

SECTIO XVI.

Quid possit ratione naturali demonstrari de divina voluntate.

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

Esse in Deo voluntatem.

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

De appetitu innato.

3. *In Deo est naturalis necessariusque appetitus. — Dubitandi ratio. —* Sed quæret aliquis an in Deo sit appetitus naturalis, non sumendo naturale pro necessario, ut, scilicet, a libero distinguitur: nam hoc modo certissimum est esse in Deo naturalem appetitum, saltem quoad amorem sui: sed sumendo naturale, ut distinguitur ab elicitio, et di-

citur pondus naturæ, seu appetitus innatus, de quo nonnulla attigimus supra, disputatione prima, sectione ultima. Videtur autem non posse huiusmodi appetitus tribui Deo, tum quia talis modus appetendi videtur imperfectus, quia, ut talis est, non includit vitam; unde communis est rebus inanimatis, et in creatis viventibus non videtur reperiri, nisi quatenus potentia appetitiva in eis antecedit vitalem appetitionem; in Deo autem neque est aliquid imperfectum aut non vitale, neque est facultas appetitiva, quæ antecedit vitalem motum appetendi, ut infra dicam. Secundo, quia appetitus naturalis videtur proprius earum rerum, quæ per seipsas non habent consummatam omnem perfectionem suam; nam si haberent, nihil esset quod appetere. Unde communiter dici solet, hunc appetitum nil aliud esse præter capacitatem naturalem; Deus autem per seipsum habet consummatam omnem perfectionem suam, nec vere habet capacitatem, sed actualitatem omnis perfectionis. Quod si quis dicat, habere Deum naturalem appetitum, non ad propria commoda, sed aliorum, contra hoc est tertio, quia sequitur, vel Deum necessario se aliis communicare, vel appetitum Dei naturalem non expleri; utrumque autem est inconveniens.

4. *Resolutio affirmativa. —* Nihilominus negandum non est esse in Deo appetitum naturalem; est quidem hic appetitus metaphoricè sic dictus; id tamen quod per eam metaphoram significatur, dicimus vere in Deum convenire, quia nihil aliud est quam naturalis inclinatio vel determinatio uniuscujusque rei ad propriam perfectionem vel actionem. Non est autem de ratione huius appetitus, quod sit per modum desiderii boni non possessi, sed etiam esse potest per modum amoris, et quietis in perfectione habita. Sic enim materia non solum appetit, quasi desiderando formam quam non habet, sed etiam quiete, et quasi delectabiliter possidendo quam habet; et visio creata beatifica, aut lumen gloriæ, naturali pondere fertur in Deum, quamvis ab eo nunquam separetur. Neque etiam est de ratione huius appetitus ut tendat in rem distinctam ab appetente, seu (quod idem est) ut terminus seu quasi objectum, et subiectum ejus in re distinguantur; nam potest esse appetitus quasi reflexus ejusdem rei ad seipsam. Nam si in vitali amore propriissime hoc reperitur, cur per metaphoram non transferetur idem ad naturalem appetitum?

Item inductione id constat; nam unaquæque res dicitur naturaliter appetere suum esse, vel suam actualem entitatem, quæ non est aliud quam ipsa; dicitur etiam unaquæque res appetere suam perfectionem, non tantum eam quæ sibi superaddi potest, sed etiam eam quam in sua entitate intime includit; imo tanto magis illam, quanto magis est idem sibi; nam si unicuique amabile est bonum proprium, cæteris paribus, illud erit magis amabile, quod magis fuerit proprium.

5. Ex his ergo aperte concluditur esse in Deo appetitum naturalem, etiam ad intrinseca bona quæ in seipso possidet, quamvis illa bona necessario habeat, et ab ipso non distinguantur, neque in re sit, nisi unum excellentissimum bonum. Quia, si aliæ res naturaliter appetunt seipsas, et suam perfectionem sine distinctione aut carentia, cur non etiam Deus? Item per hanc metaphoram appetitus naturalis nihil aliud significatur, quam quod unaquæque res ita est quieta, et quasi contenta suo esse et perfectione, sicut solet appetitus vitæ quiescere in bono adepto; et quod habeat quasi intrinsecum vinculum cum sua perfectione, ratione cujus illam tuetur ac defendit, si necesse sit; hoc autem totum in Deum propriissime convenit, etiamsi præcise consideretur absque amore vitali. Adde, quod proprius vitalis amor in hoc appetitu naturali fundatur, supposita cognitione, id est, in illo naturali vinculo quod res habet ad seipsam. Et inter alias causas, ideo vitalis amor sui maxime in Deo est necessarius, quia res est naturaliter determinata ad seipsam, et in universum amor elicited connaturalis fundatur in aliquo appetitu naturali.

6. *Dubitandi ratio solvitur. —* Nullam ergo imperfectionem includit hic appetitus, ob quam Deo denegandus sit. Quid enim refert quod hic appetitus communis sit rebus inanimatis? multa enim prædicata sunt Deo et illis communia, ut esse substantiam, ens, etc. Quocirca non omnis ratio, quæ abstrahit vel præscindit a vitalitate, imperfecta est, sed illa tantum quæ condistinguitur et opponitur vitæ; quæ vero est quasi transcendens, et intime inclusa etiam in ipsa vita, perfectionem simpliciter dicere potest; ita vero se habet naturalis appetitus ad vitalem, et hoc modo solet distingui ipsamet voluntas in naturam et voluntatem ut sic. Unde non solum in voluntate creata, quatenus est potentia, sed etiam in ipsomet actu elicited, imbibitur naturalis appetitus; nam actus amoris, verbi gratia,

