



Cvrsvs Philosophicvs

Arriaga, Rodrigo de

Antverpiæ, 1632

Dispvatio X. De Causâ primâ effciente.

[urn:nbn:de:hbz:466:1-95614](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hbz:466:1-95614)

senti. Ex quo sic arguuntur: Per existentiam creaturæ in instanti B, quod pono esse primum, nihil magis additur illi respectu instantis C, quam si non fuisset producta in instanti B: sed si non fuisset producta in instanti B, non posset existere in instanti C, nisi in eo adæquatè acciperet esse à Deo, aut aliâ causâ; ergo licet illud acceperit in instanti B, tamen, ut illud conferret in instanti C, necessarium est in eo illud à Deo accipere adæquatè. Confirmatur, quia si quis manu teneat lapidem in aëre per instans A, non idèò lapis conseruabitur per instans B, ablata manu, quia præcessisset sustentationem illius pro instanti A, (tam per accidens se habet ad instans B, ac si non præcessisset) ergo similiter accepisse creaturam esse à Deo pro instanti A, non sufficit ut existat pro instanti B, nisi etiam in ipso à Deo conseruetur adæquatè.

Alias huius sententiæ impugnationes, quæ fortè possent terminis eludi, omitto, hæc nobis sufficiant.

Hinc infero Primò: Si eadem causâ conseruetur quæ primò produxerunt, eandem durare actionem, non enim est necessarium eas mutare; unde eadem actione Angelus & anima à Deo conseruantur quæ producti sunt: si verò vna causâ mutetur aliâ succedente, vel in vnam totum deuoluatur, eam debere nouo influxu, & quidè ex parte ipsius fortiori concurrere; debet enim esse tam potens ab illâ solâ, quam antea fuerat ab vtraque.

Infero Secundò: Si Deus necessariò inadæquatè influit in primam omnium rerum productionem, de quo Disputatione sequenti, necessariò etiam debere eas saltem inadæquatè conseruare, & hoc ut minimum videtur esse de Fide, ex locis Scripturæ Subsecciónē 2. allatis.

DISPUTATIO DECIMA.

De Causâ primâ efficiente.

SECTIO I.

Datur Causa prima immediatè concurrrens cum omnibus causis secundis.

SUBSECTIO PRIMA.

Quedam supponuntur.

PONENDVM ergo Primò est, dari aliquam causam primam, quæ à nullâ aliâ producat, & à quâ omnes accipiant esse. Quod vel inde euidenter suadet, quia cum nihil possit seipsum primò producere, nec duæ res mutuo se inuicem quoad primum esse causare possint, iuxta suprà dicta, necessariò deueniendum est ad aliquam quæ improducta sit, & origo reliquarum; sicut in omni serie rerum necessariò deuenitur ad aliquod primum principium illius ordinis, v.g. in familiis, Religionibus, &c.

Confirmo. Sumo totam collectionem rerum existentium, & rogo, Vel tota hæc collectio producta est, vel non? Si non, ergo aliquid est improductum, quod contendo. Vterius, Vel ab hoc improducto cetera, quæ manent in eâ collectione, oriuntur, vel non. Si oriuntur, teneo iam totum meum intentum, esse vnum Deum improductum, à quo cetera emanant. Si verò ab illo non emanant cetera, iam separo illud ab eâ collectione, & rursus de eâ rogo idem quod de primâ, & debebis mihi deuenire ad vnum improductum à quo cetera proueniant, vel debebis respondere, omnia illa esse producta, quæ erat altera responsio ad meam primam interrogationem. Sed hæc faciliè impugnat: quia si tota collectio est producta, rogo, An ab alio? Si annuas, teneo intentum. An à se ipsis? hoc autem repugnat, quia sequeretur, vel idem esse causam sui ipsius, vel duo se mutuo producere quoad primum esse mediatè vel immediatè, quod om-

nino repugnat. Dicendum ergo est, aliquod ens esse, quod & improductum sit, & à quo cetera incipiant, siue omnia immediatè ab eo siue mediatè fiant: hæc enim est alia quæstio, de quâ postea. Denique veritas hæc passim in Scripturâ continetur, & in Symbolo Nicano, vbi dicitur: *Vnum Deum, factorem celi & terre, visibilibus omnium & invisibilibus*, &c. de quo vix est iam qui dubitare possit, nisi stultus aliquis.

Secundò ex dictis Disputatione præcedenti supponendum est, Deum non solum primò producere creaturas, sed etiam eas conseruare, & quidem tanto influxu & tam determinato, quanto eas primò produxit; sæpè etiam maiori, quando succedit loco alicuius causæ creatæ, quod argumentis generalibus de omni conseruatione Vbi, suprà probatum est.

Posset autem hic dubitari, an hæc conseruatio positiua suadeatur etiam specialiter ex Dei dominio erga creaturas. Video communiter ita sentiri: si enim eas non tenet ipse suo positiuo influxu, quomodo illas poterit annihilare? Arbitror tamen hoc argumentum non esse ad modum efficax; posset enim dici, eas, ut conseruentur, pendere ut à conditione à permissione Dei, idèò Deo nolente illas eo ipso perire.

Sed replicabis: Tam parum videtur tunc Deus posse erga eas creaturas, quam Angelus erga meam animam: quia enim hic eam non conseruat, siue ipse velit siue non, illa durabit. Neque etiam potest Deus, ponendo contrarium aliquod, eas creaturas destruere, tum quia multæ contrariæ carent, tum quia contrarium nō potest poni, nisi quando alterum est corruptibile: sed Deus creaturam non potest destruere, quia illam non conseruat, ergo non potest ponere contrarium.

Faciliè respondeo, sæpè rem aliquam, ut existat, pendere ab aliâ non ut à causâ, sed ut à conditione. Sic non potest ignis primò produci nisi à passo applicato, cum tamen applicatio non influat. Sic amor non potest dari, nisi detur cognitio,

tio, quæ in probabiliori sententiâ non insuit physicè in amorem. Et hoc ipsum in multis aliis conditionibus cernere licet. Non ergo debet alicui mirum videri, posse à Dei voluntate creaturas, ut conseruentur, pendere ut à conditione, licet Deus in eas non influeret posituè.

5 Quod de Angelo obicitur, non est ad rem: si-
cet enim aliqua res penderet ab aliâ ut à conditio-
ne, non propterea debet ab omnibus pendere; er-
go licet anima nostra penderet à Dei voluntate ut
à permittente, non sequeretur, etiam pendere ab
Angeli voluntate. sicut nec sequitur, *anima cau-*
satur à Deo, ergo debet etiam ab Angelo causari.
Standum ergo rationibus Disputatione præce-
denti factis.

Dubitari hîc etiam posset, an Deus queat sal-
tem diuinitus creaturarum conseruationem alteri
committere. Hæc quæstio coincidit cum diffi-
cultate Subsectione 2. tractandâ, an scilicet Deus
debeat ad omnes res creatas earumque effectus
immediatè concurrere; idè ibi commodius ex-
pedietur. Iam solum aduerto, etiam si conserua-
tionem cuiuslibet in particulari posset alteri com-
mittere, non tamen omnium simul. Ratio est ma-
nifesta, quia cum (ut supra ostendimus) non pos-
sisset mutua causalitas, quæ tamen daretur, si
Angelus conseruaret hominem, & hic Angelum,
quæ eadem esset, et si v. g. homo leonem, leo
equum, equus postea hominem conseruaret. De-
ueniendum ergo necessarîo ad vnum est, qui à
solo Deo conseruetur.

Secundò aduerto, ratione facillè suaderi, à Deo
immediatè de facto conseruari omnes substan-
tias (quidquid sit de possibili;) quia non potest
assignari de facto vlla causa creata conseruans
mè, quæ semper mecum alligata pergat quocum-
que ego moueor, ergo solus Deus me immediatè
conseruat.

SYBSECTIO SECUNDA.

*Deus immediatè concurrat cum causis ad
earum effectus.*

7 SECUNDA difficultas est, vtrum Deus im-
mediatè concurrat non solum ad conserua-
tionem substantiæ, sed etiam ad omnes illius
operationes. Hæc difficultas rursus duplex est:
prima, an de facto ita fiat; secunda, an diuinitus
saltem possit aliter fieri. De primâ in hac Subse-
ctione, in sequenti de secundâ.

Durandus in 2. distinct. 1. quæst. 5. & dist. 37.
quæst. 1. negauit concursum immediatum Dei
ad actiones substantiæ: cuius sententia ab omni-
bus ut erronea reiicitur, ideoque opposita ut vera
tenenda est: cuius Auctores, & Scripturæ loca
quibus suadetur, videantur apud P. Suarez Dispu-
tatione 22. Metaphysicæ, sect. 1. nobis vnus vel
alter sufficiat.

Primum testimonium est Isaïæ 26. *Omnia ope-*
ra nostra operatus es nobis. & Ioan. 5. *Pater meus*
vsque modo operatur, & ego operor. Act. 17. *In*
ipso enim viuimus, & mouemur, & sumus. Ergo
motus & operationes vitales sunt immediatè à
Deo, iuxta Paulum.

8 Dicunt nonnulli, hæc loca facillè posse exponi
de voluntate Dei necessariâ, ut creatura operetur,
nec ex illis adstrui immediatum influxum: post-
ea verò iidem do cent, sententiam negantem,

Deum de facto immediatè concurrere ad actio-
nes causarum creaturarum, esse planè hæreticam.
Quod probant ex Augustino, afferente pro hac
sententiâ illum locum Ioannis, *Pater meus vsque*
modo operatur, & ego operor. Quæ duo non viden-
tur coherere, dum prius docent illum locum, &
alia quæ afferuntur, nihil probare de immediato
influxu iam verò ex illis locis dicunt esse de Fide,
Deum de facto immediatè influere: ergo iam
dicunt, hæc loca esse efficacia, quod prius nega-
uerant. Nec possunt respondere, à se solum ne-
gatum, eis locis omnium rerum immediatam
productionem à Deo probari, de aliquibus verò
id libenter à se admitti: non, inquam, hoc pos-
sunt dicere, Primò, quia si semel admittatur, in
eis locis sermonem esse de immediatâ productio-
ne, cum ibi dicatur *omnia opera nostra*, debet de
omnibus concedi, vel tenetur fateri, ex eo loco
de nullâ operatione suaderi, immediatè eam esse
à Deo. Addo, ipsos expresse de omnibus ope-
rationibus docere, eas esse immediatè à Deo, ex
prædictis locis.

Contrâ Secundò, quia ob hoc testimonium è
D. Ioanne docent ipsi, esse hæreticos illos, qui et-
iam si substantiarum productionem immediatè
Deo tribuant, addunt tamen Deum eis permisisse
generationes & operationes, quæ est Durandi
mens, & quem hi volunt à censurâ ex illis locis
liberare. Iam autem, sub antiquorum licet no-
mine, re tamen, Durandi opinionem damnant ut
hæreticam, ex eisdem locis: quâ consequentiâ,
ipsi viderint.

Ego autem supra & hîc addo, hæc loca posse
utcumque explicari sine immediato influxu, vel
quia Deus conseruat & disponit causas omnes
immediatas, vel quia permissio ipsius est neces-
saria conditio ut causæ immediatæ operentur.
Loca ergo Scripturæ non faciunt conclusionem
de Fide, sed summum longè probabiliorum.

Ratione probatur à nonnullis hæc sententia: 10
quia nisi Deus immediatè concurrat cum causis
secundis, non posset earum operationes impedi-
re, relictis ite rerum naturâ causis, & applicatione
illarum; quod tamen falsum esse constat: nam
ignem Babylonicum impediuit Deus, ne ageret
in tres pueros, & tamen non destruxit illum. Hoc
argumentum facillè posset à Durando solui, asse-
rendo, causas creatas pendere in suis operati-
onibus, ut à conditione sine quâ non, à permissione
Dei, idque oriri ex subordinatione creaturæ ad
Deum. Sicut enim causa pendet ab approxima-
tione, quæ tamen nihil operatur, cur non pende-
bit, ut à conditione, à Dei permissione? Vnde eo
ipso quod Deus nollit causas secundas operari,
illæ non operarentur defectu conditionis.

