

Non loquor de amore super omnia, nam de hoc fortasse nihil Aristoteles aut alii philosophi excogitaverunt sub hoc expresso et formali conceptu; sed loquor præcise de amore Dei, ut est primum principium, et ultimus finis creaturæ intellectualis. Denique etiam videtur evidens velle Deum amari a sua intellectuali creatura, quam ipse amat; nam hoc honestissimum est, et maxime debitum. An vero hic mutuus amor sufficiat ad veram amicitiam, vel ab ea deficiat propter magnam inæqualitatem inter Deum et creaturam, quod Aristoteles intendit, quæstio est parvi momenti, et de usu vocis, et quæ ad rem præsentem parum refert; illud enim, quod ad rem spectat, evidens est lumine naturali, scilicet, Deum et amare creaturam naturalem, cui benefacit, et quantum in ipso est, et juxta dignitatem suam, omne officium ac beneficium veræ amicitiae in eam conferre, vel potius nihil boni posse habere hujusmodi creaturam, quod non ex hoc amore procedat; quia non potest illud habere nisi a Deo, saltem ut prima causa; Deus autem non causat illud nisi volendo; velle autem bonum, est amare. Quo discursu concludi proportionaliter potest, Deum amare quicquid ab eo esse participat, juxta illud: *Diligis omnia quæ sunt*, Sap. 2, quia non habent esse, nisi a Dei beneplacito et amore derivatum; sic igitur constat charitatem, seu generalius perfectionem amandi, propriissime tribui divinæ voluntati.

*Sintne in Deo virtutes morales.*

61. De aliis autem virtutibus voluntatis dubitare posset philosophus; nam Aristoteles, decimo Ethic., c. 8, in universum negat Deo hujusmodi virtutes morales. Distinguendum vero est de virtutibus quæ sunt ad alterum, vel ad se, seu (quod idem est) de virtutibus quæ circa actiones vel circa passiones versantur. De nonnullis ergo virtutibus, quæ sunt circa actiones ad alterum, non est dubium quin formaliter ac proprie in Deo inveniuntur. Primo, id constat de liberalitate, nam vult sua bona communicare aliis, non intuitu alicujus commodi, nullum enim aut desiderare, aut expectare potest; hæc autem est magna liberalitas, ut patet ex Aristotele, 4 Ethicorum, cap. 6. Unde eleganter D. Thomas, 1 contra Gentes, cap. 93, concludit cum Avicenna, non solum esse Deum liberalem, sed etiam solum ipsum esse proprie liberalem. Nec in ratione liberalitatis aliqua imper-

fectio excogitari potest, ob quam Deo formaliter negetur. Nam quod Aristoteles objicit, ridiculum est; sic enim ait: *Quosnam actus tribuere illis (id est diis) oportet? An liberales? At cuinam dabunt? Absurdum est insuper si numeros etiam habeant, aut aliquid tale;* hoc (inquam) si ut sonat accipiatur, ridiculum est, quia Deus non solum habet cui det, sed etiam nihil præter ipsum esse potest nisi ipse det. Et paulo inferius ipsemet Aristoteles ait, Deum maxima beneficia conferre, iis præsertim qui ipsum amant atque honorant. Unde D. Thomas ibi eum excusat, quod de liberalitate imperfecta et humana loquatur.

62. Rursus eodem proportionali modo ostendi potest esse in Deo magnificentiam, secundum formalem rationem ejus, et seclusa imperfectione quam in nobis potest connotare. Nam magnificentia in eadem materia versatur, in qua liberalitas, ut ait D. Thomas, 2. 2, quæst. 134, art. 4, ad 1, solumque differt, quod magnificentia in magnis sumptibus seu bonis elargiendis versatur; in nobis tamen supponit quamdam imperfectionem, quatenus magni sumptus per comparisonem ad hominis facultatem, et indigentiam, quam timere potest, induunt rationem objecti peculiari modo ardui ac difficilis; respectu autem Dei nulli sumptus sunt ardui ac difficiles. Neque enim est quod timeat indigentiam, etiamsi sumptus faciat quantumvis maximos; seclusa autem hac imperfectione, quæ materialiter potius quam formaliter pertinet ad rationem magnificentiae ut sic, reperitur in Deo hæc virtus in summa perfectione.

63. Atque idem judicium est de virtute misericordiae; hæc enim virtus inclinatur ad sublevandam alterius miseriam, in nobis vero connotat quamdam compassionem de proximi miseria et necessitate; unde quoad hanc imperfectionem non potest in Deo reperiri; tamen illa imperfectio materialiter comparatur ad rationem misericordiae, ut sic; formaliter vero dicit voluntatem sublevandi miseriam alienam, et sic est in Deo. Imo, quodam modo est propria virtus ejus secundum omnem perfectionem suam, quia et ipse *solus* potest omnem miseriam sublevare, *solusque* est extra omnem miseriam, et alioqui est summe bonus, ex quo nascitur inclinatio benefaciendi, et subveniendi aliis.

64. Rursus proprie tribuitur voluntati divinæ virtus veritatis, quæ etiam versatur circa actiones, quæ ad alterum ordinantur, nimirum circa locutionem, et inclinatur ad dicen-

dum verum, seu loquendum juxta mentem. Supponendum est ergo, Deum ad alios loqui posse, scilicet, ad creaturas intellectuales vel rationales, quod non est difficile creditum, etiam stando in pura ratione naturali; nam posse loqui ad alterum et mentem suam ei juxta capacitatem ejus manifestare, perfectio quædam est, maxime consentanea intellectuali naturæ; cur ergo non conveniet divinæ, et multo perfectius quam aliis? Hoc ergo supposito, evidens est in Deo esse illam virtutem; est enim per se honestissima, et vitium ei contrarium, quod est mendacium, adeo est intrinsece malum, ut nunquam possit honestari; est ergo in Deo illa virtus; imo in solo illo habere potest summam illam perfectionem, quia solus ipse nec falli potest, eo quod summe sapiens sit; nec fallere, eo quod sit summe bonus; et ideo non solum verax est, sed etiam ipsa prima veritas.

