



Cvrsvs Philosophicvs

Arriaga, Rodrigo de

Antverpiæ, 1632

Sect. II. De voluntate generali Dei concurrenti cum causis liberis.

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

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 valde 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 argumeto 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 actuale determinationem ipsius omnipotentia Dei, quod ex dictis repugnat; non ergo potest ea volitio conditionata illo modo sustineri.

Idem 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 omnipotentia, 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 omnipotentia non reperitur minor continentia respectu vnus, quàm alterius; nec maior minorve necessitas ex parte omnipotentia 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, aient, 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 omnipotentia, 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, quam antea, ideoque tam non applicata manet omnipotentia, quam 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, quam 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 disiunctum hunc vel illum actum. Probo evidenter, quia illud disiunctum sequitur necessariò ex eâ negatione à Deo volitâ, ergo Deus volens negationem virtualiter, ut minimum vult illud disiunctum; 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 disiunctum, an conditionatè, an sub disiunctione, 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, quam 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 quam 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 valdè 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 actua-

K k 3 lem

lem operationem ipsius quamdam virtualem 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 posset 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 euident 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 produciatur, ea autem applicatio non, & tamen sunt idem realiter) rogo hos Auctores, si quispiam vellet, 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?

Respondetis fortè curò aliis recentioribus, tunc eam virtualitatem distingui realiter, quando per eam subiectum accipit mutationem realem; per eam verò virtualem 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 inferis 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 posuere, quia ideò malè audierunt, & ea virtualitas sapere videtur entitatem realem distinctam, non aui sunt secundo idem docere, sed aliam querere 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 consistet 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 æternæ, sit dolor de peccatis, & dispositio ad gratiam.

Respondetis 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. Respondetis 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 calamus 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 indifferentiam 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.

SVBSECTIO 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 naui, 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, diverso tamen valde modo: nam actio bona est illi simpliciter voluntaria, in ea sibi complacet, ad eam propositis premiis velut calcariis 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 creaturâ, sufficit illa voluntas inefficax. Quod ut intelligas, adverte, Dei omnipotentiam ex naturâ 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 diuinâ, esset summa imperfectio in Deo, ideo oportet ut pendeat 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, suppositâ primâ voluntate, nullo modo liberè operetur, sed perinde ac si esset agens necessarium, & nobiscum sine cognitione concurrens. Unde etiam intelligitur, quomodo determinetur à creaturâ, etiam si non sit prior concursus creaturae. Neque in hoc maior est difficultas, quam quomodo homo determinetur solem ad concurrentium, licet idem sit virtusque concursus: aut quomodo causa efficiens determinet materiam ad concurrentium in communi sententiâ, 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 magnâ diuersitatem. Aliquae enim sunt tantum purae complacentiae in obiecto, quae vix merentur nomen volitionis eam inefficacis, prout hic usurpatur; aliae vltius desiderant obiecti existentiam, non tamen omnino, etiam quantum est ex parte suâ; habent enim alias rationes, quae magis praeponderant. Aliae verò, quantum est ex 94 parte suâ 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 relinquere 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 creatâ 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