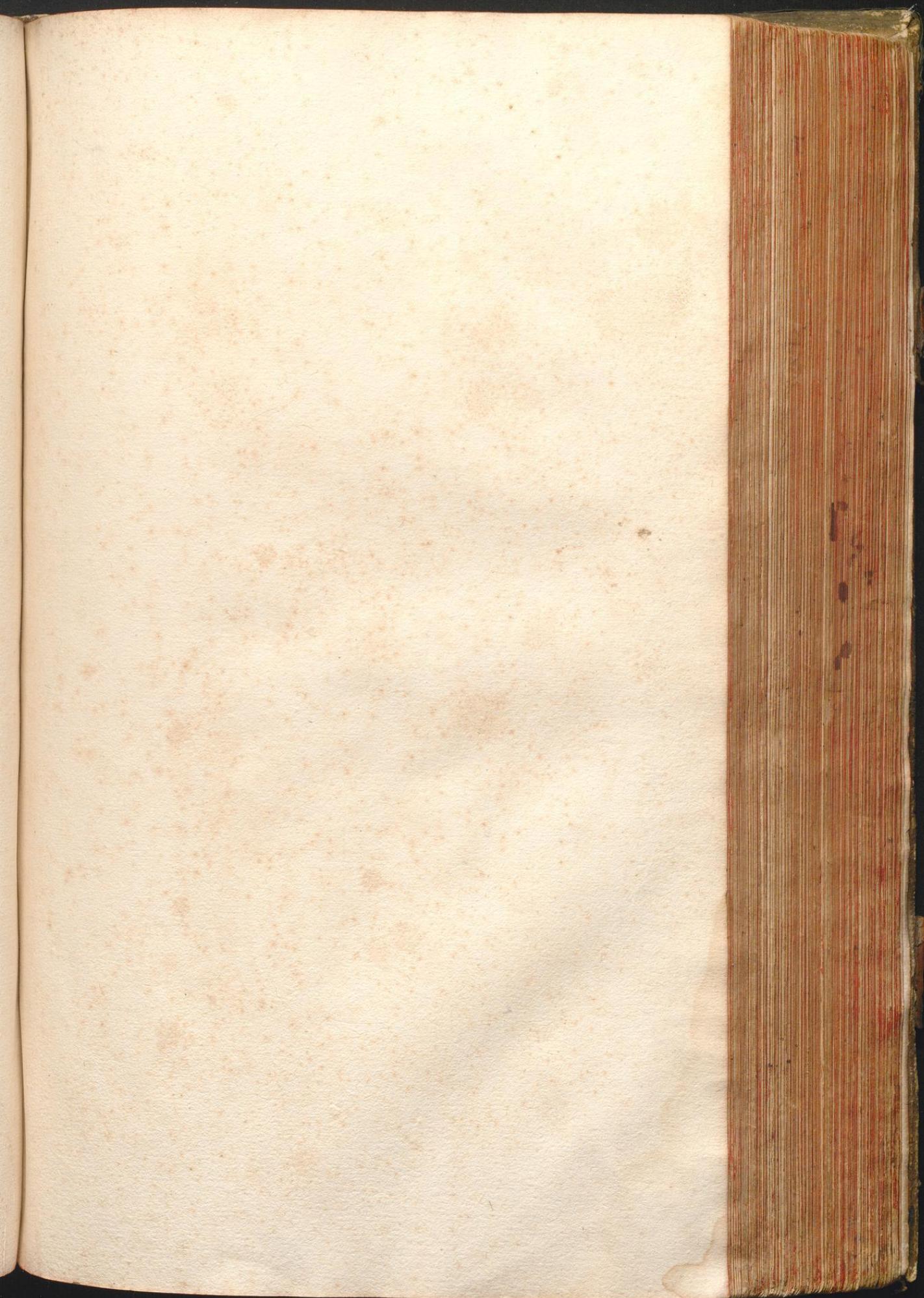
Sintne in Deo virtutes morales.

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









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

Potentiam Dei unam esse.

Vltima assertio est. Potentiam diuinam in se ac formaliter unam esse & simplicissimam: continere autem omnem perfectionem potentiae actiua, & ideo in ordine ad varias actiones posse a nobis per inadiquatos conceptris in plures secundum rationem distingui. Hec conclusio quoad omnes partes est facillima, & iuxta ea, quae de scientia & voluntate dicta sunt: explicanda & probanda est. Nam, quod in restommino simplex, constat ex simplicitate nature diuina, cui in re hæc potentia nihil addit. Item ex vniuersalitate eius & sui obiecti, quod est ipsum ens participabile ut sic. Quod vero posse ratione distingui per inadiquatos conceptus facillimum est: nam etiam finitam potentiam hoc modo nos patimur, v.g. intellectum nostrum in rationem superiorum, & inferiore per varia munera eiusdem intellectus, sine distinctione, quæ in re sit in ipsa facultate intelligendi. Sic ergo iuxta varias actiones distingue possumus in Deo potentiam creatiua, & generatiua ad extra, seu effectiua per educationem formæ de potentia subiecti: quæ vterius distingui potest in potentiam actiua per modum cause proximæ, vel per modum cause vniuersalis tantum, quia vtrummodo potest Deus agere. Aliqui addunt potentiam annihiliandi: 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 distingui potest Theologice diuina 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 conaturalis est, quia ex propria naturali perfectione illi conuenit, sed denominatur supernaturalis in ordine ad actiones, quæ sunt supra naturam rerum creatarum: de quibus disputatione proprium est Theologorum.

De diuina prouidentia.

ATque hæc sunt satis de diuina potentia: de actionibus vero eius nihil hic occurrit addendum, quæ de causalitate cause primæ in superioribus dicta sunt. Et ideo etiam hic nihil specialiter addimus de diuina prouidentia, quia hæc præter scientiam voluntatem & operationem nihil 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 unum finem, seu commune bonum, & nihil in eo fieri sine Dei influxi a voluntate, constat habere Deum in mente suationem æternam qua hic mundus regitur, quæ prouidentia dicitur. Quam licet nonnulli Philosophi, vel omnino, vel ex parte ignorauerint, ut Plin. lib. 7. & Cicero & alii, qui scientiam rerum particularum, aut contingentium, Deo denegarunt: grauius tamen Philosophi eam agnouerunt. Præsertim

Tom. II. Metaphys.

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

DISPUTATIO XXXI.

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



Ostquam dictum est de primo ac præcipuo ente, quod & est totius Metaphysicæ primarium obiectum, & primum significacum & analogatum totius significationis, & habitudinis entis, dicendum sequitur de altero membro in prima diuisione proposito, id est, de ente finito & creato. Quia vero illud nō est vnuia simpliciter, sed tantum secundum abstractionem, seu communem rationem, plures que ac varias rationes entium sub se comprehendit, ideo ac huius membra explicationem 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, vñque ad ultimas 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 essentia, & esse initium sumimus. De qua multa tractanda occurunt, quæ ad intelligendam essentiam entis creati ut sic, & proprietates eius omnino necessaria sunt: radix vero omnium est id, quod proposuimus, scilicet quomodo esse & essentia distinguantur.

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

N esse

I.

et non sic.