65. Et cum hac virtute conjuncta est alia, quæ dicitur fidelitas, de qua eadem est ratio quæ de præcedenti. Est enim virtus inclinatur ad promissa implenda: Deus autem sicut loqui potest, ita et aliquid promittere; decet autem maxime ejus majestatem et auctoritatem, ut quæ promittit, impleat. Sequiturque id necessario ex ejus veritate et immutabilitate; nam si verax est, non potest promittere sine voluntate et proposito faciendi quod promittit; quia vero immutabilis est, non potest non esse constans in ea voluntate, ac subinde fidelis in ea promissione. Hæc igitur virtutes et omnes similes proprie tribuuntur Deo, quia nullam imperfectionem includunt. Ratio autem a priori esse videtur, quod cum non versentur circa passiones, sed circa actiones, ex hac parte imperfectionem non includunt, quia actio, ut actio, licet non addat perfectionem agenti, tamen nec imperfectionem dicit, sed potius est signum perfectionis. Aliunde vero omnes illæ actiones tales sunt, ut possint a superiori circa inferiorem exerceri, ut sunt loqui, promittere, benefacere, donare, etc.; et ideo rectitudo in his actionibus vere ac proprie in Deum convenit.

66. Ex quo fit primo, si quæ sunt virtutes quæ versentur circa actiones includentes in suo formali conceptu respectum inferioris ad superiorem, illas non posse Deo cum proprietate attribui, neque in eo esse formaliter, sed solum eminenter; hujusmodi est religio, observantia, et similes. Et ratio est manifesta, quia Deus nullum potest ut superiorem

recognoscere. Et fortasse in hoc ordine constituenda est justitia legalis, ut est specialis virtus; respicit enim Rempubicam ut se superiorem, seu bonum ejus ut quid excellentius. Imo ex eodem principio sequitur, si quæ est virtus quæ respiciat alterum ut æqualem, illam non posse esse in Deo formaliter ac proprie, quia etiam Deus nullum habet æqualem. Et hinc oritur commune dubium de justitia, an proprie Deo tribuatur. Quod Aristoteles supra absolute negat: *Ridiculi enim (ait) videbuntur (scilicet dii) si commutent et deposita reddant, et hujusmodi cætera agant.* Quæ ratio probat bene de justitia commutativa propriissime sumpta; nam hæc videtur includere æqualitatem quamdam eorum inter quos versatur, saltem in modo domini; non probat autem de justitia distributiva; et ita D. Thom., 1 cont. Gent., capit. 64, illam negat, hanc vero affirmat convenire Deo; et ipse Aristoteles alibi Deo tribuit justam distributionem, ut supra vidimus. Et revera est hoc munus superioris; unde ex hac parte imperfectionem non includit, nec vero ex alia. Quod idem est de justitia vindicativa formaliter sumpta, et quatenus veluti pars quædam est distributivæ. Quæ res latius a Theologis tractatur, eamque attigi in primo tomo de Incarnatione, disp. 4, sect. 5.

67. Secundo, intelligitur ex dictis, reliquas virtutes omnes, quæ circa passiones versantur, vel quacumque alia ratione imperfectionem includunt, non proprie, sed metaphorice tantum Deo attribui, ut sunt fortitudo, quæ moderatur timorem, patientia, quæ tristitiam, et similes; constat enim hujusmodi passiones, vel imperfectiones in Deo non habere locum, sed per eas virtutes interdum metaphorice indicari vel Dei potentiam et efficaciam in operando, vel bonitatem seu bonam voluntatem, qua differt supplicium, ut occasionem habeat remittendi peccata, vel aliquid simile.

68. Tertio, intelligi potest ex dictis, eas virtutes, quæ sunt in Deo proprie, non esse cogitandas per modum habitus, sicut sunt in nobis, sed solum per modum actus ultimi; nam habitus est quid medium inter potentiam et actum; ubi ergo non est potentia, sed purus actus, non debet, nec potest vere concipi virtus per modum habitus, sed tantum per modum puri actus. Loquor autem ex parte rei conceptæ; nam ex parte concipientis, fieri potest ut hæc virtutes concipiantur in Deo secundum aliquam rationem actus

primi, ac si essent habitus, ad modum supra explicatum in scientia, est enim eadem ratio. Ex quo facile solvitur objectio, quæ statim occurrere poterat; nam formales perfectiones harum virtutum necessario sunt in voluntate Dei, pertinent enim ad infinitam perfectionem ejus: actus autem ultimi talium virtutum sunt liberi, cum includant vel supponant actionem in creaturas; ergo, ut sunt perfectiones necessariae, non sunt actus secundi, sed primi per modum habitus. Respondetur enim hoc esse nobis fundamentum, ut per modum actus primi illas concipiamus, re tamen vera non esse nisi ipsum esse Dei necessarium, quod per sese est rectissimum et honestissimum, et actualis quidam affectus ad omnem rectitudinem actionum omnium quas exercere potest, quamvis exercitium talium actionum ad extra sit ei liberum, per quod exercitium nullus actus additur divinæ voluntati, ut in superioribus vidimus.

69. Quarto, intelligitur facile ex dictis, quo modo omnes hæ perfectiones, quæ a nobis ut plures concipiuntur et declarantur, in re sint una simplicissima perfectio divinæ voluntatis, absque ulla distinctione actuali in re, quia nihil aliud sunt quam rectitudo essentialis divini velle. Sicut in voluntate nostra radicalis illa rectitudo seu inclinatio, quam habet ad justitiam, vel ad misericordiam, aut alias virtutes, in se una est absque distinctione in re. Quod si esset tam perfecta, ut per solam entitatem potentiæ esset ita facilis et propensa ad actus virtutum, sicut nunc est per habitus omnium virtutum, tunc voluntas per seipsam esset in actu primo sufficienter justa, misericors, liberalis, etc., quæ omnia non essent ex natura rei distincta in ipsa voluntate, sed dicerent solum inadæquatos conceptus adæquatæ propensionis, et habitudinis perfectæ, quam talis voluntas haberet ad bonum honestum. Ascendendo ergo ad divinam voluntatem, ipsa per seipsam habet summam rectitudinem in omni honestate, non ut actus primus tantum, sed ut actus ultimus, perfectissimus et simplicissimus.