Dei, ut est talis entitas, naturalem propensionem habet ad Deum, et ad suum proprium esse, et ita appetit semper esse, et sic de aliis. Ergo quamvis in Deo nihil sit quod non sit vita, imo licet nihil sit quod non sit vitalis amor, nihilominus in eo intelligitur includi ratio appetitus naturalis, non per modum desiderii, ut recte probat secunda ratio dubitandi in principio facta, sed per modum unionis, et quietis in propria perfectione, etiamsi sit maxime necessaria, imo in ea melius et securius quiescit. Quare, cum dicitur hic appetitus fundari in capacitate naturali, si proprie sumatur capacitas pro potentia passiva, solum habet verum in appetitu imperfecto et creato, in ordine ad propriam perfectionem; si vero sumatur latius pro quacumque naturali aptitudine seu proprietate, etiam hic appetitus in Deo fundatur in naturali aptitudine, seu potius necessitate, quam habet ad suum esse et suam perfectionem. Et ita præscindendo secundum conceptus dici solet, Deum esse capacem scientiæ, et sic etiam naturaliter scire appetit, et ad hunc modum loqui possumus de aliis attributis essentialibus. Et in personalibus id etiam facile intelligitur; cur enim non dicetur æternus Pater naturaliter appetere Filium, et e converso? et divina essentia naturaliter appetit esse in tribus personis, et sic de aliis.

7. Et hæc quidem procedunt de appetitu innato ad internas proprietates seu perfectiones ipsiusmet Dei, de quo priores duæ rationes dubitandi procedebant; quod vero spectat ad naturalem appetitum rerum externarum, seu creaturarum, quod in tertia ratione tangebatur, dicendum est, etiam ad alias res extra seipsum habere Deum appetitum innatum. Primo, quidem ac præcipue, quia est summum bonum; bonum autem est diffusivum sui; habet ergo Deus naturalem propensionem ad suam bonitatem communicandam, et ideo, communicare seipsum, dicitur a Patribus et Theologis conveniens Deo quatenus bonus est, non quia illi afferat aliquam perfectionem vel commoditatem, sed quia est consentaneum propensioni, seu inclinationi bonitatis ejus, ut tractavi cum D. Thoma, 3 part., q. 1, artic. 4. Hoc autem non potest intelligi de inclinatione elicited seu vitali; hæc enim non convenit Deo necessario, sed libere; propensio autem boni ad se communicandum, est naturalis et necessaria, quamvis ejus executionem et usum liberum regat arbitrium intellectualis naturæ. Præterea, omnis poten-

tia activa naturaliter inclinatur ad actionem suam, quia est consentanea naturæ ejus; sed in Deo est potentia activa perfectissima; ergo. Præterea, in creaturis, hujusmodi naturalis propensio ad benefaciendum aliis bona est, et participata a Deo; est ergo in Deo multo perfectior ac per essentiam. Adde, quod, licet creaturæ nullam Deo afferant perfectionem, nihilominus sunt in eis quædam bona, quæ censentur aliquo modo ad Deum pertinere, et esse quasi extrinseca bona ejus, ut est gloria, cultus, honor, notitia, amor Dei, ac similia; sed hæc etiam sunt naturaliter appetibilia, et talis appetitus non est malus, sed bonus, quando ad verum et debitum honorem, seu cultum tendit; est ergo in Deo naturalis appetitus etiam ad hæc bona. Non tamen hinc sequitur, Deum necessario hæc velle absolute et simpliciter actu quasi elicto, quia illa bona non sunt ei necessaria, et potest habere rationes alias, ob quas illa nolit absoluta et efficaci voluntate. Et ideo non est etiam inconveniens, quod hic appetitus Dei ad res extra se non semper, vel omnino expleatur, vel in opus prodeat, sicut non est inconveniens, quod potentia ejus activa non semper agat, vel non quicquid potest; nam cum hæc naturalis propensio non sit ad propriam perfectionem, sed ad perficienda alia, est major perfectio Dei, quod executio ejus sit libera, ut paulo post dicemus.

Qualis voluntas in Deo sit.

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

9. *In actibus necessariis essentialibus pro-*

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

10. *In actibus liberis probatur.* — De actibus autem liberis dubitare quis posset, quia in his clarius videmur distinguere potentiam volendi ab actuali determinatione. Sed cum ostensum sit hos actus nihil rei addere actui necessario Dei, quod sit reipsa elicitum, et receptum in Deo, necessario efficitur, etiam ad hos actus nullam esse in Deo veram potentiam, sed usum ipsum libertatis esse in Deo per modum purissimi actus, ut iterum paulo post attingemus.

11. *In actibus etiam notionalibus.* — Tandem dubitare quis posset de velle, quod Theologi vocant notionale, quo Pater et Filius producant Spiritum Sanctum; nam ad illud videtur ponenda realis potentia in Deo, quam Theologi vocant potentiam spirandi. Sed hoc excedit limites metaphysicæ, et ideo solum dicendum est, ita esse in hoc loquendum, sicut de potentia generandi supra attigimus, nam eodem modo potentia spirandi dicitur, non respectu actus volendi, sed respectu termini seu personæ productæ. Nam, quia illa est in re ipsa distincta a producente, ideo in-

telligitur in producente aliquid, quod sit ratio spirandi, et hoc dicitur potentia productiva per modum principii, non respectu actionis, sed respectu termini, ad quem non comparatur ut potentia receptiva, sed ut principium quo productivum. At vero respectu actus volendi ut sic non potest dari potentia, quia oportet esse activam et receptivam ejus. Quod expresse notavit D. Thomas, 1 p., q. 44, art. 4, ad 3, et 2 contra Gent., c. 10.