Quod si dicas, creaturam operantem non posse
cognoscere eam voluntatem Dei, ut cesset ab ope-
ratione; facillè respondebitur, id non esse neces-
sarium ut desistant ab operatione: sicut ut ignis
deficiente approximatione non operetur, nequa-
quam requiritur eum cognoscere defectum ap-
proximationis, sed in re hanc deesse, cum aliunde
sit conditio requisita: ergo si permissio Dei sit
conditio requisita ad operandum, quantumuis
eius defectus non cognoscatur à causâ creatâ, ni-
hilominus deficiente eâ permissione, non poterit
causa operari.

Dicunt aliqui, commodè non posse intelligi
sine

sine immediato influxu eam dependentiam creaturatum à Deo in operando: & ut id ostendant, fusè explicant, quomodo nec in brutis per sympathiam sine immediato influxu animæ sentientis in capite, fiat motus in pede. Ego illis admitto, quod de motu animalis dicunt, de quo suo loco, nego tamen minùs commodè intelligi, quomodo creaturæ in operatione pendeant à permissione diuinâ si Deus non operetur, quàm quomodo ignis pendeat ab approximatione, quæ tamen non influit in calefactionem. Fortè viderunt hanc solutionem satis esse claram, idèò postea hoc argumentum debile esse ostenderunt, admitterentes hanc dependentiam, ut à conditione, à permissione Dei, quâ nos eis respondimus.

12 Dicunt alij, approximationem idèò requiri, quia tollit impedimentum distantia, at permissionem diuinam nullum impedimentum tollere; ergo non potest requiri. Sed hi ludunt in verbis, quia distantia nihil est nisi carentia approximationis; unde tollere impedimentum distantia in re, nihil est aliud, quàm ponere approximationem requisitam ad operandum, quo sensu etiam permissio Dei tolleret impedimentum carentia permissionis. Vide tamè occasionem huius æquiuocationis horum Auctorum: quia enim carentia permissionis non explicatur vno verbo, sicut carentia approximationis nomine distantia, idèò hi putarunt se aliquam in re dedisse disparitatem, quam non dedissent, si carentia permissionis dicta v.g. fuisset *resistentia*; tunc enim proculdubio dissiliret permissionem auferre impedimentum *resistentia*.

13 Secundo probatur ab alijs, quia modus operandi sequitur modum essendi: sed creatura in essendo dependet à Deo, ergo & in operando. Neque hoc argumentum vrget, quia duratio v. g. & ubi, dependent in essendo à subiecto, item calor & frigus, &c. & tamen non concurrunt subiectum ad operationem caloris in passio, neque ad productionem specierum quas emittunt duratio & ubi, & accidentia sensibilia. Et si vis clariorem instantiam, forma ignis pendet à materiâ in essendo, & tamen materia non concurrat immediatè ad actiones formæ ignis; ergo non quia creatura dependet à Deo in essendo, idèò sequitur Deum immediatè cum illâ producturum, illius operationem.

14 Tertiò, quia omnis effectus & actio causæ creatæ propriè & immediatè in se sunt creaturæ, ergo immediatè & propriè debent dependere à Deo. Sed neque hoc argumentum vrget, quia creatura solum dicit in suo conceptu esse ens ab alio; hoc autem formalissimè habet, èd quòd à Deo saltem mediatè producatur; ergo immediatus influxus Dei in creaturas non inferitur ex conceptu creaturæ. Iam addo, neque mediatam creaturæ dependentiam à Deo inde inferri: si enim per impossibile non repugnaret mutua causalitas, & creaturæ sese inuicem producerent, nullaquæ à Deo immediatè proveniret, adhuc in illis saluaretur conceptus creaturæ tam perfectè, quàm saluaretur iam; essent enim tunc non minùs quàm iam entia defectibilia, & non à se, sed ab alio, quomodo ergo immediatus Dei influxus in operationes nostras ex conceptu creaturæ suadebitur, quando nec suadetur mediatas?

Quarto idem probant alij, quia nulla est entitas

creata, cuius Deus non sit vera & propria causa: sed causa remota non est propriè causa, ergo debet Deus immediatè in omnes entitates creatas influere. Sed hi Auctores in maiori proportionem supponunt eam doctrinam quam debent probare, & de quâ est quæstio, quidquid sit de Minori, quæ fortè falsa est.

Onuito alia argumenta, quæ facilè possunt solui, èd quòd vel petunt principium, vel tantum nitantur verbis, ut scilicet, quòd sequeretur, multas esse causas primas, quia qualibet operaretur sine dependentiâ à Deo. Respondeo enim, causam primam dici illam, non quæ operetur immediatè sine aliâ, sed à quâ omnes incipiunt, & ipsa à nullâ: hoc autem non haberet ignis, etiam si sine immediato Dei concursu calefaceret. Aliud verò, desumptum ex eo, quòd non esset qui determinaret ad indiuiduationem, cum causa esset indifferens ad multos effectus numero distinctos, etiam nullum est: quia si (ut dixi supra) posset creatura dependere à permissione Dei, licet Deus immediatè non operaretur, posset etiam pendere ab eo, quòd permetteret hoc potius indiuiduum, quàm illud. Vel tunc posset habere locum communis Thomistarum doctrina, quam & P. Valquez aliique sequuntur, indiuiduationem determinari à circumstantiis loci, temporis, passio, &c. quo posito, non esset necessaria altera specialis determinatio Dei.

Fateor, valde difficulter posse ratione probari, contra Durandum, immediatum Dei influxum in omnes effectus causæ creatæ. Probabilior ratio quæ potest fieri, desumitur ex perfectissimo dominio Dei in creaturas, quòd videtur exigere ut Deus immediatè in eas influere possit, eaque immediatè annihilare. Dicunt nonnulli, Deum sufficienter esse Dominum, èd quòd potuerit eam creaturam non producere, etiam si eâ semel productâ non posset impedire eius operationem: sicut in meâ sententiâ potest esse aliqua res per suammet essentiam durans per aliquod tempus, quæ semel producta non posset à Deo annihilari. Sed contra, quia ex genere suo perfectius dominium est quòd simul est mediatum & immediatum, quàm quòd solum est mediatum, ut ex terminis constat: Deo autem debemus perfectissimum dominium tribuere, quòd possumus. Instantia autem è meâ sententiâ desumpta, non est ad rem, quia ibi Deus, etiam si eam creaturam semel productam annihilare non posset, tamen ea necessitas esset præcisè consequens ex suppositione quòd eam creasset, quæ necessitas non derogat perfecto dominio: sicut licet ex suppositione, quòd Deus me producat in instanti A, non possit me destruere in eo instanti, non propterea eius dominio vllò modo derogatur, quia est necessitas præcisè ex suppositione.

Replicabis, exemplum non esse ad rem, quia in eo solum est sermo de vnico instanti A, in quo suppositio existentia omnino debet esse consequens ad illud instans. At in casu argumenti loquimur de diuersis instantibus, in quibus existentia in vno, v.g. hodierna, non est suppositio consequens ad existentiam crastinam, sunt enim diuersæ durationes; ergo si ex vnâ Deus determinatur ad aliam, non determinatur ex suppositione omnino consequenti. Ratio est, quia non solum in instanti A. sed nec postea, posset Deus

- Deus eam creaturam destruere, ergo in aliis instantibus non habet hoc immediatum dominium, & tamen casus à me admittitur; ergo ex immediato dominio nihil infertur de concursu immediato Dei. Huic replicæ respondeo facillè, eam substantiam per eandem indivisibilem durationem duraturum in vno ac in altero instante; duraret enim vel per vnicum accidens distinctum, essentialiter alligatum toti illi tempori, vel, ut supponis, per suammet essentiam; unde duratio hodierna & crastina omnino esset eadem; ideoque idem esset, illam supponi existentem hodie, ac supponi durantem cras vel postredie: & sicut ea duratio non est suppositio antecedens ad hodiernum instans, ita nec ad crastinum, unde & suppositio durationis perinde esset, ac si in vnicum tantum instanti existeret, ideoque esset omnino consequens. Et hinc tandem fit, ut necessitas ex illà proveniens, non derogaret immediatæ libertati, & dominio Dei. At existentia causæ est quid distinctum ab operatione illius: unde si Deus non habet dominium in operationem, nisi quatenus in causam, est dominium solum mediatum.
- 20 Melius posset argumentum à me supra factum infringi ex dictis etiam à me supra, scilicet Deum, etiamsi non concurrat immediatè, posse tamen dominium immediatum in illas habere, eò quòd penderent in operationibus suis, ut à conditione immediatè requisita, à permissione divinà, ratione cuius immediatè posset impedire vel efficere, ut existerent tales operationes, non attingendo causas ipsas in se.
- 21 Quam ergo rationem pro immediato Dei concursu reddemus? Dico, illum de facto concurrere immediatè, quia supposita non-repugnantia in tali concursu, quam statim monstrabo, & cum Scriptura illi videatur significare, consentiantq; Patres Ecclesiæ, & tandem ferè omnes Scholastici Doctores, videtur hæc efficacissima probatio (ut sæpe dixi) pro quæstionibus de facto. Quid autem de possibili: an scilicet repugnet aliqua creatura, quæ operari possit sine immediato Dei influxu, dicitur Subsectione 3. Iam solum aduertere, etiamsi qualibet ex adductis rationibus non sit efficax, omnes tamen simul sumptis satis probabiliter ostendere eum immediatum concursum: eo enim posito, quæ supra obiecta sunt explicantur melius quàm sine illo, etiamsi utcumque possint aliter absolute intelligi; præsertim cum Durandi obiectiones nullæ prius sint, ut iam ostendo.
- 22 Obicit ergo Primò: Calor v.g. est sufficientis virtutis ut alium calorem producat, est enim tam perfectus quàm ille, ergo non indiget concursu Dei ad producendum illum. Respondeo, concedendo, calorem producentem esse æqualem in perfectione calori producto, nego tamen inde sequi necessariò eum habere sufficientem virtutem ad producendum se solo aliū calorem: sicut enim Angelus v.g. quantumvis sit æqualis in perfectione alteri Angelo, non tamen potest illum neq; inadæquatè producere; ita non sequitur, eò quòd calor sit alteri calori æqualis, posse illū adæquatè, imò neque inde sequitur, vel inadæquatè posse illum producere. Quòd si illū inadæquatè producit, non probatur id ex æqualitate in perfectione, sed experientià; hæc autem non docet, nec potest docere, illum produci sine concursu Dei.

Obicit Secundò: Si causa prima concurrat cum secunda, ergo utraque est causa partialis, nequit autem Deus esse causa partialis, tum quia id dicit imperfectionem, tum quia vnus effectus nequit oriri à duplici causâ partiali, totus enim oritur à qualibet, unde altera superflua est. In primis hoc argumentum vrget ipsum Durandum, qui licet neget Deum concurrere ad operationes substantiæ simul cum causâ creatâ, admittit tamen ad productionem primam formæ materialis substantialis Deum concurrere ut causam efficientem, materiam verò ut materialem; eo autem casu Deus est causa partialis, & tamen inde in illum nulla refusa est imperfectio. Præterea, in eo casu effectus totus oritur à qualibet causâ, quin altera superflua sit, ergo. Imò hoc vltimum quotidie contingit etiam in sententiâ Durandi, quia intellectus simul cum speciebus concurrat ad intellectionem. Item materia & forma substantialis concurrunt ad educationem formæ materialis, intellectus & habitus supernaturalis, item voluntas etiam cum habitibus supernaturalibus, ad actus supernaturales; ergo negare nequit, posse esse duas causas parciales eiusdem effectus. Argumento ergo respondeo, in Deo non dicere imperfectionem, concurrere partialiter ad effectus, vel quia ipse attemperat suum concursum ad libitum, quod non arguit imperfectionem; vel quia ipsi effectus ex essentiâ suâ petunt necessariò simul oriri ab aliquâ causâ creatâ, quales sunt omnes actiones causæ creatæ, & in aliquorum sententiâ actus intellectus & voluntatis. neque hoc arguit in Deo defectum virtutis, sed in actionibus necessariam connexionem & cum Deo, & cum causis creatis. Ad confirmationem respondeo, etiamsi totus effectus à qualibet causâ oriatur, non tamen à qualibet oriri sufficienter & totaliter, sicut diximus in simili de cognitione, scilicet, quamlibet attingere omnes formalitates sui obiecti, non tamen totaliter. Ut autem superflua esset secunda causa, necessarium erat, primam non solum producere totum effectum, sed etiam totaliter. Vnde rursus dicendum eo ipso quòd vna deficiat, alteram non posse totum effectum neque partialiter producere: sicut è duobus equis v.g. potentibus simul rhedam & in eâ magnum aliquod pondus trahere, non responderet cuiuslibet equo dimidia pars illius ponderis, sed totum cuiuslibet, quia in totum pondus quilibet imprimit impulsus, sed non totaliter; unde vnus sine altero nullo modo poterit illud mouere. Idem dicendum est de causis partialibus.