70. Ultimo, facile est ex dictis declarare quo modo in illo unico actu divinæ voluntatis formaliter et eminenter contineatur quidquid perfectionis est in omnibus actibus voluntatis creatæ. In his enim quidam sunt, qui secundum suam abstractam rationem dicunt perfectionem simpliciter, et hi reperiuntur

formaliter in Deo, vel necessario, si abstrahantur a relatione libera ad creaturas, ut amor, gaudium seu voluptas. Si vero involvatur respectus ad creaturas, ut existentes seu futuras, proprie quidem tribui possunt Deo, non tamen ex absoluta necessitate, sed libere, ut intentio, electio, amor creaturarum in seipsis, gaudium de salute hominum, et similia. Et huc spectant multa quæ Theologi disputant de voluntate antecedente et consequente, præveniente aut permittente, beneplaciti, aut signi, de quibus omnibus quid significant, et quomodo proprie vel metaphorice Deo attribuantur, non est præsentis loci exponere; excedit enim limites metaphysicæ. Solum id sit certum, quandocumque in objecto, vel modo talium actuum non includitur imperfectio, etiamsi modo nostro concipiendi involvatur respectus liber, nihilominus proprie ac formaliter Deo attribui; vere enim gaudet Deus de nostra, verbi gratia, salute, quanquam (quod mirabile est) ex illo gaudio nullum reale gaudium illi accrescat, præter illud quod de se ipso habet, sicut vere vult et amat nostram salutem sine augmento sui actus. At vero, quando actus voluntatis non dicunt perfectionem simpliciter, sed admistam imperfecti, tunc non sunt in Deo formaliter, sed eminenter tantum. Ideoque si aliquando ei tribuuntur, non proprie, sed per metaphoram intelligendum est. Quod quidem in quibusdam est manifestum, quia imperfectio eorum nota est, ut in tristitia, dolore, pœnitentia et similibus; in aliis vero non est ita manifesta imperfectio, ut in actu desiderii, et in actu voluntatis inefficacis, quam velleitatem vocant, et in actu odii et similibus, de quibus Theologi disputant, an proprie, vel tantum metaphorice Deo tribuantur, quod de de singulis in particulari examinare non est nostri instituti.

#### SECTIO XVII.

*Quid possit de divina potentia et actione cognosci naturali ratione.*

1. *De qua potentia sermo fiat.* — Suppono sermonem esse de potentia operandi ad extra; nam ea quæ est generandi, vel spirandi ad intra, sub naturalem cognitionem non cadit, ut certa habet Theologorum doctrina, et est per se evidens. Nam effectus quos Deus extra se producit, præsertim illi qui ad ordinem naturæ pertinent, non manifestant il-

lum ut trinum, sed ut unum tantum, quia non habent ex se connexionem necessariam cum divinis relationibus, sed cum divina essentia ac virtute; potentia autem generandi vel spirandi includit aliquo modo has relationes, et ideo metaphysica consideratio ad illam non extenditur, sed ad illam quæ absolute et essentialiter Deo tribuitur.

*Esse in Deo veram potentiam activam.*

2. De hac ergo potentia multa in superioribus tractata et demonstrata sumere possumus. Primum est, esse in Deo veram et propriam potentiam activam. Hoc patet primo a posteriori, quia ostensum est præter Deum nullum ens esse posse non effectum a Deo; ergo necesse est ut primum ens ex se necessarium sit effectivum aliorum, quoniam alias nihil præter ipsum esse posset; cum ergo constet præter ipsum esse multa alia entia, hæc evidenter ostendunt, in Deo esse veram potentiam activam. Secundo a priori, quia hæc potentia pertinet ad perfectionem, et nullam includit imperfectiorem. In quo est notanda differentia inter veram potentiam ad efficiendum ad extra, vel ad intelligendum et volendum, quod illa ita est ad agendum, ut nullo modo sit ad recipiendum, quia quidquid per illam efficitur extra illam est; at vero potentia propria ad intelligendum et volendum non potest esse vere activa, quin sit etiam passiva; et ideo hæc potentiæ non sunt in Deo proprie, illa vero propriissime ac perfectissime. E contrario tamen actus intelligendi et volendi necessario est in Deo, utpote dicens perfectionem simpliciter; attamen actio illius potentiæ activæ, ut proprie est actio ad extra, non convenit Deo necessario, quia ut sic non dicit nudam perfectionem simpliciter; imo fortasse non est in Deo ipso, sed in effectu ejus; vel si est in Deo, connotat respectum liberum ad creaturas, ratione cujus non pertinet ad necessariam perfectionem Dei.

*Esse in Deo potentiam infinitam.*

3. Secundo, sumi etiam potest ex superioribus dictis, hanc potentiam esse simpliciter infinitam. Quod etiam duobus modis probari potest. Primo a posteriori, ex actione Dei, non tam ratione termini producti, cum semper finitus sit, quam ratione modi, quia, scilicet, ex nihilo totam hanc universi machinam produxit, quod esse notum lumine naturali supra probatum est, disput. 20, ubi etiam pro-

babilius judicavi, ad hunc modum productionis requiri virtutem simpliciter infinitam; nam quoad hanc partem, non videtur esse tam evidens demonstratio. Secundo demonstratur a priori, tum quia talis est potentia rei qualis est essentia; probatum est autem in superioribus essentiam Dei esse simpliciter infinitam in genere entis; ergo etiam ejus potentia erit infinita simpliciter. Tum etiam quia potentia finita, ex ea parte qua limitata est, imperfecta est, et potest facile ac sine repugnantia concipi alia major illa; sed in Deo neque ulla imperfectio esse potest, neque aliqua talis perfectio, qua possit major in illo genere concipi sine repugnantia; ergo non potest divina potentia esse limitata et finita. Neque in his duabus assertionibus aliquid explicatione dignum occurrit; nam potentia activa ad actualitatem et non ad potentialitatem pertinet, et ideo ex se perfectionem importat, et nullam imperfectiorem, præsertim si summa et illimitata sit, quod per se est satis evidens. Quod vero ad infinitatem attinet, satis declaratum est in attributo infinitatis essentiæ, et in sequenti assertionem pauca adde-