12. *Velle divinum quam habeat cum essentia unitatem.* — Sed occasione hujus assertionis quæri hic potest, an voluntas Dei actualis, seu ipsum velle sit substantia Dei, non solum identice reali identitate; hoc enim extra controversiam est; nec solum omnino ex natura rei, seu absque ulla actuali distinctione in re; nam quoad hoc etiam eadem est ratio de voluntate, et de cæteris attributis; unde etiam longe probabilius est, hoc modo velle Dei esse substantiam Dei. Sed magis formaliter, an sit ita de essentia Dei, ut sit etiam constitutivum ejus, sicut diximus de scientia. Videtur enim esse dispar ratio, quia in omni re appetitus ut sic non pertinet formaliter ad esse rei, sed consequitur illud. Unde in natura intellectuali creata principium intelligendi, ut sic, primario constituit essentiam ejus; velle autem est tanquam quid consequens formam apprehensam; ergo ad eundem modum intelligendum erit in Deo, scientiam formaliter ac primario constituere illam naturam in tali gradu viventis intellectualis, voluntatem vero esse tanquam quid concomitans, quamvis propter simplicitatem sit in ipso absque ulla distinctione. Atque hanc partem eo libenter amplectuntur aliqui Theologi, quod videatur apta ad reddendam rationem illius difficillimæ quæstionis Theologicæ, cur productio ad intra per intellectum sit generatio, non vero productio per voluntatem, scilicet, qua illius principium est natura, ut natura, secundum eam formalitatem, qua in tali gradu naturæ constituitur; hujus vero principium est natura, non ut natura, sed ut voluntas. Quæ ratio formaliter non pertinet ad propriam et quasi specificam constitutionem naturæ.

13. In contrarium autem est, primo, communis modus loquendi Sanctorum et Theologorum, præsertim Augustini et D. Thomæ, qui eodem modo de voluntate, quo de scientia loquuntur, dicentes, sicut scire, ita et velle, esse ipsum esse seu essentiam Dei, ut patet apud Augustinum, 15 de Trinitate, c. 7; et

D. Thomam, 1 p., quæst. 19, art. 1, ad 4, et 2 contra Gent., c. 10. Secundo, quia rationes, quibus supra probavimus attributa Dei esse de essentia Dei, non solum materialiter (ut sic dicam) seu identice, sed ut formaliter constituentia ipsam Dei essentiam, illæ (inquam) rationes æque probant de ipso actu volendi, quia hic etiam actus dicit perfectionem simpliciter, quæ formaliter sumpta est de essentia entis infinite perfecti. Nec sufficit eam includere eminenter aut radicaliter, quia debet includere optimo modo, ut sit optimum ens; optimus autem modus est, ut includat formaliter et essentialiter; ergo actus volendi hoc modo est de essentia Dei. Et confirmatur ac declaratur ex dictis de scientia; diximus enim duobus modis esse posse substantiam aliquam intellectualem. Uno modo, ut radicem intellectionis; alio modo, ut ipsam formalem intellectionem; et priorem modum diximus convenire creatis substantiis, posteriorem increatæ. Hinc ergo argumentum conficio, nam illa natura, quæ est intellectualis, ut radix intellectionis, sicut essentialiter hoc habet, ita etiam, quod sit radix volitionis, quia per eandem indivisibilem indifferentiam utrumque habet; sed denominatur ab intellectione, quia illa est prior operatio; ergo illa natura, quæ actualissime est intellectualis tanquam ipsamet intellectio substantialis, æque essentialiter est volens tanquam ipsamet volitio substantialis. Patet consequentia, quia quidquid perfectionis convenit essentialiter naturæ creatæ ut intellectuali radicaliter, convenit altiori modo et actualissime naturæ intellectuali per essentiam; unde, sicut illa essentialiter est radix volendi, ita hæc essentialiter est ipsa volitio. Denique ad perfectionem divinæ naturæ pertinet, ut perfectiones simpliciter, quas aliæ naturæ participant per quamdam consecutionem, efficientiam, vel dimanationem ab essentiali ratione, ipsa præhabeat, seu formaliter includat in sua quidditativa ratione; ergo voluntas seu velle, quod convenit naturis inferioribus intellectualibus ut quid consequens ex scientia, vel intellectione, Deo non ita convenit, sed ut aliquid formaliter existens de conceptu quidditativo Dei. Unde, sicut supra dicebamus, intelligere divinum, esse quasi ultimum essentialia constitutivum divinæ naturæ in tali gradu, et excellentia illius gradus, ita nunc dicendum videtur illud intelligere per essentiam tale esse, ut ex vi suæ rationis essentialis sit non tantum intelli-

gere, sed etiam velle, quamvis nos per præcisos et inadæquatos conceptus illud dividamus.

14. Et sane hæc posteriores rationes efficaciter concludunt, actum volendi esse de essentia et quidditate divinæ naturæ æque ac sciendi actum, neque in re posse veram differentiam excogitari. At secundum nostrum modum concipiendi est aliquale discrimen, nam ipsum scire tale est, ut absque illo non intelligatur illa natura distincte, ut constituta in proprio gradu, et perfectione essentiali, et cum illo sufficienter intelligatur formaliter constituta in illo gradu et in excellentia ejus. Velle autem non intelligitur ut sic constituens naturam; nam jam præintelligitur constituta, ipsum autem velle intelligitur ut quid consequens; vel certe intelligitur tale esse, quale existit ipsum intelligere. Propter quod dixit D. Thomas, 1 p., quæst. 70, art. 3, appetitum non constituere specialem gradum seu ordinem entium. Ex quo etiam fit, ut scientia ex se, et ex summa excellentia in sua ratione formali habeat formaliter constituere ipsam essentiam Dei in propria et quasi specifica ratione; velle autem solum habet quod sit de essentia, vel ex generali ratione perfectionis simpliciter, vel certe quia ipsum intelligere adeo est perfectum, ut non consecutive tantum, sed formaliter secum afferat ipsum velle.