Tertiò obicit: Si Deus concurrat cum voluntate nostrâ ad actus liberos, non relinquet libertatem, quia non est in meâ manu, uti concursu Dei, ergo. Sed respondeo, negando Antecedens. Ad probationem respondeo, Deum suam omnipotentiam ita applicare & ponere in meâ potestate, ut possim non minus liberè eâ uti ad amandum vel odio habendum, quàm possum vi habitu vel specie impressâ. Qualis autem sit ea voluntas quâ id Deus vult, dicam Subsectione 5.

Quartò obicit: Operatio causæ materialis non pendet à Deo, ergo iam actio aliqua causæ secundæ non pendet à Deo. Respondeo, eam operationem pendere à Deo immediatè, non ut à causâ materiali, quia hoc argueret imperfectionem

nem in Deo; sed vt à causâ efficienti: vt enim supra dixi, eadem entitas, quæ est passio, & pendet à causâ materiali, est etiam actio, & pendet ab efficienti primâ, & à secundâ, si quæ sit.

SUBSECTIO TERTIA.

An possit Deus pro libitu cessare à concursu immediato in actiones creaturæ, substituendo aliam causam in vicem sui.

Hæc est secunda pars difficultatis supra tacta, & quidem ardua valdè, vt ex totâ præcedenti Subsectione manifestè constat: est enim ferè idem cum præcedenti, differt tamen in hoc, quòd ibi quærebatur, an naturaliter omnes creaturæ operationes immediatè à Deo petant oriri; hic autem adhuc minus quæritur, an scilicet, licet id petant ex naturâ suâ, possit tamen Deus diuinitus hunc concursum suum alteri committere. Hanc olim tetigi, sed valdè breuiter; quam video postea ab aliis fusiùs tractatam, inter quos Hurtadus Disputat. 10. à §. 28. qui §. 33. docet, sententiam affirmantem, posse Deum alteri hunc immediatum concursum permittere, nullo argumento firmo impugnari, propter censuras tamen Scholasticorum non tenendam; in contrariam ergo ipse inclinat. Alij verò aliquantò audaciores in neutram se determinant, qui præterea sic confirmant affirmatiuam partem: nam concursus Dei per modum obiecti in ordine ad visionem beatam, est proprius ipsius Dei, non minùs quàm concursus causæ primæ; sed iuxta meliorem Theologorum sententiam potest diuinitus dari species impressa, vel qualitas aliqua quæ concurrat vice Dei vt obiecti; cur ergo non poterit esse aliqua vel qualitas, vel substantia, quæ vice Dei, vt causæ primæ, concurrat ad effectus creatos, vel ad omnes, vel si hoc tibi videtur nimium pro vnâ qualitate, aut substantiâ creatâ, ad aliquos saltem? Hoc argumentum facilè solui potest, quia concursus obiecti in ordine ad cognitionem ita est proprius obiectorum, vt tamen videamus in alijs obiectis sæpè fieri per vicarium & substitutum: nam color id præstat per speciem à se distinctam, item sonus, &c. & hinc quoad hunc concursum inferimus, in Deo etiam posse saltem diuinitus per speciem intermediam præstari; tum etiam, quia de facto, licet abstractiue, per intermediam tamen speciem cognoscitur. At concursus causæ primæ ita est proprius Dei, vt nihil simile videamus in creaturis, nec sit in eis experientia, vnde vel à simili argumentari & inferre possumus, Deum posse illum alteri delegare. Imò rationes supra allatæ, ad probandum, ad Deum naturaliter spectare talem concursum, quales sunt quæ desumuntur ex conceptu creaturæ, ex immediato Dei dominio, &c. eodem modo probant in ordine ad potentiam absolutam, ac de facto & naturaliter; ergo non est bonum argumentum à specie impressâ Dei ad qualitatem suppletentem concursum causæ primæ.

Arguunt Secundo: Possè producere, est quidem perfectio in Deo; ac actu producere, est extrinsecum, & nullam ponens in Deo perfectionem, ergo diuinitus poterit hoc à Deo abesse. Sed contrâ, quia ego non dubito, Deum posse

non operari ad extra, etiam naturaliter, & hoc probat tua obiectio: est autem difficultas, an etiam, casu quo res sit, possit non produci immediatè à Deo. Dicent enim aduersarij facilè, esse maiorem perfectionem in Deo, non posse creaturam esse sine influxu Dei, quàm posse esse sine illo; quia sic Deus est magis illarum Dominus. vnde vltèrius infertur casu quo existat, necessariò debere à Deo immediatè produci; sicut absolutè potuit Deus esse, licet non videret Petrum futurum, si hic non existeret, ac casu quo existat, si id à Deo ignoretur, magna erit imperfectio in ipso.

Pro parte verò oppositâ id negante sic iidem arguunt: si enim Deus produceret qualitatem loco sui concurrentem, ea deberet supernaturali influxu concurrere vice Dei. At influxus supernaturalis non posset benè coherere cum influxu naturali causarum secundarum, ergo repugnat talis causa. Sed hoc argumentum est valdè debile; quia quotiescumq; eleuantur causæ naturales ad influendum supernaturaliter, præsertim in nostrâ sententiâ de potentia obedientiali, & in omni etiam quando vna causa naturalis simul influit cum aliâ supernaturali, coheret causa naturalis cum influxu alterius causæ supernaturalis. Respondendum ergo ab omnibus, in illo casu influxum illum, etiam qui oriretur à causis naturalibus, futurum supernaturalem; identificaretur enim cum influxu causæ supernaturalis. Vnde solum probatur, quod nos intendimus, scilicet in eo casu non operaturas eas causas naturaliter, eò quòd non haberent comprincipia quæ petunt, sed aliud diuersum supernaturale vice connaturalis. hoc autem quid absurdi continet? Ego in hac quaestione fateor me non inuenire repugnantiam, tamen quia per hoc minuitur quodammodo dependentia creaturarum à Deo, putarem id non posse fieri, & quia malè apud Theologos audit sententia Durandi, quam ille modus dicendi videtur olere.

SUBSECTIO QUARTA.

Varia sententia de causalitate Dei in peccatum.

PRÆCIPVVM Durandi fundamentum ad concursum immediatū Dei in actiones causæ secundæ auferendum, desumitur ex eo, quòd Deus non sit causa peccati; quod & postea definitū est in Tridentino Sessione 6. Canone 6. *Si quis dixerit, mala opera ita vt bona Deum operari, non permittunt solum, sed etiam propriè, & per se, adeo vt sit proprium opus eius non minus proditio Iudæ, quàm vocatio Pauli, anathema sit.* Atqui si Deus immediatè concurrat cum voluntate ad illius operationes, non minùs videtur esse causa peccati quàm sit ipsa voluntas, cum æquè immediatè & per eandem actionem concurrat ad actum peccaminosum, ergo vt liberetur Deus à causalitate in peccatum, negandus erit ei immediatus concursus in operationes causæ secundæ.

Non-nemo è recentioribus valdè inclinat ad negandū, Deum immediatè concurrere in actiones peccaminosas, probatque id traditum ab Origene, Hugone Victorino, & Augustino, etiam à multis ex Scholasticis approbatum, ab alijs verò iudicatum vt probabile.

Sed

34 Sed quidquid de censurâ sit, consequenter ad nostram doctrinam ea sententia sustineri nequit: diximus enim, eundem numero actum posse de necessario in liberum transire; unde euidenter inferitur, vel Deum etiam non esse causam physicam aliorum actuum, licet peccata non sint, cum idem actus iam sit peccatum, iam non; vel Deum esse etiam causam physicam actus peccaminosi modo à nobis explicando. Imò, licet libertas sit essentialis actui, ideoque actus liber odij de Deo differat à necessario essentialiter, ægrè explicatur quomodo ea potentia ex se solâ possit illud odium liberum facere, & non possit quando est necessarium, sed tunc indigeat concursu Dei in tale odium, non enim physica entitas illius videtur magis indigere concursu Dei, eò quod sit liber, quam si necessarius foret.

Tenenda ergo est communis Theologorum sententia de concursu Dei immediato etiam ad actum peccaminosum, cuius oppositam S. Thomas dicit proximum errori, in eamque censuram multi alij conspirant: & Concilium Tridentinum Sessione 6. & Canone 6. dum causalitatem Dei in peccatū negat, videtur supponere, Deum aliquo modo influere in eum actum, propterea dixit, *mala, prout bona*, &c. ergo supponit utrobique aliquam causalitatem, sed in vno maiorem, in alio minorem. Origenes autem verbis allegatis à P. Hurtado Disputat. 10. §. 35. æqualiter loquitur de bono & malo opere: sicut enim dicit, ad nos spectare, motus ad malum conuertere, ita etiam dicit & conuertere ad bonum, quod tantum vult libertatem nostram explicare. Augustinus videtur ibi supponere, peccatum esse nihil, & ideo non produci à Deo, itaque puro ab antiquioribus Patribus questionem hanc in terminis non fuisse excitatam; unde pro sententiâ Durandi parum ex eis potest affertur. Sed iam ad soluendum argumentum contra nos factum reueamur.

36 Ut Deum non esse causam peccati ostenderent Doctores, varias iniere vias & modos difficultatem explicandi, quos omnes nec possumus nec necessarium est in presenti impugnare: insinua- bo vnum vel alterum ex præcipuis, & postea subiungam veriorum.

P. Suarez, Salas, & multi alij recentiores dixerunt, rationem formalem malitiæ in peccato nihil esse posituum, sed priuationem quamdam debite rectitudinis, consecutam ex actu; unde cum nihil sit peccatum, non mirum si à Deo non causetur. Non volo hic disputare in quo consistat formalis ratio peccati, esset enim salutare valde procul extra chorum; sed breuiter tibi ostendam, ad soluendam præsentem difficultatem, eam sententiam de priuatione nihil conducere. Id autem sic ostendo: Priuatio non aliter fit, nisi producendo entitatem physicam ad quam consequitur, per se enim non datur actio ad priuationem: sed Deus producit, & est causa entitatis physice, ergo & priuationis consecuta ad
37 illam. Confirmo: ipsemet homo peccans non aliter est causa peccati, seu malitiæ illius moralis, aut priuationis, quam producendo hic & nunc actum illum, quem consequitur ea negatio; sed Deus etiam producit actum illum & eadem actione quâ ipse homo, ergo Deus quoad hoc erit eodem modo causa peccati, ac homo ipse.

Dices: Priuatio illa consequitur illam operationem posituam, non ut est opus Dei, sed ut est opus creature, & consequenter Deus non est causa priuationis consecuta, sic verò ipse homo. Sed contrâ, quia vel operis ipsius positiui Deus est aliter causa quam sit ipsa creatura, vel non. Si est, ergo propter eam diuersitatem circa ipsummet actum posituum, non recurrendo ad priuationem, poteris explicare quomodo Deus non sit causa peccati, sic verò creatura; ergo priuatio parum te ad hoc iuuat. Si verò dicas, eodem modo Deum esse causam operis positiui ac ipsum hominem, repugnat, ut priuatio consecuta ex eâ operatione, sequatur ex illâ prout est opus creature, non verò prout est opus Dei, cum eodem modo per te sit opus vtriusque. Contrâ; 38 Secundò, ratione à priori, quia istæ reduplicaciones *prout*, & similes, non sunt à parte rei, sed sunt nostri intellectus explicatio & considerationes. Veniendo autem ad rem ipsam, quando voluntas peccat, peccato odij v. g. contra Deum, priuatio rectitudinis non aliter consequitur ad operationem voluntatis, nisi quia hæc produxit hic & nunc hoc odium posituum prohibitum: atqui etiam Deus produxit hic & nunc illud idem odium, ergo eodem modo ex operatione Dei sequitur malitia, ac ex operatione positiua creatura.