*In Deo esse omnipotentiam.*

4. Tertio igitur ex dictis concludo, ratione naturali probari posse hanc potentiam Dei esse omnipotentiam, seu (quod idem est) Deum esse omnipotentem. Probatum primo ex præcedenti assertionem, nam potentia infinita simpliciter potest in omnem effectum possibilem; sed hæc est definitio omnipotentiam; ergo. Minor constat ex terminis. Major probatur. Primo, quia potentia infinita simpliciter, est infinita omnibus modis quibus esse potest; est ergo infinita non solum in sua perfectione entitativa, nec solum in modo agendi, sed etiam in objecto, quantum ex parte illius esse aut intelligi potest infinitas; ergo includit sub objecto suo omnia possible, etiamsi in infinitum multiplicentur seu concipiantur. Secundo, quia si aliquid est possibile, et non cadit sub dictam potentiam, ergo quantum ad id finita et limitata est talis potentia, majorque ac perfectior esset, si ad illud etiam extenderetur. Tertio, quia si aliquid est possibile, per aliquam potentiam possibile est, hæc enim duo correlativa sunt; ergo vel illa potentia est in Deo, et habemus quod intendimus, vel est in aliquo alio ente, et inde etiam necessario concluditur, multo magis et perfectius esse in primo ente, quia

non potest aliquid aliud ens illam habere nisi participatam a primo; et præterea, quia illa est perfectio quædam; omnis autem perfectio est eminentiori modo in Deo; sicut enim in essentia Dei ut sic continetur omnis perfectio essendi, ita divina potentia complectitur omnem perfectionem seu vim agendi, formaliter quidem, quatenus est pura vis agendi non involvens aliquam aliam imperfectionem, eminenter vero secundum omnem aliam inferioriorem rationem.

5. Ex quo principio optime intulerunt Theologi, quidquid possunt facere causæ secundæ, posse facere Deum sua sola virtute. Quia, nimirum, omnis vis agendi, quæ est in aliis causis, perfectius est in Deo a quo manat. Et quia agere ut sic, si nihil aliud misceatur, dicit perfectionem sine imperfectione, ideo omnis vis agendi, altiori quidem modo, formaliter tamen ac proprie in divina potentia continetur; quidquid ergo possibile est, sub illam potentiam cadit; est ergo illa potentia omnipotentia. Quam veritatem non solum fides docet, sed etiam philosophi assecuti, vel suspicati sunt: Seneca, lib. 4 de Beneficiis, cap. 7 et 8, eam insinuat; et Cicero, lib. 2 et 3 de Natur. Deorum: *Nihil est (inquit) quod Deus efficere non possit, et quidem sine labore ullo.* Et poetæ Jovem frequenter omnipotentem vocant. Unde, ut ex Porphyrio refert Vives, in libro quarto de Civitate, c. 17, Jovem pingebant sceptrum tenentem læva, dextera vero modo aquilam, modo victoriam, quia et omnia illi subjecta sunt, et nihil est a quo vinci possit. Et ita Seneca, citato loco, vim ejus invictam vocat. De Aristotele vero an hoc assecutus fuerit, mihi non constat; nam, licet primo motori vim movendi infinitam attribuerit, nunquam tamen declaravit habere vim infinitam agendi simpliciter, sed ad summum movendi secundum locum, et alioqui videtur sæpe divinam activitatem definire seu coarctare ad ordinem naturalium causarum, quanquam aliquando aliquid amplius ei concedere videatur; non satis ergo declaravit quid in hac parte senserit.

*Difficultas circa præcedentem veritatem.*

6. Sed supersunt circa hanc et præcedentem assertionem nonnulla explicanda. Primum est, quo modo vero sit Deum esse omnipotentem, cum multa negemus illi esse possibilita; ita enim sæpe Theologi et Sancti Patres loquuntur, cum negant, vel Deum posse mentiri, vel facere ut præterita non fuerint. Unde

est illud Hieronymi, epist. 22 ad Eustoch.: *Audenter loquar, cum omnia possit Deus, suscitare non potest virginem post ruinam;* et similem sententiam habet August., 26 cont. Faust., c. 5. Loquuntur enim de re præterita, ex suppositione quod præterita sit. Sicut enim non potest Deus facere ut res, dum est, non sit, ita neque ut præterita non fuerit. Nec solum Theologi, sed etiam Paulus ita loquitur: *Deus fidelis est, seipsum negare non potest,* 2 ad Tim. 2.

7. Secundo, est difficultas in concordia hujus et præcedentis assertionis; nam si Deus potest facere omne possibile, ergo potest exhaurire potentiam suam efficiendo quidquid sibi possibile est; nam si esset possibile, et non posset actu fieri ab ipso, jam non esset omnipotens. At vero si Dei potentia faceret omnia sibi possibilita, hoc ipso esset finita.

8. Tertio sequitur ex dictis, quacunque creatura facta, posse Deum facere meliorem, imo et posse facere creaturam infinite perfectam; nam si hoc posterius non potest, jam non est omnipotens; multoque minus erit omnipotens, si non possit aliud prius; imo nec infinitam potentiam habebit, quia terminabitur ad aliquem effectum finitum, quem producere possit, et non majorem. Consequens autem videtur falsum quoad utramque partem; nam si Deus posset facere creaturam infinite perfectam, posset facere alium Deum; si autem posset semper facere creaturam meliorem, nunquam posset facere aliquid optimum, quod aliunde repugnat omnipotentia ejus. Unde videtur in his conclusionibus talis repugnantia involvi, ut, cum volumus ex una parte infinitatem potentia defendere, ex alia omnipotentiam diminuere videamur.

9. Quarto, si omnipotentia Dei potest lumine naturali cognosci, sequitur posse etiam cognosci lumine naturæ, mysteria supernaturalia esse possibilita, ut, verbi gratia, hominem concipi ex femina sine opera viri, aut nasci ex virgine, aut post mortem resurgere, et similia. Probatur sequela, quia si semel homo sibi persuadeat Deum esse omnipotentem, facillime colliget hæc et similia posse fieri ab ipso. Consequens autem multum derogare videtur dignitati nostræ fidei, quæ omnino supernaturalis est, et ideo mysteria ejus sine ope gratiæ comparari non possunt.