Quid sit objectum divinæ voluntatis.

15. Dico tertio: divina voluntas, quamvis primario versetur circa Deum, et quæ in Deo intrinsece sunt, non tamen in ipso solo sistit, sed secundario circa res alias extra Deum versari potest. In hac conclusione declaramus objectum divinæ voluntatis, quæ etiam est lumine naturali nota. Primo quidem, quia voluntas est universalis potentia sicut intellectus; sicut ergo intellectus Dei non solum in ipso, sed etiam in rebus aliis versatur, quatenus alia etiam rationem objecti intelligibilis participare aut induere possunt, ita et voluntas non solum potest velle Deum ipsum, sed etiam alia quatenus rationem objecti diligibilis participare possunt.

16. Secundo, speciatim probantur singula membra, nam, quod Deus se amet, et consequenter quod sit objectum voluntatis suæ evidentissimum est; quia si in aliis rebus verum est, quod Aristoteles dixit: *Amabile bonum, unicuique autem proprium*, multo magis in Deo, cujus bonitas propria, est etiam summa,

et maxime amabilis; est etiam universalis bonitas, non solum quia omnem bonitatem modo quodam excellentissimo in se includit, sed etiam quia omnis alia bonitas ab illa pendet, et sine illa esse non potest. Ex quibus rationibus non solum concluditur Deum esse objectum voluntatis suæ, sed etiam esse primum et proportionatum, tum etiam quia est summe bonum, et a nullo pendens, et a quo omnia alia pendunt. An vero ratione aliqua sit etiam adæquatum, dicemus paulo inferius. Rursus non solum concludunt illæ rationes divinam voluntatem posse amare hoc objectum, sed etiam necessario illud amare, quod est certissimum, juxta veram Theologiam, quæ imprimis docet, Deum se amando, producere Spiritum sanctum, qui verus Deus est, et consequenter ens simpliciter necessarium; ergo necessario producitur; ergo per amorem necessarium. Item docet, summum bonum clare visum ita voluntatem attrahere, ut non possit, illud non amare; quod si hoc verum est in extraneis (ut ita dicam) videntibus, et non comprehendentibus, quid erit in ipsomet summo bono non solum se vidente, sed etiam comprehendente?

17. Metaphysica etiam habet sufficientia principia, quibus hoc demonstrat. Primo, quia actus voluntatis divinæ est ens simpliciter necessarium, nam ostensum est esse ipsum esse Dei; ergo circa aliquod objectum necessario versatur; ergo maxime circa seipsum, tum quia est sibi propinquior; tum etiam quia Deus est primum objectum talis actus; tum denique quia ostendimus posse non versari circa alia objecta, quæ sunt extra se. Secundo, quia impossibile est quin Deus sit in statu felicissimo et perfectissimo; sine amore autem vel nulla est felicitas, vel non potest esse perfecta, ut est per se manifestum. Tertio, quia cessare ab illo amore non potest esse Deo voluntarium; nullam enim rationem boni in tali cessatione inveniri potest; nec vero cessabit involuntarie; quis enim ei vim inferet, ut a sui amore cessare compellat? Est ergo ille amor essentialiter et ab intrinseco necessarius. Dices: hæc ipsa necessitas amandi se videtur quædam imperfectio, tum quia est modus operandi similis modo operandi naturalium agentium, qui imperfectus est; tum etiam quia libertas et dominium operationis est major perfectio, ut statim videbimus. Respondetur negando assumptum, nam potius necessitas in tali amore est summa

perfectio, quia non est necessitas violenta, aut irrationalis seu inanimata (ut sic dicam), sed intrinseca, vitalis, et summe voluntaria cum perfectissima ratione. Unde, licet conveniat aliquo modo cum naturali actione in eo, quod est non posse non esse, imo non solum conveniat, sed excellentiori et majori necessitate non possit non esse, quia hæc firmitas et stabilitas in esse, per se non pertinet ad imperfectionem, sed ad perfectionem potius, tamen in aliis conditionibus imperfectis non conveniunt, quia necessitas naturalium agentium est pure naturalis, et non vitalis, seu non intrinsece voluntaria, sicut est necessitas hujus amoris. Libertas autem non semper pertinet ad perfectionem, sed juxta objecti capacitatem, ut statim videbimus. Circa objectum ergo summe bonum, summeque necessarium, summa perfectio erit summa necessitate illud amare; et e contrario, libertas in tali amore esset magna imperfectio, quia includeret potestatem carenti illa; loquimur enim proprie de libertate indifferentiæ, quæ necessitati opponitur. Adde, necessitatem hujus amoris non esse causalem (ut sic dicam) seu ex causa, sed formalem, quia, sicut Deus necessario est, non ex causa, sed formaliter et ex se, ita hic amor eodem modo est necessarius, quia et essentialiter Deus est, et ipse est de essentia Dei, juxta illud: *Deus charitas est.*

18. *Creatura aliquod divinæ voluntatis objectum.* — Superest dicendum de alia parte conclusionis, scilicet, quod divina voluntas etiam circa res alias extra Deum versetur. Quod in superioribus fere probatum est. Ibi enim cum de immutabilitate Dei ageremus, ostendimus Deum non metaphorice, sed proprie velle alia a se; nec posse Catholicos in hoc dubitare, cum Scriptura sacra ita manifeste loquatur, tribuens Deo amorem proprium suarum creaturarum, et tribuens voluntati divinæ, quod sit principium et causa omnium operum Dei. Ex quo principium sumitur etiam naturalis ratio; nam effectus Dei sunt objecta voluntatis ejus; est enim Deus agens per intellectum et voluntatem; ergo et operatur quæ vult, et vult quæ operatur; sed non operatur nisi res extra se; ergo eas vere ac proprie vult.