Dices ulterius: Illud odium non erat prohibitum respectu Dei, sic verò respectu creature.

Sed contrâ Primò, quia hoc probat, Deum non peccare producendo odium, peccare verò creaturam; at in presenti non querimus an Deus peccet, sed an sit causa peccati, quod non vtratur eâ tuâ solutione. Contrâ Secundò, & magis ad rem 39 nostram, ergo frustra recurris ad priuationem: nam respectu solius actus positiui totum id est verum, scilicet ideo Deum non esse causam odij, quia non est illi prohibitum, secus verò creaturam. Tu vide, an carentia prohibitionis sufficiat ad liberandum Deum à causalitate odij: si enim sufficit, ergo etiam si malitia esset ipsa entitas positiua odij, Deus non esset causa illius, ergo est eadem difficultas, prout contendit. Si verò non sufficiat, ergo sicut, non obstante carentiâ prohibitionis, Deus est propriè causa odij, erit etiam & priuationis, hic & nunc necessario consecuta ad odium.

Scio aliquos recentiores valde defatigari, vt explicent quomodo Deus nō sit causa priuationis consecuta, etiam si sit causa ipsius entitatis positiuæ; qui tandem deueniunt ad nostram solutionem infra ponendam. Afferunt autem prius hoc 40 exemplum: det dominus famulo eleemosynam, vt vni ex duobus pauperibus eam largiatur; in eo casu, quod famulus eam non det Petro, det verò Ioanni, non tribuitur, inquit, villo modo domino, cuius donum, quantum est ex se, erat indifferens vt tribueretur Petro. Cum ergo similiter Deus parauerit auxilium Petro, vt habeat odium, ad quod consequatur priuatio, vel vt faciat amorem ad quem non consequitur ea priuatio; certè si Petrus faciat odium, non tribuetur villo modo Deo quod sequatur priuatio rectitudinis. Hoc exemplum totum, quantum est contra hos recentiores, & in primis, quod ipsi dicunt de negatione, ego dicam de actu positiuo, scilicet, eum dominum non solum non esse causam quod

quod non detur Petro ea elemosyna, sed nec esse causam quod detur Paulo potius quam Ioanni, dominus enim non determinavit magis Ioannem quam Paulum, hoc enim totum prouenit à seruosese determinante ad Paulum; ergo quoad hoc non est maius mysterium de priuatione quam de negatio: cur enim, quod respuat vnum pauperem, tribuetur famulo; & non etiam eidem tribuetur quod eligat alium famulum, quia idem est meo casu, non eligere Petrum, ac eligere Paulum; & è contrario, eligere Paulum, ac respuere Petrum? ad quid ergo affertur tale exemplum?

41 Secundo, quia si ipsemet dominus immediate daret eam elemosynam Paulo; proculdubio esset causa ne daretur Petro, vel alicui alteri; ergo cum Deus immediate non solum obtulerit Petro concursum; sed efficiat ipsum odium, ad quod necessario sequitur ea priuatio, & quod repugnat cum amore; quomodo negari poterit, eum esse causam carentiae amoris, eodem modo ac ipsius odij? Hi Auctores videntur illum concursum generalem imaginari, quasi aliquid distinctum à Deo, quod datur homini vt ipse concurrat Deo inficio, sicut datur pecunia famulo vt eam det cui velit; & non vident hi, Deum immediate ad eum actum concurrere. Ergo ex hoc capite tam erit causa negationis, quam actus ad quem illa consequitur.

42 Alij Auctores, qui libertatem actui extrinsecam putant, (quos & nos sequemur, Deo duce, Disputatione VIII. de Animâ, à num. 71.) facile se euasisse à presenti difficultate gloriantur. Imò & Hurtadus, licet in contrario fundamento sit, opinatur tamen, in nostrâ sententiâ facile explicari, Deum non esse causam peccati. Cum enim entitas actus, v. g. odium Dei, ex se non sit peccatum, sequitur inde, vt Deus producat eam entitatem odij, non producat peccatum; ergo Deus non est causa peccati. Ego vellem, vt ea sententia me iuuaret ad expediendam à Deo causalitatem peccati; sed vix puto quidquam concludere, quod sic ostendo euidenter; Quando aliqua denominatio, vel totum aliquod consistit in tribus vel quatuor partibus, qui omnes illas partes producit, est causa illius totius; imò non aliter illud totum produci potest, nisi producendo omnes illius partes. Tunc ulterius: Peccatum per nos est denominatio extrinseca, desumpta ex iudicio indifferenti, ex concursu ad vtrumque in actu primo, & ex odio ab eis producto; sed Deus est causa omnium horum, & iudicij & concursus indifferentis, & odij ipsius, ergo est causa peccati in his tribus consistentis, non minus quam si consisteret in solo actu positivo. Imò, quod amplius est, ego addiderim, magis videri Deum causam peccati in nostrâ sententiâ, quam in contrariâ: in hac enim peccatum adæquate consistit in solo actu, qui à creaturâ fit simul cum Deo; at in nostrâ nulla pars est peccati quæ non fiat à Deo, & aliquæ sunt quæ solum fiunt à Deo, & non à creaturâ, v. g. concursus indifferentis in actu primo; imò & lex ipsa prohibens: ergo in nostrâ sententiâ Deus solus duas partes peccati efficit, & aliam simul cum creaturâ; in contrariâ verò nihil pertinet ad peccatum, vt pars, efficitur à solo Deo, vt dixi; ergo maiorem causalitatem in peccatum videtur habere in meâ sententiâ, quam in contrariâ.

Huic tam euidenti argumento possunt adhiberi eadem solutiones, quæ supra dum egimus de priuatione, scilicet Deum non teneri, sic verò creaturam. Sed hinc, vt diximus, præcisè inferitur, Deum non peccare; non verò inferitur, eum non esse causam peccati. Similiter dici posset; eam denominationem resultare solum ex actu creaturæ; non ex operatione Dei. Sed & hoc facile reicitur, quia ea denominatio non est quid distinctum ab omnibus illis partibus, vnde formalissimè producitur producendo illas; nec noua est ibi resultantia. Imò si esset, non aliter causaretur, nisi causando fundamentum ad quod consequitur, sicut non aliter producitur similitudo, quam producendo vtramque albedinem in quâ consistit, & ipsemet peccator non aliter producit peccatum, quam producendo odium, quando datur principium indifferens ad illud. Hoc autem Deus facit, qui producit tunc odium quando est libertas ad illud non habendum, in quo consistit essentia eius peccati. Constat ergo; causalitatem Dei in peccatum non iuari per has sententias; ideo nobis aliter erit procedendum.

SVBSECTIO QVINTA.

Cur Deus non sit causa peccati.

Pro cuius explicatione aduerto, causam de se indifferentem ad aliquem effectum, si concurrat determinata ab aliquâ aliâ, non dici propriè & rigorosè causam illius operationis. Cuius rei plura possunt in moralibus exempla adferri: nam qui vendit, vel dat enssem alicui, non cum animo vt alterum occidat, sed præcisè vt se defendat, etiam si postea aliquem occidat eo gladio; non tamen idè ens venditor dicitur causa mortis; diceretur autem, si gladium vendidisset animo vt eo alius occideretur. Item etiam si femina sciat, se turpiter adamandam ab aliquo in templo aut in foro, dummodò ipsa non velit determinatè eum turpem amorem, potest licitè egredi domo, & vt iure suo, ireque in templum; nec idè dicitur vilo modo causa illius amoris & peccati, nisi permissiua; diceretur tamen, si ipsum voluisset determinatè.

Secundò obserua, Deum offerre voluntati concursum in actu primo indifferentem ad bonum vel ad malum, cum animo tamen, vt quantum est ex se, Deus veller non fieri eius malum, ideoque ab illo deterret minis, exhortationibus & reprehensionibus; optat autem è contrario, vt eliciatur opus bonum, ad quod allicit præmiis, exemplis, &c.

Ex his duabus observationibus infero, Deum non esse causam peccati, quia non concurrat determinatus in actu primo, sed potius indifferens omnino, & eius concursus determinatur à causâ secundâ: vt autem esset causa per se peccati, debebat concurrere determinatus in actu primo, vel saltem debebat seipsum determinare, iuxta dicta in Obseruatione primâ; ergo Deus non est causa peccati. Hæc doctrina, quæ communis est iam inter recentiores, non melius confirmari potest, quam obiectionum solutione, quâ simul amplius elucidabitur.

Prima obiectio sit: Quia etiam Deus est causa indeterminata & indifferens respectu boni operis: neque enim Deus determinat ad bonum opus quia non tollit libertatem ad illud, sicut nec ad peccatum, ergo neque erit causa boni operis potius quam mali, hoc autem est contra definitionem Tridentini supra positam, ergo.

47 Respondeo, etiam si Deus offerat concursum indifferenter in actu primo ad bona opera, sicut ad mala, nihilominus Deum deterere ab his, & inclinare ad illa, displicere in his, & quantum est ex se velle non fieri, absolute autem optare ut bona opera fiant; unde horum est causa absolute & simpliciter, non vero illorum.

Sed urgebis: Hæc omnia, quæ specialiter ponis in Deo circa actum bonum, pertinent ad solam causalitatem morale Dei circa illud, quoad physicam vero parum aut nihil conducunt. Respondeo, hanc differetiam moralem sufficere mihi ad explicandum, quomodo Deus non eodem modo sit causa productionis Iudæ, ac conversionis Petri,

prout definiuit Tridentinum, quod nihil voluit aliud ibi reicere, nisi hæreticos nostri temporis, aientes Deum inclinare & determinare nos ad peccandum, sicut & ad bene operandum; unde ipsi inferebant, nobis nullum neque bonum neque malum opus imputari debere. Secundo responderi posset, etiam physicè Deum specialius in actu primo esse inclinatam ad opus bonum, quam ad malum, & consequenter cum maiori etiam physicè inclinatione ad vnum concurrere quam ad aliud. Sed hæc solutio difficilis est in meis principiis de libertate extrinsecâ: si enim idem numero actus potest esse iam bonus iam malus, difficulter explicatur, quomodo ex prohibitione morali immutetur physica inclinatio Dei ad productionem physicam meam de comedendis carnibus quando sunt prohibita, ablata vero prohibitione redeat physica inclinatio ad eandem volitionem.

Obiicies Secundo: Concursus in actu secundo, id est actio, necessariò debet esse determinata ad hunc actum in particulari, ergo Deus non concurrat concursu indifferenti. Respondeo, concursus Dei in actu secundo esse quidem determinatum, ut contendit obiectio, non tamen esse nobis sermonem de hoc, sed de concursu in actu primo, id est de virtute productiua ipsius actionis, & voluntate eam applicante ad operandum, quam dicimus non esse determinatam, nec determinari à se, sed à voluntate nostra, sicut habitus non determinatur à se, sed à voluntate ad currendum.

49 Sed hinc insurgit tertia obiectio: Quia habitus absolute est causa actus, quantumvis determinetur ad currendum à voluntate. Similiter intellectus, licet de se sit indifferens ad cognoscendum hoc vel illud obiectum, & determinetur per speciem impressam ad hoc potius quam ad illud, adhuc tamen absolute est causa huius actus. Præterea ipse homo peccans in actu primo nunquam est determinatus, & tamen est verè causa peccati. Denique, si voluntas ab animâ distinguatur, erit in actu primo indifferens ad ipsum peccatum, vel ad oppositum illius, nec determinabitur à se, sed ab animâ, & tamen absolute erit causa peccati, ergo similiter Deus. Confirmatur ratio à priori: quia causa non definitur esse,

quæ determinata in actu primo influat in effectum, sed præcisè definitur, quæ influat esse in aliud; ergo ut Deus sit causa peccati, non requiritur concursus eius determinatus in actu primo, aut quod se determinet, sed sufficit ipsum absolute influere in illum actum peccaminosum.