*De objecto omnipotentia circa difficultates positas.*

10. In his objectionibus illud imprimis petitur explicandum, nimirum, quid intelligatur per omne possibile, cum dicimus potentiam Dei extendi ad omne possibile, et ideo esse omnipotentiam; nam in his ipsis vocibus videtur circulus committi, aut idem per idem explicari. Quia possibile a potentia denominatur; hic autem non sumitur denominatio a potentia passiva, quia nulla præsupponitur potentia activæ Dei; sumitur ergo a potentia activa, et non alia, nisi ipsiusmet Dei, quia nulla est prior. Sic igitur, potentiam Dei extendi ad omne possibile, nihil aliud erit quam posse id, quod ab illa denominatur possibile. Idem ergo per idem explicatur, et id æque obscurum manet, quid sit illud quod est Deo possibile. Et juxta illam explicationem, etiam si quis negaret Deum posse creare aliquid aliud præter hoc universum, posset nihilominus dicere Deum esse omnipotentem, quia potest omne possibile, eo quod nihil præter hoc universum ab ejus potentia possibile denominetur. Propter hanc ergo causam merito Theologi ad declarandam omnipotentiam Dei et adæquatum objectum ejus, dicunt, quidquid non involvit contradictionem, esse possibile per omnipotentiam Dei. Ita docet D. Thomas, 1 p., q. 25, art. 3, et 1 cont. Gent., c. 25; Alex. Alen., 1 p., q. 20; et reliqui, in 1, d. 34; Albert., a. 4 et 6; Capr., Greg., et Dur., q. 1; Richar., q. 3 et 4; Scot., d. 44. Et ratio sumi potest ex dictis; nam possibile dupliciter dici potest. Primo positive, et sic denominatur a potentia, et ideo non potest in præsentem ita sumi, ut argumentum factum probat. Secundo, per non repugnantiam; erit ergo necessario in præsentem sumendum hoc modo; ergo omne illud, quod repugnantiam non involvit, est possibile respectu omnipotentia Dei. Et ita non petitur principium, sed explicatur infinita virtus seu capacitas (ut sic dicam) illius potentia, ut quidquid ex se non repugnat, sit possibile per ipsam. Constat autem illud maxime repugnare quod contradictionem involvit; nam nihil magis repugnat enti quam non ens, et ideo quod involvit contradictionem, est extra latitudinem entis.

11. *Obiectio.* — Dices, hinc recte colligi, id quod involvit contradictionem, non esse possibile, nec pertinere ad omnipotentiam Dei, ut possit illud facere; non tamen e con-

trario sequi, omne id, quod non involvit contradictionem, esse possibile, aut ex se non repugnans; nam possunt esse alii modi repugnantia præter contradictionem. Unde Soto, libr. 3 Phys., q. 4, dicit, non solum ea, quæ contradictionem implicant, esse ex se impossibilia, sed etiam aliqua, quæ lumini naturali intellectus proposita, statim ita apparent repugnantia, ut intellectus dissentiat ac resiliat, quia quod lumini naturali intellectus repugnat, merito dicitur natura sua repugnare. Et confirmat primo, nam multa fate-mur esse impossibilia Deo, quæ non præ se ferunt ita apertam contradictionem, ut quod Filius in divinis generet, vel quod homo sit equus. Clariora exempla sunt, quod Deus non possit mentiri, aut non implere promissum. Confirmat secundo ex illo verbo Angeli, Luc. 2: *Non erit impossibile apud Deum omne verbum;* nam *verbum*, significat id quod mente concipi potest ut factibile, et non repugnans.

12. *Vera responsio.* — Dicendum vero est cum D. Thoma, et omnibus Theologis citatis, solum id, quod reipsa implicationem involvit, esse vere repugnans ex seipso, et ideo solum illud esse extra objectum divinæ omnipotentia. Quod imprimis æque probat ratio superius facta, quia, sicut solum illud est possibile, quod non involvit aliquid repugnans rationi entis creati, ita solum illud est impossibile, quod involvit aliquid destruens rationem entis, quia quod hujusmodi non est, non excluditur a ratione entis ex vi suæ intrinsecæ rationis, et ideo ex se non est impossibile. Si ergo esset impossibile, solum esset ex defectu extrinsecæ potentia, quod est contra infinitatem et omnipotentiam Dei. Igitur omne id, quod ex sua ratione non involvit aliquid repugnans rationi entis, cadit sub omnipotentiam Dei; quidquid autem non involvit contradictionem, non includit aliquid repugnans rationi entis, quia enti ut sic nihil repugnat nisi non ens. Nam, licet unum ens possit repugnare alteri, non tamen repugnant in quantum sunt entia, neque aliquid eorum includit aliquid repugnans rationi entis, sed solum talis entis sibi repugnantis. Imo ubi non intervenit contradictio, nulla est vera repugnantia, et ideo contradictio dicitur prima oppositio, quia in omnibus aliis includitur; nam privatio manifeste includit negationem opposita formæ; relativa vero vel contraria in tantum repugnantia sunt, in quantum unum infert ne-

gationem alterius, et idem est de omni forma, quæ alteri repugnare dicitur. Quod si per divinam potentiam impediri possunt, ne una alteram excludat, ut sic non sunt pugnancia, sed potius in concordiam rediguntur. Igitur sola illa est vera repugnancia in re, quæ contradictionem involvit; ergo, e converso, quod non involvit contradictionem, ex se non est repugnans, nec impossibile; ergo nec Deo esse potest impossibile, alioquin id esset ex defectu potentiæ ipsius, non ex repugnancia rei.