19. *In seipsis vult proprie Deus creaturas.*

— Ex quo intelligitur, ita esse sentiendum et loquendum in hac parte de voluntate, sicut de scientia, nimirum, quod sicut Deus scit creaturas non tantum in seipso, sed etiam in

seipsis, ita etiam vult creaturas in seipsis, ut expresse docuit D. Thomas, 1 p., quæst. 19, art. 3, ad 6, et art. 6, ad 2. Quod quidem est certissimum respectu rerum existentium in aliqua differentia temporis; nam illæ in seipsis habent esse distinctum ab illo esse, quod habent in essentia Dei, et habent illud ex voluntate Dei; ergo Deus vult illas ut habentes tale esse, et hoc est terminari ad illas in seipsis, id est, secundum proprium esse earum. An vero etiam voluntas Dei terminetur ad res possibles quatenus possibles sunt in seipsis, postea attingemus. Rursus an dici etiam possit Deus velle in seipso creaturas omnes, etiam quas vult aliquando existere, dicendum est, in aliquo genere causæ, vel rationis formalis, eum loquendi modum admitti posse in voluntate, sicut in scientia, ut significavit D. Thomas, 1 p., quæst. 19, art. 2 et 5. Nam ita Deus vult res extra se, ut tamen velit omnia esse propter seipsum, et propter bonitatem suam; ita ut licet velit bonitatem creatam, quam rebus ipsis communicat, illam tamen non velit, nisi quatenus est participatio bonitatis suæ, et quatenus bonitatem suam decet se communicare. Hoc ergo modo dici potest Deus velle omnia in seipso, seu in bonitate sua, tanquam in fine ultimo, propter quem omnia vult; atque hæc etiam ratione, ut supra insinuabam, dici potest aliquo modo bonitas Dei adæquatum objectum voluntatis ejus, non ut objectum volitum, sed ut ratio volendi. Atque hæc omnia clara sunt, et satis consentanea rationi naturali, et doctrinæ philosophorum, præsertim Aristotelis.

De libertate divinæ voluntatis.

20. *Prima ratio suadens Deum creaturas velle necessario.* — Illud vero est circa hanc partem arduum et difficile dubium, quomodo Deus velit res alias extra se, an, scilicet, necessario vel libere, et quid in hoc philosophi senserint. Et videtur sane juxta naturalem rationem dicendum esse, Deum hæc velle ex necessitate. Primo, quia libertas in volendo non potest esse in actu, sed in potentia voluntatis; ostensum est autem in Deo non esse potentiam, sed solum actum voluntatis; ergo non potest in eo esse libertas. Major patet, tum ex definitione Theologorum in superioribus declarata, liberum arbitrium esse facultatem voluntatis et rationis; tum etiam quia actus est determinatus ad volendum, cum sit volitio actualis; liberum autem est,

quod est indifferens ad volendum, et non volendum; ergo formaliter liberum non potest esse actus, sed potentia; actus autem solum denominabitur liber quatenus est a potentia libera, quæ potest velle et non velle.

21. *Secunda ratio.* — Secundo, quia alias sequitur posse Deum nihil extra se velle, nihilque creare aut efficere. Consequens est falsum; ergo. Sequela probatur, quia non est major ratio de una re quam de alia, nec de tota earum collectione quam de singulis. Minor vero probatur, tum quia ad perfectionem Dei pertinet se communicare; hinc enim D. Thomas probat, quod velit alia a se; tum etiam quia alias posset Deus omnino velle contra suam inclinationem naturalem; hæc enim, ut supra diximus, est ad communicandam bonitatem suam; posset autem velle omnino se non communicare; ergo vellet omnino contra suam inclinationem. Unde confirmatur, quia Deus non potest non velle se perfectissime; sed perfectius vult Deus se, si non tantum sibi velit intrinseca bona, sed extrinseca, nec solum velit se, sed etiam aliquid aliud propter se; ergo ex necessitate ita vult; ergo non omnino libere vult cætera omnia extra se.

22. *Tertia.* — Tertio, quia alias sequitur, Deum contingenter velle et operari; consequens est falsum; ergo. Sequela patet, quia contingens opponitur necessario, sicut et impossibili, quia includit posse esse, et posse non esse; liberum autem hæc includit, et opponitur necessario; si ergo Deus libere vult, etiam contingenter vult et operatur. Consequens autem esse absurdum constat, quia contingentia includit imperfectionem, tum quia includit potentiam, tum etiam quia videtur includere casum et eventum præter intentionem. Atque hic adjungi possent omnia, quæ de divina immutabilitate sunt dicta, quia non potest intelligi, voluntatem divinam determinari, nisi ei fiat aliqua realis additio.

23. *Quarta.* — Quarto, quia causa indifferens, ut indifferens, nihil potest operari, nisi ab alio determinetur; sed divina voluntas non potest ab alio determinari; ergo oportet ut ex se sit determinata, alias nihil posset velle vel operari. Major constat, quia in terminis includit repugnantiam, quod causa indifferens ex se operetur aliquid determinate.