Tota difficultas huius questionis continetur in obiectione factâ, cui respondeo, incipiendo à ratione à priori, causam ut sic, prout abstrahit à causâ per se, & causâ per accidens, præcisè definire, quæ influat esse in aliquid; quare in hoc sensu concedimus, Deum esse causam peccati, non quidem per se, sed per accidens. Ceterum causa per se influens est illa, quæ vel concurrat determinata in actu primo, vel seipsam determinat: quod suadet ex communi acceptione causæ per se: cumque Deus (ut ostensum est) nec determinatus in actu primo, nec se ipsam determinans concurrat, non est causa peccati. & hinc patet solutio ad exempla in oppositum adducta.

Ad primum de habitu respondeo, illum de se inclinare & facilitare potentiam ad actus, propendendo in illos, & retrahendo ab oppositis, quod sufficit ut absolute sit causa per se illorum; Deum autem non inclinare in peccatum, sed potius in oppositum.

Ad secundum de intellectu respondeo, cum etiam in actu primo, esse determinatum ad intelligendum simul cum speciebus impressis, quibus positus intellectus non potest non intelligere ex inclinatione naturali ad suos actus; at Deum in actu primo omnino esse indifferenter, etiam post voluntatem creatam in actu primo constitutam.

Quod de intellectu dico, dicendum etiam est de sole, qui de se est indifferens ad multos effectus; & licet determinetur ad hunc potius quam illum à causâ secundâ, adhuc tamen dicitur vera causa illorum. Ratio est, quia ex se est verè inclinat ad omnes illos, etiam si indigeat aliquo complemento, iam ad hunc iam ad illum. At Deus ad actum peccati non solum dat concursum indifferenter, sed talem ut vellet ne fieret, quantum est ex se, & consequenter non solum non concurrat cum inclinatione, sed potius cum repugantiâ & auersione, quod non habent causæ physicæ naturales respectu suorum effectuum, licet indifferentes sint. Et hac ratione explorantur quæcumque exempla in contrarium adduci possunt.

Ad illud de homine se determinante, præstò est solutio ex ipsâ obiectione, quæ dicitur illum se determinare, quod sufficit ad causam per se; Deus vero non se determinat, sed determinatur à nobis.

Difficilius responderetur ad exemplum de voluntate, casu quo ab animâ distinguatur. Dicunt nonnulli, eam voluntatem non futuram causam per se peccati, sed hoc in solam animam refundendum, ob eandem rationem quâ id Deo denegatur. Quod si aliquando absolute dicatur voluntas illa causa peccati, non verò Deus, id non orti ex aliquâ differentiâ in modo concurrendi Dei & voluntatis, sed quia in voluntate non habet vllum periculum modus ille loquendi, haberet autem in Deo, quia anima tribueretur hæreticis, ut Deum causam per se dicerent peccati. Hæc solutio sufficientissima est, cui potest addi

addi & alia: nam voluntas, sicut supra diximus, habet ex se aliquam inclinationem in actu primo ad opus, quod est peccatum ratione delectationis, vel alterius boni in illo reperti, ratione cuius ipsa anima illud expresse amat, Deus autem nullatenus in opus illud inclinatur ratione suæ summæ bonitatis omni peccato repugnantis.

Quartò obicies: Ad rationem entis, quæ est in peccato, Deus determinat voluntatem; sed concursus Dei non præscindit, ergo etiam determinabit ad malitiam, quæ identificatur cum eâ ratione entis. Recentiores nonnulli, qui præcisiones obiectiuas vbiq; intrudere nituntur, hic etiam illas pro argumenti solutione libenter arripiunt, dicuntque, Deum concurrere ad rationem communem entis, non verò ad differentiam propriam ibi repertam entis, mali, seu malitiæ; sicut, aiunt, non valet, *animal est identificatum cum rationali, ergo qui cognoscit animal, cognoscit rationale*, ita in ratione entis & malitiæ similis consequentia non valet. Sed valdè hos miror, qui etiam in causalitate physicâ admittant physicè produci vnam formalitatem sine aliâ, quod tamen cum ipsi alibi negent, non scio ad quod propositum afferant hic exemplum de præcisionibus obiectiuis ab intellectu solo in eorum etiam sententiâ possibilibus. Hi ergo reiiciendi sunt argumèto sæpè à nobis facto de repugnantia duorum contradictoriorum in eadem indiuisibili entitate creatâ, qualia essent, produci à Deo rationem entis, & non produci rationem specificam illi identificatam. Respondeo ergo obiectioni, negando Deum determinare voluntatem ad rationem entis repertam in actu peccati, quia illa à parte rei est mala; itaque solum parat Deus concursum voluntati, vel ad hanc vel ad illam rationem entis in indiuiduo, indifferenter tamen; quare non est causa per se, nec peccati, nec entitatis in peccato repertæ.

Denique obicies: Deus determinat ad hoc indiuiduum peccati in particulari; voluntas enim creata, licet se possit determinare ad speciem actus, eò quòd illam cognoscit, nequit tamen ad hoc indiuiduum potius quàm illud, quia non distinguit inter illa; ergo Deus erit causa huius indiuidui peccati in particulari. Vt huic difficultati responderent nonnulli, dixerunt indiuiduationem effectus oriri ex circumstantiis temporis, loci, &c. Hanc doctrinam reiiciam in Metaphysicâ, vbi ostendam, in qualibet circumstantiâ esse possibiles multos effectus numero distinctos. Alter igitur respondendum est Primò, etiam si Deus, suppositâ determinatione voluntatis ad speciem actus, hoc indiuiduum potius quàm aliud eligeret, adhuc non futurum causam peccati, quia in hoc indiuiduo potius quàm in illo non replendet specialis malitia: imò nec eligere inter hoc & illud, non est eligere aliquam malitiam, quia hæc consistit solum in ratione specificâ; sicut è contrario suppositâ determinatione voluntatis dandi eleemosynam, non est specialis honestas in eo quòd eligat hos nummos aureos potius quàm alios omnino similes. Secundò respondeo, Deum non velle determinatè hoc indiuiduum voluntate absolutâ & determinatâ, sicut nec vult speciem illius peccati, ideoque sicut huius non est causa; neque etiam esse causam indiuidui. Quod vt intelligas, lege Sectionem sequentem.

SECTIO II.

De voluntate generali Dei concurrenti cum causis liberis.

Res hæc non caret difficultate: inde autem ea prouenit, quòd Deus non videatur posse velle concurrere ad peccatum; id enim est formalissimè velle peccatum, Deo autem repugnat velle positivè peccatum, ergo & velle concurrere ad illud, ergo non potest parare concursum indifferenter ad peccatum vel bonum opus.

SUBSECTIO PRIMA.

Alique sententia reiecta.

COMMUNIS responsio est, Deum velle peccatum sub conditione, si voluntas se ad illud determinauerit, velle autem hoc modo conditionatè peccatum, non dicere vllam repugnantiam. Hæc voluntas dupliciter posset intelligi, Primò, vt Deus quasi expectet quid faciat voluntas, præuisâ autem ipsius ad peccatum determinatione, ipse etiam velit peccatum. In hoc sensu est omnino improbabilis hic dicendi modus, Primò, quia determinatio voluntatis Dei cum sit causa necessaria ad hoc vt creatura operetur, non potest esse post præuisam creaturæ determinationem. Secundò, quia voluntas illa esset Deo indecens, qui non solum antequam homo peccet, non vult peccatum, sed nec postquam homo peccauit potest illud amare, aut complacere in ipso; sicut in nobis esset malum non solum optare vt peccet quis, sed & approbare & gaudere de peccato iam ab eo commissio.

Aliter ergo potest ea voluntas Dei explicari, vt antecedenter ad opus dicat hoc modo, *volo concurrere ad odium, non quantum est ex me, sed si tu concurreris; vel ad amorem, si tu etiam concurreris*, ita vt per hanc voluntatem constituatur omnipotentia proximè potens ad operandum cum creaturâ. Sed & hoc modo explicata ea voluntas, sustineri non potest; videtur enim nugatoria. Pono enim, cōcursum Dei & cōcursum creaturæ esse eundem à parte rei, vnde infero, Ergo dum dicit Deus, *volo ego meum concursum, si tu ponis tuum*, idem est ac dicere, *volo meum, si ponatur meus, & volo tuum, si tuus ponatur*, quia tuus & meus omnino idem sunt. Ratio à priori est, quia non potest esse conditio vt obiectum ametur dependenter ab ipsâ, nisi ea, quæ distinguatur ab obiecto; nihil enim pendet propriè à se, aut est conditio ad se, vt ex terminis patet. Adde præterea, etiam si concursus Dei & creaturæ esset duplex, adhuc prædictum modum dicendi non posse sustineri, quia, vt sæpè dixi, quando sunt duæ actiones partiales, nō potest vna prius quàm altera existere, nec vna causa partialis ante alteram partialē operari. Ratio est manifesta, quia causa partialis indiget concursu alterius cōcausæ, ergo sola nō potest prodire ad opus. Confirmo, Effectus non potest intelligi existens, etiam in priori naturâ, per solam actionem partialem, ergo, cum actio, in quocumque signo sit, necessariò actu habeat suum terminum, non poterit actio partialis esse sine alterâ actione, quia quælibet debet tunc habere effectum, & sola non potest,

potest, debent ergo esse simul. Et in Deo id specialius ostendo: foris enim in duabus causis creatis posset hoc utrumque explicari. nam ea actio distincta, quâ creatura operaretur, etiam deberet & produceretur à Deo, esset enim creatura; ergo ea actio non potest videri existens, antequam Deus operetur, ergo Deus, ut determinaret suam omnipotentiam ad operandum, non potest expectare quid creatura faciat, an se determinet, an non. Patet consequentia, quia tunc operatio creaturæ deberet esse conditio præiusta, saltem prius naturâ, ante actualem determinationem ipsius omnipotentiae Dei, quod ex dictis repugnat; non ergo potest ea volitio conditionata illo modo sustineri.

Ideo nonnulli recentiores, rem profundius considerantes, hanc Dei generalem volitionem sic explicuere. Pro quo supponunt duo v.g. odij, & totidem amoris indiuidua, hic & nunc possibilia, A. & B. non quia plura indiuidua repugnare censeant, sed claritatis causâ; quodque de duobus dicitur, potest & de infinitis. Dicit ergo Deus, ut hi contendunt, primò, *nolo concurrere ad odium A. & amorem A.* secundò, *ad odium nolo impedire meam omnipotentiam*; est ergo obiectum voluntatis huius, carentia impedimenti ex parte omnipotentiae, ut ita nec Dei volitio terminetur ad peccatum, nec aliunde eadem volitio sit nugatoria, & rectè declaratur, quomodo omnipotentia Dei iam sit expedita ad operandum.

Hanc opinionem Primò reicio, ex eâ enim sequitur, etiam ad producendum Angelum non esse necessariam voluntatem positivam, quâ Deus dicat, *volo Angelum existere*, sed sufficere si dicat, *nolo impedire meam omnipotentiam in ordine ad productionem Angeli*, quod ab ipsis negatur, & merito; solum enim circa actus liberos talem agnoscunt volitionem.

Dices fortè, disparitatem esse manifestam, quia in uno casu omnipotentia Dei determinatur ab ipsâ creaturâ, unde non est necessaria positiva volitio ex parte ipsius Dei; in altero verò, quia solus Deus concurrat, indiget positivâ voluntate, quâ applicet suam omnipotentiam. Sed contrâ evidenter, quia vel omnipotentia, ablato altero impedimento resistentia, est potentia completa in actu primo ad operandum vel non. Si est completa, ergo ipsa necessariò prodibit ad producendum Angelum, etiam si non sit alia causa à quâ determinetur, & consequenter eo ipso quod dicat Deus, *nolo impedire meam omnipotentiam in ordine ad productionem Angeli*, etiam sine voluntate positivâ produceretur Angelus. Patet evidenter consequentia, quia potentia physica, quæ formaliter non est libera, qualis per te est omnipotentia, eo ipso quod in actu primo sit completa, & non impedita, necessariò prodit in operationes.