13. Deinde non potest naturale lumen intellectus nostri esse regula objecti possibilis, vel repugnantis omnipotentiae Dei; alioqui multa essent iudicanda vere repugnancia, quæ certa fide credimus non repugnare. Quid enim majorem speciem repugnantiae præ se fert, solo lumine naturali spectatum, quam quod tres res sint una et eadem simplicissima res, et quod Pater Deus generet Filium Deum realiter a se distinctum, qui tamen sint unus numero, et simplicissimus Deus; idem est de mysterio Incarnationis et Eucharistiæ, quæ si intellectui proponantur destituto lumine fidei, et auxilio gratiæ, statim resilit, neque ea valet concipere ut non repugnancia. Quod si quis dicat hæc mysteria non esse contra rationem et naturam, sed supra, respondeo, hoc ipsum addisci a nobis auxilio fidei, idemque applicandum esse ad quodcumque opus non involvens contradictionem, nam etiamsi intellectus noster resiliat, et suis viribus non valeat concipere quomodo id fieri possit, nihilominus non habet sufficiens fundamentum ut existimet illud esse impossibile Deo, aut esse contra, sed supra rationem vel naturam. Est enim nobis evidens res ipsas naturales imperfecte concipi a nobis, et ideo etiam est evidens non posse lumen nostrum naturale esse regulam eorum, quæ in re ipsa veram repugnantiam includunt, aut non includunt. Verum quidem est interdum non inveniri a nobis in aliquo opere aliquam definitam, certam ac evidentem implicationem contradictionis, esse tamen tot signa repugnantiae, et intellectum nostrum tot invenire inconvenientia in tali opere, ut probabiliter credat illud esse impossibile, non tamen quia existimet hanc impossibilitatem esse sine implicatione contradictionis quæ in re sit, sed potius quia conjectat eam ibi latere, et multis iudiciis aliquo modo manifestari.

14. Quod si fortasse hoc ipsum voluit significare Soto, non satis rem ipsam, aut mentem suam declaravit. Nec ratio ejus suffi-

ciens est, nam multa videntur repugnare secundum rationem nostram naturalem, quæ vere et reipsa non repugnant. Exempla vero, quæ in prima confirmatione afferuntur, potius rem confirmant; quid enim clariorem implicat contradictionem, quam quod homo sit equus? esset enim simul rationalis, et non rationalis. Quod vero in Trinitate non possit esse nisi unus Filius, non est ex rebus et objectis quæ pertinent ad omnipotentiam Dei, sed ad esse ipsius Dei, et in eo etiam est implicatio contradictionis, quanquam fortasse, quia nos non comprehendimus Trinitatis mysterium, propriam causam illius repugnantiae non exacte intelligamus, eam vero esse credimus, quia repugnat Verbum esse adæquatum, et multiplicari. Unde si Verbum generare posset, sequeretur non esse adæquatum intellectui divino, et consequenter non esse Verbum divinum. Similiter, si Deus mentiri posset, esset prima veritas, quia Deus, et non esset prima veritas, quia mendax, sicut si peccare posset, esset summum bonum et prima regula honestatis, quia Deus, et non esset prima regula, quia defectibilis. Et similiter si posset non implere promissum, aut mendax esset, aut mutabilis, atque ita non Deus. Unde Paulus hanc implicationem indicavit, cum dixit: *Seipsum negare non potest*. Quod exponens Dionys., c. 8 de Divin. nominibus, inquit: *Se negare, est a veritate cadere*; cum autem Deus sit ipsa veritas, a veritate cadere, esset cadere ab esse Dei, vel (ut clarius dicamus) seipsum negare, est opere profiteri se non esse Deum; semper ergo hæc impossibilitas in vera repugnancia et implicatione contradictionis fundatur. Nec denique verba illa Gabrielis Angeli aliena sunt ab hoc sensu; nam, ut omittam, *verbum* ibi sumi posse pro dicto, vel promissione Dei, ut sensus sit, Non erit impossibile Deo facere quidquid promiserit, aut dixerit se facturum; item sumi posse absolute pro quacumque re, quæ est usitata phrasis Scripturæ: etiamsi referatur ad verbum vel conceptum mentis, non est limitandum ad intellectum humanum naturaliter concipientem et iudicantem, sed absolute sumendum de quocumque intellectu vere concipiente rem, prout ex se est possibilis, aut non repugnans.

*Satisfit primæ difficultati.*

15. Ex hac igitur explicatione facile expediuntur difficultates tactæ. Ad primam enim

respondetur, proprie loquendo, nihil esse quod Deus non possit facere; nam si quid dicitur non posse, illud est ex se impossibile, et ita non est aliquid contentum in latitudine entis, non modo actualis, verum nec possibilis. Unde Ambrosius, lib. 6, epist. 37: *Quid (inquit) impossibile Deo? Non quod virtuti arduum, sed quod naturæ ejus contrarium. Impossibile istud non infirmitatis est, sed virtutis et majestatis*. Et Anselm., in Prosolog., cap. 7, similiter ait, *hæc posse quæ repugnant, non esse potentiam, sed impotentiam*. Et Augustinus, id magis declarans, 26 contra Faust., c. 5, ait, Deum, qui est summa veritas, non posse facere ut quæ vera sunt, sint falsa; et 15 de Civit., cap. 15: *Magna (inquit) potentia est non posse mentiri*. Itaque quod Deus dicatur quædam, quæ ex se impossibilia sunt, non posse, non est contra omnipotentiam ejus, sicut quod Deus non sciat ea quæ falsa sunt, non est contra omniscientiam ejus; imo eo quod exactam scientiam omnium habet, non potest scire quæ falsa sunt.

*Possitne Deus simul facere omnia quæ potest.*

16. Ad secundum, fortasse aliquis admitteret Deum posse simul facere omnia possible, et negaret id esse contra infinitatem potentiæ, quia illa essent infinita. Sed hæc sententia falsa est. Primum, quia probabilis est fieri non posse actu infinitum; deinde, quia ad infinitatem potentiæ non solum spectat posse simul facere quancumque rem possibilem, sed etiam non posse exhaustiri (ut sic dicam), sed posse semper efficere, quantumvis multa vel magna prius effecerit. Imo est clara repugnancia quod potentia maneat integra, et ex se sit sufficiens sine dependentia ab alio, vel a materia ex qua efficiat, et quod jam nihil possit efficere. Ad argumentum ergo respondetur, Deum posse omne possibile, dupliciter posse intelligi: unomodo, divisim seu sigillatim signando quancumque rem, vel etiam finitam multitudinem possibilem, et sic est simpliciter verum absque ulla distinctione. Secundo, potest intelligi collective, et sic neque est necessarium, neque verum. Non quidem necessarium, quia ut vere dicatur Deus illa omnia posse, satis est ut quodlibet eorum comparatum ad divinam potentiam possit ex vi illius ita in re constitui, sicut dicitur esse possibile. Non vero necesse est ut possit quodcumque illorum facere simul cum omnibus aliis, quia in hoc

potest repugnancia involvi, quæ non involvitur in singulorum productione. Et ideo non solum id necessarium non est, sed nec etiam verum.