24. *Quinta ex principiis Aristotelicis.* — Tandem ita Aristotelem de divina voluntate sensisse ex duobus ejus principiis constat. Primum est, Deum agere intelligendo et vo-

lendo; ex lib. 1 Metaph., cap. 2, et lib. 12, cap. 9, et lib. 2 Physic., cap. 8 et 9, et lib. 7 Ethicor., cap. 4. Secundum est, Deum agere ad extra ex necessitate naturæ; in hoc enim fundat suam positionem de mundi æternitate. Aut enim credit mundum factum esse, aut non. Si primum, non alia ratione potuit existimare esse æternum, nisi quia naturali necessitate manat a Deo; nam si libere factus est, unde probari potest ex æternitate factum esse? Si autem non credit mundum factum, fiet idem argumentum de motu cæli, quem ipse non negat, nec negare potest esse factum, imò et continue fieri. Unde 8 Physicor., cap. 1, sic argumentatur: Si primum movens antea non movebat, ergo aliquid erat, quod ipsum a motu retardabat; supponens quidem ex necessitate naturæ movere; nam si esset liberum, sine impediendo potuisset solum arbitrio suo antea non movere. Unde cap. 6, text. 52, ex necessitate primi motoris probat æternitatem mundi et motus.

Multiplici necessitate declarata divina libertas comprobatur.

25. Nihilominus dicendum est evidenti ratione demonstrari posse, Deum velle res extra se libere, absolute et simpliciter loquendo, et oppositam sententiam, scilicet agere extra se ex necessitate naturæ, esse errorem, non solum in fide, sed etiam contra rationem naturalem. Sed quia in hac necessitate possunt esse gradus, oportet eos distinguere, et de singulis breviter dicere. Primus est, si quis fingat Deum ita agere extra se necessitate naturæ, ut nullo modo per intellectum et voluntatem operetur, sed mera actione transeunte ab illo naturaliter dimanante, sicut illuminatio manat a sole. Et in hoc sensu neque Aristoteles, neque ullus philosophus qui Deum cognoverit, ei tribuit, quod ex necessitate naturæ agat; quia omnes fatentur Deum esse naturæ intellectualis, et per intellectum et voluntatem operari. Dicit quis, etiamsi Deus habeat intellectum et voluntatem, nihilominus posse agere ex mera necessitate naturæ, voluntate et intellectu nullo modo ad actionem concurrentibus, sed ad summum concomitanter se habentibus, cognoscendo, et volendo id quod necessario manat a natura Dei; sicut Theologi dicunt, Patrem æternum generare Filium voluntarie concomitanter, non tamen antecedenter. Sed hoc etiam clare repugnat perfectioni divinæ, et effectibus ejus; nam, ut constat ex dictis in disputa-

tione de causis, causa efficiens agens perfecto modo agit et juxta exemplar præconceptum, et juxta finem præcognitum et intentum; ergo ad perfectum modum agendi, necesse est ut concurrant intellectus et voluntas, non tantum concomitanter, sed etiam causaliter. Hic autem modus agendi tribendus necessario est Deo. Primo, quia in omnibus habet summam perfectionem. Secundo, quia est prima causa, quæ non potest ab alia recipere finem suæ actionis, unde necesse est ut ipsa illum concipiat, et sibi ipsi proponat. Tertio, quia ob infinitam virtutem sunt etiam infinita, quæ agere potest; unde virtus ejus est universalissima, et indifferens ad multa, quæ non potest ab extrinseco agente, vel materia determinari, quia neque habet agens superius, neque indiget materia ad primam actionem suam; ergo solum potest determinari ab exemplari præconcepto, adjuncta voluntate, seu intentione finis; ergo est evidens hunc modum necessitatis non habere locum in Deo.

26. *Deus modo non agit quantum potest.* — Secundus modus, qui ad rem præsentem magis spectat, est, supposito quod Deus operetur per intellectum et voluntatem, si voluntas ejus existimetur natura sua determinata ad volendum res ad extra, seu effectum earum. Quæ necessitas adhuc potest duobus modis excogitari: unus est, si illa determinatio sit absoluta ad volendum agere quantum simpliciter potest sine ulla limitatione. Et hic modus facile etiam potest impugnari ex supra dictis; repugnat enim aperte cum infinitate Dei intensiva, tam in suo esse quam in virtute agendi et movendi. Quia impossibile est ut virtus infinita agat secundum totam virtutem suam, et secundum ultimum potentiam suam. Quod probari potest primo argumento Aristotelis, sumpto ex motu locali, quia si primus motor habens infinitam virtutem, naturaliter ageret quantum simpliciter potest, moveret in non tempore. Propter quam rationem multi existimant, non potuisse Aristotelem existimare, Deum agere ex necessitate naturæ, cum alioqui posuerit ipsum habere virtutem motivam infinitam, quia alias involveret contradictionem in dictis suis.

27. Secundo, potest simile argumentum fieri ex omnibus fere effectibus divinæ virtutis, maxime ex his quos immediate et per seipsum facit, quia si Deus creavit Angelos, verbi gratia, cur creavit illos in tali multitudine, et non majori nec minori? aut cur in

speciebus talis perfectionis, et non majoris neque minoris? Nulla certe ratio reddi potest, nisi quia aut aliud non potuit, aut quia noluit. Si primum dicatur, id est contra ejus infinitam virtutem et excellentiam, et contra omnipotentiam, ut magis ex sectione sequenti patebit. Si vero dicatur secundum, ergo non necessario vult agere quantum simpliciter potest. Simile argumentum fieri potest interrogando cur creavit hunc mundum, et non alium, vel in hac quantitate, et non majori, vel nunc et non antea, supposito quod non produxit ab æterno, ut fides docet, et sufficienter probari credimus ratione, saltem quoad motum cæli, et successiones generationum, ut in superioribus attigimus. Nam horum omnium et similium ratio reddi non potest, si Deus ex necessitate operatur secundum totam potentiam suam, nisi ponendo illam potentiam limitatam et finitam quoad effectus sibi possibles, tam in multitudine quam in magnitudine, et aliis circumstantiis.