Quod si propterea dicas, etiam positâ permissione, non esse adhuc completam omnipotentiam, quantum est ex parte sui; tunc retorqueo argumentum. Ergo etiam ad concurrendum cum arbitrio nostro, post illam volitionem Dei non impediendi suam omnipotentiam, adhuc noua desiderabitur positiva voluntas, quâ vltimò omnipotentia reddatur potens concurrere, sicque redditota difficultas quam vitare contendis.

Fortassis aliter Secundò respondebis, productionem Angeli indigere ex se voluntate positi-

uâ ex parte Dei, pro peccati verò productione sufficere permissionem. Sed & hæc solutio reiecta iam est; nam omnipotentia ex se tam est potens sola producere Angelum, quàm simul cum causâ secundâ actum bonum aut malum, ergo si non impeditur, æquè sola producet Angelum, ac simul cum creaturâ producit actum bonum. Nec video vel apparentem differentiam, nisi, ut effugias argumenti vim, id reducas in naturam propriam effectuum, quasi vnus petat volitionem positivam, alter non: quod tamen omnino gratis dicitur, quia ex parte omnipotentiae non reperitur minor continentia respectu vnus, quàm alterius; nec maior minorve necessitas ex parte omnipotentiae assignari potest, cum ex se sit potentia necessaria, quæ cum non impeditur, operatur. Nec in effectu est minor exigentia in vno quàm in altero, præsertim in meâ sententiâ, aiente, eundem actum, qui est liber ex se, posse esse necessarium. Quomodo ergo ille idem numero iam petit positivam volitionem Dei, iam verò est contentus indirectâ seu non impediende?

Secundò impugno evidenter hanc sententiam: nam rogo, Quod est impedimentum quod Deus vult non ponere omnipotentiae, quando dicit, *nolo illam impedire*? Non potest dici, quod sit carentia illius permissionis, quia tunc ea voluntas nihil aliud haberet pro obiecto quàm se ipsam, carentia enim ipsius est impedimentum; ergo ipsa est formaliter ablato impedimento; ergo dum ea dicit, *volo auferre impedimentum*, nihil aliud dicit, quàm *volo me ponere*, quod est prorsus ridiculum; est enim inexplicabilis talis voluntas sine vilo aliquo alio impedimento obiecto, saltem ratione nostrâ distincto, & ipsimet aduersarij propterea dicunt, condonatione extrinsecam peccati difficillimè explicari, quia non videtur inueniri obiectum illius voluntatis distinctum ab ipsâ voluntate, & tamen ibi multum est de moralitate, ratione cuius potest utrumque explicari obiectum condonationis. Imò & physicum dedi Disputatione v. de Pœnitentiâ à num. 53. At hic, cum sit res purè physica, & nihil aliud sit ablato impedimenti, quàm ea voluntas, quid poterunt illi assignare pro obiecto?

Si verò dicas, impedimentum esse actum positivum nolendi concurrere, & ita permissionem habere pro obiecto negationem illius volitionis; facile etiam impugnaberis: inde enim sequetur, quod si per impossibile Deus purè omitteret, quia tunc esset carentia illius impedimenti, nempe *volitionis concurrendi*, eo ipso omnipotentia productura esset omnia quæ simul esse possunt, quod videtur absurdum. quis enim vnumquam fecit dependentem quæstionem de indifferentiâ Dei ad operandum ad extra, à quæstione de purâ omissione ipsius Dei? Contrâ præterea, quia cum Deus, ut tu supponis, non habeat voluntatem positivam concurrendi, sicut nec habet de non concurrendo, debet tunc necessariò has duas reflexas habere, *nolo velle concurrere & nolo nolle*, seu aliter clariùs, *non volo habere voluntatem de concursu nec de carentiâ illius*, quia neutrum per te vult: quis autem dicit, Deum se applicare sufficienter liberè ad concurrendum, per hoc quod dicat, *nec volo concurrere, nec volo non concurrere*? Certè ex ipsis terminis apparet doctrina imperceptibilis, nam post illam volitionem

tionem tam parum vel nihil vult, quàm antea, ideoque tam non applicata manet omnipotentia, quàm antea.

Tertiò principaliter impugno hanc sententiam: quia si Deus de facto concurrat & producat opus ad extra, cur non poterit illud opus vellet quale enim agens est, quod non possit id, quod facit eo modo quo facit, velle? Certe ego tam sanctam puto omnipotentiam Dei, quàm eius voluntatem. Quòd si non potest voluntas velle directè, nec omnipotentia poterit directè concurrere.

Fortè dices, omnipotentiam, quando concurrat, determinari à causâ secundâ; voluntatem autem, si hoc velit, à se determinandam ad volendum malum: hoc autem repugnare Deo. Sed contrâ, quia si non est malum, concurrere determinatum ab alio; ergo non est malum, velle concurrere determinatum ab alio. Idem enim obiectum quod licet omnipotentia facere, licet voluntati velle facere.

Tandem hæc sententia rejicitur, quia in eâ manet eadem difficultas: dum enim vult Deus non impedire concursum, virtualiter vult illud disjunctum hunc vel illum actum. Probo evidenter, quia illud disjunctum sequitur necessariò ex eâ negatione à Deo volitâ, ergo Deus volens negationem virtualiter, ut minimum vult illud disjunctum; sicut tu ipse dicis, qui vult materiale peccati, vult virtualiter ibi formale peccati, quod inde consequitur. Iam autem tota remanet tua difficultas, quomodo virtualiter velit Deus illud disjunctum, an conditionatè, an sub disjunctione, prout contra voluntatem formalem nostram nobis obiciebas: parum ergo ad rem ea tua permissio.

Ideo alij ponunt in Deo antecedentem quamdam voluntatem generalem concurrenti ad omnes actiones, sine determinatione specificâ illarum. Sed hæc sententia non fugit inconuenientia aliarum, & addit noua: noua, quia ponit in Deo voluntatem confusam & indeterminatam, indignam particularis providentiæ Dei. In eâ autem omnes antiquæ difficultates redeunt, quia in eâ virtualiter vult omnes effectus, etiam malos, & æqualiter bonum ac malum. Præterea nō vult efficaciter hunc concursum, ergo sub conditione. Da ergo illam conditionem. Tandem, quia saltem indiuiduationem effectuum debet Deus determinare, quia ad illos creatura non se determinat, eo autem ipso quòd velit indiuiduum odij, ibi vult omnia prædicata odij superiora, & est ibi tota difficultas, quæ contra voluntatem expressam fieri poterat.

SUBSECTIO SECUNDA.

Alique aliæ sententiæ rejiciuntur.

Vasquez Parte 1. disput. 99. cap. 7. & aliis in locis, ponit in Deo decretum quoddam determinatum & efficax, sed concomitans operationem. Ideò verò illud dicitur *concomitans*, quia præuisa per scientiam mediam operatione, liberâ futurâ sub tali auxilio, & auxilio præuiso absolute existente, potest iam Deus efficaciter & concomitanter futuritionem absolutam illius velle. Hæc sententia multò minùs potest sustineri, quàm præcedentes: Primò, quia si Deus præui-

dit per scientiam mediam, eam operationem futuram, vidit proculdubio omnes causas illius, id est, si ponatur concursus indifferens auxilium, &c. Petrus operabitur; ergo iam præsupponitur concursus præuisus, ergo ille concursus non datur dependenter à futuritione conditionatâ, cum eam antecedit. Quòd si dicas, illum concursum, sub quo videtur futurus effectus conditionatè, esse ipsam actualem & efficacem voluntatem Dei, quæ postea ponetur, tunc ea cognitio per scientiam mediam æquiualebit huic, si ponatur voluntas efficax, & actualis concursus Dei, erit actualis operatio creaturæ; quæ cognitio non pertinet ad scientiam mediam, sed ad necessariam. Imò ego ipse, & omnes Philosophi ac Theologi, hoc certo cognoscimus, etiam si careamus scientiâ mediâ. Et inde rursus inferitur, illam volitionem efficacem esse simpliciter antecedentem effectum, quia videtur in statu conditionato ex parte causarum, sub quibus præuidetur futurus ille consensus. Quòd amplius ostendo: voluntas, antequam concurrat, debet esse potens concurrere, & habere omnia requisita ex parte actus primi, aliàs non erit libera; sed decretum Dei est vnum è requisitis, ergo decretum Dei est antequam voluntas operetur, & malè à P. Vasquez dicitur, esse concomitans. Confirmatur: quando voluntas non operatur, quia liberè cessauit, non fuit illud decretum concomitans, ut per se patet, & tamen tunc habuit in actu primo voluntas potentiam ad concurrendum; ergo vel debuit esse aliud decretum Dei antecedens, vel hoc, quod tu ponis, non requiritur ad operandum, quando sine illo fuit tota potentia completa in actu primo.

Fortè dices, tunc esse in Deo decretum concomitans de non concurrente. Sed contrâ, quia voluntas etiam tunc potuit concurrere, ergo debuit esse in Deo decretum, etiam de concurrente; at hoc non potuit esse concomitans, quia de facto non concurrat voluntas, ergo fuit antecedens. Iam de hoc est tota difficultas, quale sit.

Tandem, quia imperceptibile est, quomodo illud decretum sit concomitans. Si enim Deus se determinat ad illud habendum, quia videt creaturam operari, ergo prius naturâ est operatio creaturæ: si verò illud decretum est causa operationis, erit prius naturâ quàm operatio. Quomodo autem potest simul naturâ cum operatione haberi? aut quid determinat Deum in eo priori? Non ipsa operatio præuisa, quia tunc, ut dixi, hæc esset prior naturâ: non ea quæ se tenent ex parte principij, quia hæc possunt esse sine operatione, & sine decreto. Vnde ergo determinatur? Nisi dicas, illud decretum constitui formaliter per ipsam operationem creaturæ, quia Vasquez docet, actus liberos Dei constitui formaliter per ipsas creaturas. Sed remanent tunc præcedentes difficultates, scilicet, illud decretum debere esse indifferens, ut sit cum carentia operationis, & etiam debere esse prius naturâ ad illam: vnde inferitur, Ergo non potest constitui per ipsam operationem. Imò hinc efficaciter valde redarguitur sententia Vasquez circa actus liberos Dei: sed de hoc dixi in primâ Parte. Tandem, quia est indignum, ponere in Deo decretum absolutum, etsi concomitans, de ipso peccato.

Alij Auctores ponunt in voluntate ante actualem

K k 3 lem

lem operationem ipsius quamdam virtutem applicationem, quā praevis Deus determinatē vult concurrere ad illum actum, ad quem voluntas se applicuit: hanc autem applicationem explicant exemplo actuum liberorum Dei, qui etiam si solum virtualiter distinguantur, poterunt tamen à Deo abesse. Ita aliqui iam; & olim in Hispaniā scio à nonnullis recentioribus hanc sententiam fuisse traditam.

- 75 Hæc tamen omnium improbabilissima est. Et quidem mirari satis non possum multorum Auctorum ingenia, qui in rebus clarissimis & facilissimis procedere non possunt, easve intelligere, nisi per difficultates alias omnino humano captui imperceptibiles. Vix est materia, ubi hi recentiores non applicent hos actus liberos Dei. In Eucharistiā, dum de nouo ponitur Christus sub hostiā, nouam ponunt virtualitatem in Christo, quam ex actibus liberis Dei explicant: quandoque aliquid reproducitur, vel in duobus locis collocatur, eandem virtualitatem admittunt. Iam, ut voluntas se applicet ad operandum, rursus ea virtualitas, rursus actus liber Dei. Verè hinc incipio suspicari, ab istis Auctoribus actum liberorum mysterium (quod nullus, quod ego viderim, vel apparenter explicare potuit) perfectissimè & clarissimè perceptum comprehensumque esse; aliàs quis possit credere, eos in tot materiis facilibus illo mysterio vsuros? Interim tamen, dum mihi de ea explicatione non constat, quia volo res claras clarè intelligere, sic argumtor contra hanc virtualitatem, Primò, prout Disputatione III. de Eucharistiā à num. 10. illam reieci, quia evidens est argumentum distinctionis realis apud omnes hucusque Philosophos & Theologos, separabilitas realis duorum inter se; ergo si illa virtualis applicatio antea non erat, iam verò est realiter in ipsa animā, non est formalitas sola, sed entitas realiter distincta. Confirmo: si semel licet duabus rebus realiter identificatis tribuere ea prædicata contradictoria, quòd vnum existat alio non existente, vnum producat à Deo verè, aliud non (nam voluntas à Deo verè producat, ea autem applicatio non, & tamen sunt idem realiter) rogo hos Auctores, si quispiam veller, dicere ipsos, & lapides aut bruta non esse res distinctas, sed duas formalitates, ratione quarum brutum potest mori ipsis viuētibz, & è contrario ipsi intelligere, licet brutum non intelligat, & similia; si inquam hoc quispiam diceret, quomodo vel apparenter poterunt ipsi contra illum argumentari? ego sanè nolo talem doctrinam ponere, ex quā possit probari, me realiter esse brutum.