17. Quod si instes, quia tota collectio rerum possibilem vere concipitur ut possibilis; ergo illa conceptio seu objectum ejus est unum ex illis verbis, de quibus dictum est: *Non erit impossibile apud Deum omne verbum*. Respondetur eodem modo, illam collectionem esse possibilem secundum quamque rem in ea contentam, quod satis est ut Deus habeat absolutam potentiam in tota illam; non tamen esse illam collectionem ita possibilem, ut tota simul, seu quælibet res simul cum quibuscumque aliis possit fieri, nam in hoc potest specialis repugnancia involvi. Exemplum vulgare est in divisione continui; omnes enim divisiones ejus sunt possibilem Deo, vel etiam Angelo, si divisim sumantur; collective autem possibile non est omnes illas divisiones in re poni, nec successive, quia nunquam finientur; nec simul, quia implicat continuum esse actu divisum in omnem suam partem. Sicut etiam Deus habet potentiam, vel conservandi vel destruendi rem quam creavit, non tamen potest simul utrumque efficere. Illa ergo rerum omnium possibilem collectio, eo quod infinita sit in potentia, et quasi adæquatum objectum infinitæ potentiæ, non potest tota simul in actu poni.

*De potentia faciendi infinitum, vel in infinitum.*

18. In tertio argumento duo extrema vitanda sunt. Unum est eorum qui admittunt, ad omnipotentiam Dei pertinere, ut possit facere rem infinitam. Quod quidem si intelligatur de infinito in essentia simpliciter et absolute, est evidenter falsum; quia, ut supra ostendimus, de essentia infinitæ naturæ est ut sit independens, et dependentia est imperfectio repugnans infinitati simpliciter. Et ex hac ipsa omnipotentia, quam tractamus, potest sumi evidens argumentum: nam de ratione infinitatis simpliciter est omnipotentia; si ergo Deus faceret creaturam infinitam simpliciter, faceret creaturam omnipotentem: hoc autem multis modis repugnat. Primo, quia talis creatura potens esset producere seipsam, quia de ratione omnipotentis est, ut possit in omne factibile; illa autem factibilis esset, ut supponitur. Secundo, quia illa posset resistere Deo, quia esset æqualis virtutis cum ipso; unde si ipsa vellet per-

manere in esse, necessario permaneret, quidquid Deus vellet; nam de ratione omnipotentis est, ut quidquid vult, possit, ut ait Augustinus, in Enchir., capit. 96; si ergo creatura est omnipotens, et vult esse, assequitur quod vult. Unde, e contrario, fieret ut Deus non esset omnipotens, quia volens ut talis creatura non sit, ei resisti potest, ne id assequatur. Si autem non sit sermo de infinito in essentia, sed in intensione, aut magnitudine, vel multitudine, sic magis controversa res est, an tale infinitum possit fieri, necne; sed ad præsens nil refert, nam certum est absolute et formaliter non pertinere ad omnipotentiam Dei, ut possit facere tale infinitum, sed solum sub ea conditione, si illud ex se possibile est, seu non involvit repugnantiam. At probabilius creditur illam infinitatem repugnare enti in actu, ut notavit D. Thomas, 1 p., q. 7, art. 3 et 4, et Quodlib. 9, art. 1, præsertim ad ultimum. Sed hanc controversiam philosophis relinquimus.

19. Alterum extremum vitandum est quorundam Theologorum, qui dixerunt divinam potentiam non posse semper facere plures aut meliores species rerum, sed posse ab ipso Deo cognosci aliquam speciem creabilem adeo perfectam, ut non possit Deus perfectiorem efficere. Quod sensit Durand., in 1, d. 44, q. 2 et 3; et Aureol. in eadem fuit sententia, ut ibidem refert Capreolus. Nec videtur repugnare Scotus, in 3, dist. 13, q. 1. Quod solum fundatur in hoc, quod non potest dari progressus in infinitum in perfectionibus specificis. Quod argumentis valde infirmis suadent; quæ propterea omitto, nam tacta sufficienter sunt in tertio argumento, cui nunc respondemus. Contraria ergo sententia est longe verior, quam docuit D. Thomas, 1 p., q. 25, art. 6. Nam præcedens opinio multum derogat omnipotentiae Dei, quia signata aliqua substantia creata quantumvis perfecta, si Deus non possit facere meliorem, id non posset esse ex repugnantia rei; cum enim illa sit finita, et imperfecte participans esse divinum, nulla repugnantia involvitur ex parte rei in hoc quod sit alia substantia creabilis perfectior, et magis participans esse divinum; ergo, si illa fieri non potest, solum erit ex defectu divinæ potentiae. Et confirmo, nam si id esset verum, consequente ratione dici posset, Deum non posse creare alias species rerum, præter eas quas produxit, quod Durandus censet probabile; at vero omnes qui recte sentiunt, id erroris damnant in

Petro Abailardo, Wiclepho, et aliis hæreticis, quod dixerint Deum non posse alia facere, quam fecit. Verum est eos esse locutos tam de speciebus quam de individuis, et de omnibus omnino operibus; quod est multo magis injuriosum Deo, et evidenter falsum, nam homo potest facere multa, quæ non facit, etiam bona, et aliter quam facit; quidni Deus? Hæc enim potestas non repugnat immutabilitati ejus, ut supra ostendimus. Lege D. Thomam, 1 p., q. 2, art. 24; Hug. Victor., lib. 1 de Sacram., p. 2, c. ult.; August., 23 de Trinit., c. 19. Sed loquendo etiam de solis speciebus, est intolerabile, ne dicam erroneum, illud consequens. Quæ enim ratio afferri potest, cur Deus non possit efficere Angelum melioris naturæ quam sit Michael, vel Lucifer? cum in conceptu perfectioris Angeli nulla involvatur repugnantia, quæ aut destruat naturam supremi Angeli jam producti, aut destruat rationem entis in illa superiori natura, quæ excogitatur ut possibilis; nulla ergo ratio talis repugnantiae aut implicationis ex parte ipsius rei ostendi potest, unde necesse est ut talis impotentia Deo adscribatur. Confirmatur præterea ac declaratur, quia omnis substantia intellectualis est ad imaginem Dei, et nulla est perfecta imago ejus, sed infinite distat; ergo quacumque facta, quantumvis in se perfecta videatur, potest fieri alia Deo similior, et purius ac simplicius intelligens. Et idem argumentum fieri posset in speciebus aliorum graduum, quatenus participant esse divinum, et sunt vestigia ejus.