28. Tertio, argumentari possumus ex contingentia effectuum, quia si Deus ageret ex necessitate naturæ illo modo, nulli essent in universo effectus contingentes; quod non solum est contra fidem, sed etiam contra veram philosophiam, ipsumque Aristotelem, ut in superioribus visum est. Sequela vero probatur, quia si prima causa ex necessitate ageret, quantum posset, nulla causa secunda ei posset resistere; ergo tanta necessitate moveretur, quanta prima causa moveret; atque ita absoluta necessitate unum ex alio sequeretur, de qua re in superioribus dictum est, disput. 22.

29. Tertio ergo modo intelligi potest, quod Deus agat aut velit ex necessitate naturæ, non absolute et simpliciter, respectu potentiam suam, id est, necessario volendo agere quantum potest, vel infinite applicando infinitam virtutem suam ad agendum; sed duntaxat agere ex necessitate juxta finem apprehensum, vel juxta capacitatem naturalem subjecti, aut materiæ circa quam operatur. Ut, verbi gratia, si dicamus Deum ex necessitate movere cælum tanta velocitate, et non majori, non quia absolute non possit velocius movere, aut majorem imprimere impulsus, sed quia apprehendit hanc velocitatem esse convenientem cælo et mundo, et necessitate naturæ id operatur, quod necessitas finis exigit, et sic de aliis. Atque in hunc modum aliqui interpretantur Aristotelis sententiam, ut Soncin., 12 Metaph.,

q. 39 et 41. Est tamen non minus erronea in fide quam præcedens, quanquam nonnulli Catholici in eam inadvertenter incidant, ut statim declarabo. Est etiam contra rationem naturalem, primo, quia si divina potentia non est limitata ad definitum effectum, verbi gratia, ad hanc motus velocitatem, neque voluntas divina natura sua potest esse terminata ad volendam illam ex necessitate, et non maiorem, neque minorem. Cur enim, aut unde talem determinationem habet? Dices, habere illam ex fine, verbi gratia, quia talis motus expedit ad bonum universi, quod Deus intendit. Sed contra, nam de hoc ipso fine inquiram, cur voluntas divina sit determinata ad volendum ex necessitate hoc universum, et bonum ejus, cum potentia Dei non sit ad hoc limitata, sed possit aliud universum, vel simile, vel perfectius efficere. Deinde, in hoc eodem universo posset divina sapientia alios modos invenire componendi motus cælorum cum majori vel minori velocitate, ex qua consurgeret proportio æque utilis ad conservationem universi, ac est illa quæ nunc in cælis reperitur; est igitur ille modus determinationis divinæ prorsus irrationalis. An vero sit sufficiens ad intentionem Aristotelis, infra ostendam.

30. Secundo, repugnat etiam divinæ perfectioni, nam ex illa positione sequitur Deum non tam velle et operari ex rationali voluntate, quam veluti naturali instinctu; quæ est magna imperfectio, multum accedens ad imperfectiorem brutorum, et a perfectione intellectualis naturæ declinans. Declaratur sequela: nam Deus est potens ad producendos hos Angelos, et innumeros alios, et licet non necessario determinetur, ut velit creare omnes, quos potest, nihilominus ex naturali necessitate determinatur, tum ut judicet hos sibi esse creandos, et non alios, et ut velit hos et non alios creare; hæc autem determinatio non oriatur ex ratione aliqua a Deo cognita, quæ illum ex necessitate movere possit; nam, sicut cognoscit creationem horum esse sibi possibilem, ita et aliorum; et sicut in his manifestat bonitatem suam, ita faceret in aliis, et fortasse perfectius, si illi essent perfectiores; ergo illa determinatio non potest reduci, nisi in aliquem veluti naturalem instinctum divinæ naturæ. Nec in hoc est simile de determinatione ad se amandum, quia illa revera fundatur in objecti dignitate, et necessitate ab ipso Deo cognita, et ideo ita est naturalis, ut sit etiam rationalis

et perfectissima. Quod in objecto creato dici non potest, quia nulla major necessitas reperitur in his Angelis, quam in aliis possibilibus.

31. Atque hinc sumitur tertia ratio, et maxime a priori, quia nullum bonum extra Deum cognoscitur ab ipso, ut necessarium, vel ad suum esse, vel ad suam felicitatem, vel ad suam consummatam perfectionem; ergo voluntas ejus nullo modo determinatur necessario ad volendum aliquod ex his bonis. Antecedens constat ex dictis in superioribus; ideo enim probavimus Deum esse bonum sibi sufficiens, nullamque veram perfectionem illi accrescere, ex hoc quod velit creaturas. Consequentia autem probatur, quia motus voluntatis sequitur rationem, et ideo necessario non amat, nisi necessarium bonum; quamobrem dici solet, ex indifferentia iudicii oriri libertatem voluntatis, ex indifferentia (inquam) objectiva; ita enim uno verbo recte exponitur, id est, ex eo quod objectum volendum, indifferens, seu non necessarium iudicatur. Unde etiam intelligitur (quod maxime hanc veritatem confirmat), libertatem circa talia objecta ad magnam perfectionem pertinere, quia posse unumquodque amare juxta mensuram, vel proportionem suæ bonitatis, magna est perfectio; sicut ergo necessario amare necessarium bonum magna perfectio est, ita bonum non necessarium non necessario amare, sed pro iudicio rationis et dominio libertatis, maxima perfectio est; non potest ergo Deo denegari. Eo vel maxime quod creaturæ intellectuales hac fruuntur libertate et perfectione, quæ licet in eis habeat aliquas imperfectiones adjunctas, non sunt tamen de ratione libertatis ut sic; non potest ergo talis perfectio Deo denegari. A quo enim illam participarent creaturæ, si Deus illa careret, ut supra argumentabamur? Et e converso nulla creatura rationalis habet illam naturalem determinationem ad volendum aliquod objectum ex iis, quæ ex se necessaria non sunt, sed vel æque amabilia, si considerentur ut fines, vel æque eligibilia, si considerentur ut media; cur ergo tribuetur Deo talis determinatio, cum ad perfectionem non spectet?