- 77 Fortè dices, ideò à bruto distingui, quia ego sum hic, & brutum alibi, & hanc esse separabilitatem realem, quæ arguit distinctionem. Sed contrà, quia hæc non est separabilitas, sed vbicatio in locis distinctis; hæc autem nec per somnium arguit distinctionem realem, Deus enim idem indissolubilis est hic & Romæ, &c. & ibi potest operari, etiam si non operetur hic: & si eadem res creata in duobus locis ponatur, sicut de facto est Christus in altari, esset in eis locis distinctis, & tamen non ideò esset à se distincta realiter, imò in verà sententiā neque virtualiter; ergo quia tu sis in ciuitate, & brutum in campo, non inferitur, te non esse realiter brutum, si aliunde concedis,

posse duas res, vel formalitates identificatas, vnam esse producibilem à Deo, aliam verò non; vnam existere, aliam non existere: de his enim prædicatis est eadem prorsus ratio quæ de illis, *discurrere & non discurrere*, quod est inter te & brutum. Imò hoc idem in eā applicatione repetitur: da enim, potentias esse idem cum animā, ea anima discurret, ea applicatio identificata cum animā non discurret: anima odio habet, applicatio ad amorem non odio habet: quid ergo specialius in bruto, quàm in eā applicatione, ut non possit vtraque esse vna formalitas tui?

Respondes fortè curò aliis recentioribus, tunc eam virtualitatem distingui realiter, quando per eam subiectum accipit mutationem realem; per eam verò virtutem applicationem non mutari realiter voluntatem, ideòque non esse quid realiter distinctum. Sed hæc solutio supponit id quod impugnatur: ego enim ostendo, repugnare in terminis, eam applicationem posse realiter separari, & non esse realiter distinctam; & consequenter repugnare, non fieri per eam in subiecto mutationem realem. Aliàs dicas mihi, sed sine circulo, cur albedo facit mutationem realem, dum superuenit muro?

Dices, quia distinguitur realiter à muro. Rursus virgeo, Vnde infers distingui realiter? Non potes dicere, quia facit mutationem realem, hic enim esset vitiosus circulus, quem exclusi merito à solutione. Ergo debes dicere, quia realiter potest ea albedo separari. Ecce, iam venis ad iugulum, ergo cum ea applicatio separari queat realiter, distinguitur realiter, & faciet mutationem realiter in voluntate non secus quàm albedo in muro, quod contendo.

Exemplum autem de actibus Dei non est ad rem, tum quia omnino puto, nec ibi rem ita contingere; vnde nonnulli recentiores, qui eas virtualitates separabiles in actibus liberis posuerunt, quia ideò malè audierunt, & ea virtualitas sapere videtur entitatem realem distinctam, non autem sunt secundò idem docere, sed aliam quaerere viam: tum quia maior est in tuā doctrinā difficultas, quia illæ formalitates actus Dei semel existentes in Deo, sunt inseparabiles, coeternæ, &c. at tu das hic duas in tempore separabiles, & in ordine ad omnia alia prædicata æquè capaces, ac si realiter distinguerentur. Tandem, quia non debes, quæ Deo propter ipsius infinitatem possunt conuenire, etiam transferre statim in creaturas. Mirum, quòd non posuerint in creatis vnam naturam identificatam tribus suppositis distinctis realiter, & fortè omnipotentiam etiam in aliquā aliā creaturā, ut sic vnuerfalius & consequentiùs à Deo ad creaturas argumentarentur.

Secundò impugno eam sententiam specialius ad punctum præfens: quia vel posita eā applicatione virtuali, sequitur actus necessariò, vel non, sed adhuc manet voluntas indifferens. Si hoc vltimum, adhuc manet tota difficultas, qualis sit voluntas indifferens Dei quæ sequitur. Si verò dicas primum, ergo tota libertas consistit in eā applicatione, & actus in se non erunt capaces libertatis. Iam ergo, quomodo in eā applicatione naturali ad operandum supernaturaliter potest consistere meritum ipsius amoris Dei, vel aliorum actuum supernaturalium? Certè ego non video, quomodo illa applicatio sit meritoria

vita æternâ, sit dolor de peccatis, & dispositio ad gratiam.

Respondebis Primò, Etiam si imperentur actus voluntatis ab alio actu, adhuc manent formaliter liberi & meritorij, ergo etiam ab eâ applicatione oriatur necessariò amor Dei, adhuc hic manebit formaliter liber, bonus & meritorius. Ecce rursus responso per aliam rem difficillimam: puto enim omnino falsum, quòd, si quis actu efficaci imperet hic & nunc alium actum, ille secundus maneat formaliter liber. Sed de hoc egi in materiâ de Actibus humanis.

82. Secundò adhuc, hoc admisso, responso non habet locum, quia idè potest dici actum imperatum manere liberum, quia ex se est capax libertatis formaliter; potuit enim sine imperio fieri: at in horum sententiâ, cum omnis actus necessariò pendeat ab applicatione præuisâ, & hac positià necessariò sequatur, non video, quomodo unquam possit esse formaliter liber, magis, quàm in meâ & omnium sententiâ, actus ipse exterior, qui in omnium sententiâ non est capax meriti propriè, etiam si sit denominatiuè liber. Ratio autem ea est, quia naturâ suâ solum est mediâtè liber: atqui etiam naturâ suâ omnes actus in hac sententiâ sunt solum mediâtè liberi, & tota libertas in eâ applicatione saluatur, ergo nullus actus erit formaliter liber, quod contendo.

83. Respondebis fortè, etiam in meâ sententiâ, ponente actionem distinctam, esse eandem difficultatem: tota enim libertas est in actione, & tamen non propter actus ipsi non sunt formaliter meritorij. Fortasse propter hoc argumentum quidam recentiores negant in actibus vitalibus actionem intermediam; sed immeritò, ut iam conitabit. Respondeo ergo, negando esse eandem difficultatem in nostrâ sententiâ. Diffinitas est manifesta, quia actio non facit ut effectus non oriatur immediâtè à causâ, neque ut causa non sit immediâtè libera; sicut nec vnio impedit extrema immediâtè vniri inuicem, non enim mediât ut extremum, sed ut ratio quo, quod idem de actione dico: at ea applicatio mediât non ut ratio formalis quo, sed ut quid prius naturâ ad operationem antecedens, & ex quo sequitur postea operatio; idè tollit libertatem immediatam operationi, sicut actus imperans actui imperato.

Tertiò impugnatur: Quia indignum est Deo, etiam post præuisam eam voluntatis applicationem, determinatè velle peccatum, sicut esset indignum, postquam ego Petrum viderem peccantem, velle efficaciter ut peccaret. Quòd si & tunc ponas voluntatem indifferentem, eandem posses ponere ante eam virtualitatem applicationis.

84. Quartò impugnatur: Quia ea applicatio non tollit difficultatem præsentem; nam vel ea requirit concursus Dei in actu primo, vel non. Si requirit, in eo concursu iterum insurgit tota difficultas, scilicet qualis ille sit. Si verò ea applicatio non requirit concursus Dei, ergo non potest Deus eam impedire, nec poterit facere, ne voluntas se applicet ad operandum, quod est valde durum; nam in eâ applicatione voluntas esset independens à Deo, quod nullus audebit concedere: Deus enim potest subtrahere mihi concursus, ne ego villo modo exerceam meam li-

bertatem, ergo & ne habeam applicationem liberam, ut omnes admittunt.

Quintò: Quia inexplicabilis est ea applicatio, 85 etiam si dicat eam esse realiter distinctam: non enim consistit in approximatione, non in ablatione impedimenti, non quòd dicat volo, quia iam hoc esset operari; non in eo quòd vel calamum vel instrumentum aliud in manus accipiat, non quòd accingat vestes, non quòd præcingat lumbos, non quòd dormientem voluntatem excitet vel oscitantem. Quid ergo est? Verba, video, tibi suppetent, applicari, disponi, &c. sed quid in re per hæc significetur, interrogo, quia solis verbis, si non datur significatum illorum, nihil declaratur.

Dices: Si ea applicatio non præcedat, non potest reddi ratio, cur voluntas potius amet quàm odio habeat. Hoc est lepidum! quasi in ipsâ applicatione non esset eadem difficultas. rogo enim de illâ, Da mihi rationem, cur voluntas se applicet ad amorem potius quàm odium. Non, credo, recurras ad aliam applicationem, quia abiremus ex vnâ in aliam sine termino. Si ergo reddis pro ratione à priori ipsam libertatem in actu primo, & benè; eandem ego reddo sine applicationibus. Si dederis pro ratione formali ipsammet applicationem respectu sui, & ego dabo ipsam operationem respectu sui sine aliâ applicatione. Et hæc est vera eius obiectionis solutio.

Alij tandem dicunt, eam volitionem Dei habere hoc obiectum, volo ut causa secunda meam in-differentiam determinet; quomodo explicata ea voluntas, non videtur esse nugatoria, neque Deo indigna. Sed contrâ Primò, quia non explicat quid sit illud determinari concursus Dei à concursu causæ create. Contrâ Secundò, quia Deus non vult directè, ut causa secunda ipsum determinet, sed ut possit determinare; quia per illam volitionem non vult Deus ut causa secunda peccet, sed vult ut possit benè aut malè operari. Explica ergo mihi quid sit ea potentia: vel si vis ut ipsa actualis determinatio sit ipsa operatio, ergo vult Deus ut creatura operetur. sed non vult hoc determinatè, ergo indeterminatè; iam ergo labe-ris in difficultates de voluntate conditionatâ.

SUBSECTIO TERTIA.

Nostra sententia.

DICENDVM ergo est, Deum velle ineffaciter, & concursus ad peccatum, & concursus ad bonum opus; ideoque velle applicare suam omnipotentiam, nihil aliud esse, quàm habere eam volitionem inefficacem concurrenti vel non concurrenti cum creaturâ. Est tamen magna differentia inter voluntatem prout versatur circa peccatum, & prout versatur circa bonum opus; hoc enim Deus vult ineffaciter, sed ita, ut quantum est ex se, illud optet, desideret, verè complaceat in illo. At in peccato ita ad illud vult concurrere, ut hoc non velit, nisi quia aliter non potest causâ vniuersalis & nature conseruatoris muneri satisfacere; & idè est illi inuoluntarium simpliciter peccatum. Exemplo res hæc pulchrè declaratur. Mercator conscendens nauim habet duas voluntates, & conseruandi merces in nauì, si fuerit prospera nauigatio, & simul

proiciendi easdem in mare, si ad tutandam vitam necessum fuerit; est tamen magnum discrimen inter has duas voluntates: nam conservare merces, si non sit tempestas, est illi voluntarium simpliciter; hoc appetit, hoc desiderat, in hoc complacet; at proicere merces nullo modo illi placet, sed quasi necessitate coactus id appetit, quia aliter vitam tutari nequit: unde rursus provenit, ut conditionem illam, id est, serenitatem, ex qua pendet retentio mercium, ex se simpliciter optet, in ea presenti sibi congratuletur; e contrario vero tempestatem, quae est altera opposita conditio, à qua pendet mercium in mare projectio, nec appetat, nec velit, nec de ea presenti laetetur, sed tristetur, sed omnibus modis eam, 89 si posset, sedaret. Ita suo modo Deus vult inefficaciter & actionem bonam, item & malam, diversò tamen valde modo: nam actio bona est illi simpliciter voluntaria, in ea sibi complacet, ad eam propositis premiis velut calcaribus hominem impellit, exemplis hortatur; at opus seu actionem malam vult quidem inefficaciter, & ad eam parat concursum, sed quasi coactus, quia aliter muneris causae universalis satisfacere non potest. Unde aliunde optat simpliciter, ne hominem talem actionem malam efficiat, & quae non tentat media, ut homines ab ea deterreat, & quam in illa existente displicet? Neque vllum inconueniens est, concedere Deo talem voluntatem circa peccatum, praesertim cum, ut supra dixi, videatur indignum, dicere, non posse Deum velle concurrere eo modo quo concurrit.