20. Accedit quod fundamentum illorum auctorum est valde infirmum; nulla enim repugnantia in eo involvitur, quod in speciebus possibilibus in infinitum procedatur. Constat enim in numerorum speciebus posse in infinitum procedi, sicut et in divisionibus continui. Item in magnitudine corporis possibilis; quis enim Catholicus audeat dicere, esse posse corpus finitum tantæ magnitudinis, ut Deus non possit facere majus? Nullum autem inconveniens majus sequitur ex progressu in infinitum in speciebus possibilibus, quam in his rebus. Quod enim inferunt, in ea, scilicet, multitudine specierum possibilium dandam esse unam speciem supremam omnium, quæ cæterarum omnium perfectiones eminenter contineat, et consequenter infinita simpliciter sit, hoc (inquam) multis modis deficit. Primo, quia non est necesse ut species superior cæteris, eminenter contineat inferiores; imo raro id accidit, nisi in causis

æquivocis respectu suorum effectuum. Secundo, quia necesse etiam non est ut species, quæ sub se continet infinitas, sit infinita simpliciter, sed satis est quod sit alterius ordinis et rationis, ut supra declaratum est tractando de causa formali. Tertio (et magis ad rem de qua agimus), quia illud consequens non solum non sequitur, verum etiam oppositum necessario sequitur ex processu in infinitum. Nam quoties proceditur in infinitum, non potest deveniri ad supremum, alias perveniretur ad terminum, quæ est implicatio in adjecto. In tota ergo collectione specierum possibilium, quam Deus habet præsentissimam, nullam cognoscit perfectiorem cæteris omnibus; neque id est inconveniens, quia nulla est; sicut etiam non cognoscit maximam partem continui, quia nulla est. Ille itaque processus specierum possibilium non habet terminum intrinsecum (ut ita dicam), sed extrinsecum, ipsum nimirum, Deum, qui cognoscit, seipsum aut aliquid sibi æquale non posse se creare, posse tamen quodlibet minus perfectum; quod non est aliquid determinatæ perfectionis, sed est collectio quædam infinita syncategorematicæ (ut aiunt), in qua non datur supremus terminus. Ex quo etiam fit, quod supra dicebamus, totam collectionem simul produci non posse, neque etiam successive exhauriri.

21. *Quædam notabilia circa præcedentia.*—Oportet tamen advertere primo, hæc omnia intelligenda esse de speciebus, non de gradibus seu ordinibus rerum, nam gradus sunt velut capita, aut classes quædam ad quas nos per intellectum reducimus omnium rerum species, secundum varias convenientias vel operationes; et ideo non est inconveniens hos gradus esse finitos. Et sic distinguimus quatuor gradus entium, existentium tantum seu inanimatorum, vegetabilium, sensibilibus et intellectualium; in quibus dari etiam potest supremus gradus possibilis, quia secundum genericam vel confusam rationem, non est inconveniens dari summam convenientiam, vel similitudinem ad Deum, quæ in aliquo ordine creaturarum esse potest, ut iterum dicemus infra, tractando de intelligentiis creatis. Sæcus vero est in speciebus ultimis, quia illæ habent determinatas et indivisibiles essentias; et ideo fieri non potest ut detur aliqua species creata habens summam perfectionem, quæ in substantia creata esse potest.

22. Secundo, est observandum, doctrinam

datam præcipue intelligi de speciebus substantiarum; inde vero fieri ut etiam verum habeat in accidentibus connaturalibus hujusmodi substantiis, quia sunt ipsis commensurata. Unde stando in sola ratione naturali, nihil addere oporteret, quia ratio naturalis non cognoscit alia accidentia, præter ea quæ substantiis sunt connaturalia, sub quibus omnia comprehendo, quæ per naturales causas fieri possunt. Theologia vero præter hæc agnoscit ordinem gratiæ sanctificantis, quæ pervenit usque ad visionem beatam; qui ordo est sine dubio supremus omnium possibilium inter perfectiones accidentales. Et in eo ordine fortasse dari potest aliqua species summe perfecta inter omnes species possibles accidentium, eo quod sit suprema quædam participatio divinæ naturæ, qua nulla potest intelligi essentialiter major, licet secundum intensionem possit ipsa recipere magis et minus. Rursus ultra hunc ordinem gratiæ accidentariæ agnoscunt Theologi alium superiorem, quem vocant gratiæ unionis, in quo datur quoddam opus, quo majus Deus efficere non potest; quia per illud non solum communicat Deus aliquid creatum, sed etiam seipsum substantiali modo. Quæ in Theologia explicanda sunt latius.

23. Hinc vero sumi potest quædam responsio ad inconveniens, quod in illo tertio argumento inferebatur, scilicet, nunquam posse Deum facere aliquid optimum; negatur enim sequela; potest enim facere Deus hominem, quod est optimum. Sed quia hæc responsio Theologica est, ideo respondetur, Deum semper facere optimum secundum essentiam, comparatione facta ad rem quam facit, et ad proprium ac perfectum exemplar ejus; secundum perfectionem vero accidentalem non semper facere optimum, sed prout illi placeat. Comparatione autem ad potentiam suam, nunquam facit optimum simpliciter, imo nec facere potest seclusa unione hypostatica; quod tantum abest, ut derogat omnipotentiae suæ, quod potius ex illa necessario sequitur, ut declaratum est. Et propter hoc etiam necessarium est, ut illa potentia divina sit optima in modo agendi, scilicet, per intellectum et liberam voluntatem, ut electione sua possit facere quod voluerit; alioqui nihil determinate posset operari, quod in superioribus etiam tactum est.