32. *Necessitas ex immutabilitate orta divina voluntati convenit.* — Quarta necessitas adjungi potest, quæ dicitur immutabilitatis, quæ revera non est necessitas absoluta, sed secundum quid, scilicet, ex suppositione, et hæc necessario admitti debet in voluntate di-

vina, ut in superioribus ostensum est. Hæc vero necessitas non repugnat libertati, imo intrinsece includit vel supponit usum ejus, nam in eo quod Deus semel libere decrevit, immutabilis permanet. Dices, pugnare immutabilitatem cum libertate, quia cum immutabilitas sit perpetua, nunquam relinquit usum libertatis. Respondeo breviter, usum libertatis in Deo unicum, seu semel tantum esse, nimirum in æternitate ipsa, in qua simul de omnibus extra se deliberat, et in eo quod semel libere decrevit, perpetuo permanet. Negatur ergo sequela, quia cum hoc usu non repugnat immutabilitas, nam tam perpetuus est hic usus, sicut ipsa immutabilitas, et quamvis simul duratione sint, ipsa tamen determinatio libera ordine rationis antecedit, et ipsam determinationem liberam antecedit eodem rationis ordine indifferentia voluntatis, seu potius volitionis divinæ. Potest ut declarari hæc necessitas juxta illud Aristotelis dictum: *Quod est, quando est, necesse est esse.* Quod etiam in actu libero voluntatis nostræ verum est; nos enim non solum sumus liberi antequam velimus, sed etiam cum volumus, et actus, quo volumus, simul est liber simpliciter, et necessarius ex suppositione; prius autem natura vel ratione fit, aut est, quam illam necessitatem habere intelligatur, et prius ratione vel natura, quam talis actus fiat, intelligitur voluntas pro eodem instante indifferens ad illum faciendum; quod autem in nobis est instans, est in Deo ipsa æternitas, et quod in nostro actu est necessitas ex suppositione pro illo instanti, pro quo esse supponitur, est in Deo necessitas immutabilitatis pro sua æternitate.

33. *Objectioni satisfi.* — Dices: ergo jam nunc Deus nihil vult libere, aut saltem non est liber ad nolendum quod voluit. Respondetur ad priorem partem, negando absolute sequelam, si de ipso secundum se loquamur; nam in eo secundum se non est proprie voluisse, sed velle, et in sua æternitate simpliciter libere vult, et eadem libertate perpetua permanet in eodem decreto; si tamen per comparisonem ad nostrum tempus loquamur, verum est, necessario nunc velle quod prius voluit; tamen illa necessitas est tantum ex suppositione, quæ, ut diximus, non repugnat libertati. Unde ad alteram partem conceditur sequela in sensu composito, quem præse fert; nam revera in Deo non est potentia, ut nolit quod voluit, ex suppositione quod voluit, et loquendo de eodem objecto pro eodem

tempore, et secundum idem, quia talis potentia esset ad mutationem; simpliciter tamen potest in sua æternitate nolle quod vult, in sensu (ut aiunt) diviso, quod nos per præteritum melius explicamus, potuisse, scilicet, nolle quod vult, et hoc satis est ad perfectam libertatem. Ex his ergo (ut existimo) satis demonstratum est Deum habere libertatem in volendo quæ extra ipsum sunt, libertatem (inquam) tam quoad exercitium, quia, scilicet, potest ea velle aut non velle, quam quoad specificationem, quia potest velle et nolle, seu velle hoc aut oppositum ejus, quod in sequente assertionem amplius declarabimus.

Solvuntur difficultates contra divinam libertatem supra positæ.

34. Ad primum argumentum in principio dubitationis factum, responsio sumenda est ex dictis supra de divina immutabilitate. Libertas enim creata formaliter esse non potest, nisi in potentia voluntatis tanquam in principio efficiente proximo, a quo actus denominatur liber. Et de hoc libero arbitrio creato, imo et peculiariter de humano, dari solet illa definitio, quod sit facultas voluntatis et rationis. At vero in libero arbitrio in creato libertas est non in potentia, sed in actu, quia indifferentia ejus non est in ordine ad actus, sed immediate ad objecta secundaria, respectu quorum non est actus ille determinatus ad volendum, sed solum respectu sui primarii objecti, quod est divina bonitas, circa quam in se, et propter se amandam, necessario habet actus ille totam entitatem suam, et per eandem potest reliqua objecta amare, vel non amare sine augmento, vel diminutione entitatis suæ, et in hoc consistit libertas ejus, admirabilis quidem, sed vera.

An saltem in communi Deus velit necessario aliquid extra se.

35. In secundo argumento petitur, an voluntas Dei non solum sit libera ad volendum quodlibet bonum creatum in particulari, sed etiam in communi, ita ut non solum determinate ac distributive nullum necessario velit, sed etiam confuse et collective. Videntur enim rationes in illo argumento insinuatæ probare, quod, licet Deus possit nolle hanc vel illam creaturam, et sic de singulis determinate, nihilominus non potuerit omnino creaturas nolle, et ab earum productione perpetuo abstinere, quia videtur hoc valde