90 Haec volitio ex se satis clara est, amplius tamen aliquarum obiectionum solutione explicabitur.

Prima sit: Quia repugnat, Deum displicere in peccato, si parat concursum ad illud. Respondeo, negando assumptum: possum enim ego secundum quid velle id in quo multo magis displiceo, ut in exemplo mercatoris supra posito constat.

Secundo: Quia volitio haec Dei debet esse efficax; nam licet non velit efficaciter effectum, tamen efficaciter vult parare concursum ad operandum. Respondeo, eam voluntatem, dum inefficaciter vult concurrere ad hunc vel illum actum, parare in actu exercito concursum, qui formaliter paratur per eam volitionem inefficacem.

Sed vrgebis Primò: Voluntas inefficax non est sufficiens ad hoc ut Deus operetur ad extra, ergo debet parari concursus per volitionem efficacem concurrenti. Patet Antecedens etiam in nobis; nam per voluntatem inefficacem non possum ego prodire in deambulationem. Respondeo, si Deus se ipsum liberè deberet determinare ad operandum, tunc futurum necessarium actum efficacem, quo omnipotentiam applicaret; at quia in eo concursu determinatur à creaturà, sufficit illa voluntas inefficax. Quod ut intelligas, aduerte, Dei omnipotentiam ex naturà rei esse indifferentem, ut subiiciatur quasi potestati voluntatis creatae, ad modum quo habitus voluntatis cum illa concursus subiicitur ipsi voluntati, & sicut sol subiicitur causis particularibus, eumque determinantibus. At, quia haec quasi subiectio, si non penderet à volitione diuinà, esset summa imperfectio in Deo, ideo oportet ut pendat ab aliquo actu voluntatis Dei libero; tunc enim saluatur perfectissime dominium Dei in 92 hunc concursum. Ad hoc autem non requiritur

ut actus ille sit efficax, sufficit enim inefficax; eo autem posito, tam est subiecta omnipotentia Dei nobis, quam habitus voluntati, vel creaturae ipsae Deo cum illis concurrenti, quando ab illo determinantur. Unde fit, ut tunc Deus, supposita primà voluntate, nullo modo liberè operetur, sed perinde ac si esset agens necessarium, & nobiscum sine cognitione concurrens. Unde etiam intelligitur, quomodo determinetur à creaturà, etiam si non sit prior concursus creaturae. Neque in hoc maior est difficultas, quam quomodo homo determinet solem ad concurrentium, licet idem sit virtusque concursus: aut quomodo causa efficiens determinet materiam ad concurrentium in communi sententià, cum tamen eadem sit actio & passio, vel voluntas habitum, & in vniuersum vna causa partialis alteram?

Vrgebis adhuc Secundò: Potest Deus velle 93 inefficaciter aliquid, & tamen non ideo fieri, ergo fortior voluntas quam inefficax requiritur ad operandum de facto. Confirmatur: nullus non dicit, Deum, sicut potest velle inefficaciter meam salutem, non dando media vlla ad illam, ita posse velle inefficaciter meum bonum opus, & tamen non continuo parare concursum ad illud; ergo volitio inefficax non parat concursum.

Respondeo, inter ipsas voluntates inefficaces esse magnà diuersitatem. Aliquae enim sunt tantum purae complacentiae in obiecto, quae vix merentur nomen volitionis eum inefficacis, prout hic usurpatur; aliae vltius desiderant obiecti existentiam, non tamen omnino, etiam quantum est ex parte suà; habent enim alias rationes, quae magis praeponderant. Aliae verò, quantum est ex 94 parte suà efficaciter, sed non ideo omnino absolute rem volunt, eo quod pendeat etiam res illa ab alio, cui non volunt vim aut violentiam inferre. Et talis est voluntas de opere bono in Deo: quantum enim est ex se, dum vult concurrere, vult illud efficaciter; sed quia pendet à voluntate aliorum, & debet ei relinqui sua libertas, non est ea voluntas efficax absolute. Et talem dico non posse dari in Deo, nisi pareatur simul concursus ad opus bonum, licet aliae complacentiae, vel inefficaces volitiones, esse possint sine tali preparatione concursus, quod solum probat obiectio. Propterea haec voluntas potest dici quasi virtualiter efficax, & virtualiter conditionata, quatenus ita vult cum voluntate creatà concurrere, ac si penderet ab eius concursu prius viso; & ita suam omnipotentiam subiicit creaturae, ac si efficaciter voluisset concurrere.

Tertia obiectio sit: Quia iam ponitur haec voluntas conditionata, id est, volo amorem, si non sit carentia; & volo carentiam, si non sit amor, quod est voluntas ridicula. Respondeo Primò, quid sit de hoc puncto, certè hos Auctores non posse voluntates similes Deo denegare: quando cumque enim dicit, offer mihi par turturum, aut duos pullos columbarum, habet voluntatem hanc conditionatam, id est, offer mihi duos pullos, si non obtuleris par turturum; vel, offer mihi par turturum, si non duos pullos. Quomodo ergo, quæso, hi eam explicabunt, ita ut non sit ridicula? Quo ergo pacto illa explicabitur ibi, & mea hic explicanda est. Absolutè ergo respondeo, eam voluntatem, etiam si aliquo modo sit conditionata, non esse repugnantem; ideo enim illa 95 alia

alia conditionata in principio posita reiciebatur, quia nolebat obiectum dependenter à se ipso, *volo ut sit meus concursus, si fuerit meus concursus.*

96 At hæc conditionata, etsi dicat, *volo actum liberum creaturæ, si non sit omisso libera*, non est ridicula; quia est medium, scilicet nec esse actum liberum, nec esse omissionem liberam, si nimirum nullum haberet concursum ad operandum, vel non existeret, tunc nihil esset. Tandem dico, aliud est velle obiectum disunctivè, aliud conditionatè. Hoc denotat se velle vnam partem determinatè, expectare tamen conditionem aliquam, quâ posita ponatur vel fiat illud quod amatur. At, velle disunctivè, tantum dicit, ex se contentum fore quocumque, vel ad nullum cogere, vel nullum alteri absolute præferre; hunc autem modum respiciendi à se ipso habet formaliter ille

97 actus: sicut quod vnus actus dicat, *Petrus & Paulus currit*, & alter dicat, *Petrus vel Paulus currit*, habent à seipsis, quia illud vel ac &, non est in obiecto, sed est diuersus modus affirmandi; ita in actu voluntatis est diuersus modus amandi: & in ipso intellectu non est idem dicere, *Petrus vel Paulus currit*, ac dicere, *si Petrus non currit, Paulus currit*; hæc enim secunda propositio non esset vera, si vterque curreret; prima tamen, vt dixi in Summulis, etiam vtroque currente vera est. non ergo voluntas aut iudicium disunctivum est idem cum conditionato.

Aduerte hinc Primò, Deum ad indiuiduationem determinare directè, sicut determinat ad speciem: dum enim dicit, *nolo concurrere ad odium, vel ad amorem*, dicit ad hoc indiuiduum 98 odij, vel ad hoc indiuiduum amoris. vnde non est

tunc ex parte creaturæ prior determinatio ad odium in specie, quàm ad indiuiduum, vt male aliqui suspicantur; sed dum se determinat ad odium, quia non habet concursum nisi ad hoc indiuiduum, simul formaliter se determinat ad hoc indiuiduum. Vnde numquam Deo soli tribui potest determinatio, etiam quoad indiuiduum odij.

Secundò infero, non esse necessariam ex parte Dei voluntatem aliquam, quâ postea, præuisâ determinatione creaturæ, dicat, *volo peccatum*; hæc enim, vt supra dixi, esset imperfecta: & talis secunda volitio iam hic esset omnino otiosa, supponeret enim iam operationem creaturæ, & concursum Dei existentem; ad quid ergo requireretur?

Omitto hic sententiam aliquorum, qui volunt dicere, Deum solum concurrere ad rationem entis, vt sic, &c. quia vel hi sapiunt præcisiones obiectiuas, quod scilicet ratio communis operationis, & non differentia ipsæ à Deo producantur. Et hoc est improbabile, quia in creaturis non potest neque per cognitionem vna ratio identifi- 99 ca attingi sine alia, vt alibi docui: & quidquid sit de cognitione, certè actioni productivæ id repugnat. Præterea, non potest poni formalitas, quæ in se non pendeat immediatè à Deo, qualis illa esset, ad quam Deus non concurreret. Quod si hi Auctores non velint talem præcisionem obiectiuam ponere, vt quid confundunt questionem terminis redolentibus eam præcisionem, & dantibus occasionem ad illam, in re autem nihil dicunt? Sufficiant quæ à nobis dicta sunt, satis enim ex se clara videntur.

DISPUTATIO VNDECIMA.

De Causâ secundâ efficiente.

SECTIO I.

Causæ secundæ verè Physicæ operantur.

9 NON defuere, qui causis secundis omnem negauerint operationem, censentes, Deum solum omnia efficere ad præsentiam causarum secundarum. Hæc opinio est error in Fide & principiis naturalibus. In Fide, quia in Tridentino definitur, nos respectu actuum supernaturalium non esse inanime instrumentum, nec merè passivè nos habere, sed actiue. Præterea, in multis Scripturæ locis tribuuntur creaturis operationes, vt quando dixit Deus Abrahamo, *quia fecisti rem hanc*: item dixit Deus Caino, dum illius peccatum reprehendit, *quid fecisti?* quod non potest intelligi de Deo operante ad præsentiam Caini, aut Abrahami. si enim id ita esset, nec Abrahamus præmium, nec Cainus poenam mererentur, sed Deus se ipsum laudare & reprehendere debuisset, qui ad præsentiam Abrahami & Caini benè & malè operatus fuisset. Ratio naturalis desumitur ex dictis, quia operationes bonæ & malæ necessariò debent esse libere, & consequenter debent esse ab ipsâ creaturâ liberâ, alioquin non ipsa, sed Deus ad

præsentiam illius operans, dignus esset laude aut vituperio; sicut, si ego decrevissem, ad præsentiam Petri laudare Deum, & ad præsentiam Pauli illum odio habere, nec Petrus nec Paulus mereretur poenam aut præmium, sed ego ad præsentiam illorum benè aut malè operans. ergo nequit negari creaturis liberis effectio physica suarum actionum. Addunt nonnulli aliam rationem, eò quod si ipsæ causæ secundæ non essent operatiue, nulla esset ratio, cur Deus ad præsentiam ignis produceret ignem, non autem ad præsentiam lapidis aut ferri; aut cur ad præsentiam lucis produceret calorem, non autem frigus, & ad præsentiam albedinis non produceret albedinem, sicut ad præsentiam caloris producit calorem.

Non satis solidè nostra sententia hoc argumentum fulcitur: sicut enim nos tenemur explicare, cur ignis producat alium ignem, non verò vnus Angelus alium, aut vnum ferrum aliud, idque reuocamus in proprias eorum naturas; ita etiam possent facillè, qui creaturis actiuitatem negant, respondere, ex propriis diuersarum rerum naturis prouenire, vt ignis v. g. exigit ad sui præsentiam produci à Deo alium ignem, id verò non exigit Angelus respectu alterius Angeli, & sic de aliis omnibus rebus.

Alij