

Sed contra hanc doctrinam late in superiori opere ostendimus, ex alia doctrina Anselmi longe veriori, sensum compositum et divinum non recte illo modo applicari ad defendendam libertatem. Quia cum suppositio est antecedens usum libertatis, et est vera causa actus subsequentis, et talis ut, illa posita, infallibiliter atque adeo inevitabiliter sequatur actus, talis sensus compositus non salvat, sed evertit libertatem; cum usus liber, nec in ponenda tali suppositione, nec in emanatione actus a voluntate jam sic affecta cerni possit. Primum supponitur, cum dicitur talis suppositio antecedere usum liberi arbitrii; secundum vero dicitur, cum effectus infallibiliter sequi asseritur ex voluntate sic affecta; quia non potest illa infallibilitas fundari nisi in necessaria emanatione, saltem ex voluntate sic affecta; quod alii etiam fatentur, dum hanc vocant necessitatem ex suppositione. Quia hæc necessitas non est ex suppositione ipsius effectus, ut sit sola necessitas consequentiæ; sed dicitur esse ex suppositione causæ; et ideo non potest esse nisi necessitas emanationis effectus a causa; est ergo necessitas simpliciter. Et ideo merito D. Thomas, 1 part., quæst. 14, artic. 13, ad 3, dixit hæc futura, quæ cognoscuntur a Deo, non habere necessitatem, prout in propriis causis considerantur.

13. *Probatur iterum conclusio ratione a priori.* — Ultimo vero ostendo a priori, nihil esse unde possit talis connexio vel emanatio effectus a causa infallibiliter oriri; quod facile fiet discurrendo per causas, seu principia in ipso homine inhærentia, quæ possint voluntatem determinare; illa enim, ut supra dixi, solum possunt esse in intellectu vel voluntate. Rursus quæ sunt in intellectu, omnia reduci debent ad aliquod iudicium; nam quæ sunt per modum habitus tantum, ut sic non movent voluntatem, et simplices etiam apprehensiones vel nihil vel parum movent, ut ex primo, secundo constat; totum ergo revocatur ad iudicium. De quo Durandus sentit habere vim determinandi voluntatem in 2, distinct. 24, quæst. 1 et 3. Processit autem ex falso principio, quia contendit intellectum esse potentiam formaliter liberam. Alii vero Theologi, qui idem sentiunt, licet fateantur in iudicio non esse formalem libertatem, non consequenter loquuntur, et libertatem evertunt, ut in dict. disput. decima nona Metaph. latius tractavi. Et breviter ostenditur; nam interrogo an illud iudicium sit naturale

vel liberum. Si naturale, et illo posito voluntas sit determinata ad unum, naturaliter et necessario est determinata; et ita hic effectus sequitur ex necessaria connexionе causarum naturaliter agentium; ergo non erit contingens neque liber. Si vero iudicium est liberum, aut imperative ab alio actu voluntatis, ita in illo priori actu erit contingentia, et fiet idem argumentum; aut iudicium illud est liberum per se et formaliter seu elective, et hoc supponit falsum principium, scilicet intellectum esse potentiam formaliter liberam, et præterea tota contingentia erit in illo iudicio. De quo ulterius inquirendum erit in qua causa cognoscatur, et redit etiam idem argumentum. Denique ratio a priori est, quia intellectus seu iudicium ejus non movet voluntatem nisi ex parte objecti; objectum autem non infert necessitatem voluntati quoad exercitium (de hac enim loquimur) extra visionem beatam.

14. *Excluduntur illa quæ dici possent voluntatem determinare.* — Deinde in voluntate inquiri quid sit illud quod determinat illam; quia non potest esse actus ab illa elicited, ut ex dictis in secunda suppositione manifeste constat. Nam, si actus ille sit liber, ad illum requireretur alia determinatio; vel si in illo sistitur, jam non cognoscitur in causa, sed in se. Si vero est necessarius, jam determinatio quæ ex illo sequitur erit naturalis et necessaria. Neque etiam potest esse solus habitus, quia, ut dixi, omnis habitus subditur usui libero voluntatis, si alias non determinetur ab objecto. Respondebis esse motionem divinam inhærentem voluntati. Sed hoc etiam facile excludi potest ex hactenus dictis; nam vel illa motio intelligitur esse ipsemet actus liber voluntatis creatæ, prout est a Deo, vel aliquid distinctum ab actu, prævium ad illum, datumque voluntati ut determinate efficiat illum. Si primum dicatur, non est ad rem præsentem; nam cognoscere actum in tali motione, non est cognoscere effectum in causa, sed in se, quia illa motio est ipsemet actus, seu actio contingens et libera. Nisi forte dicatur Deum, cognoscendo illam motionem ut est ab ipso, per illam cognoscere respectum ad voluntatem creatam. Quod tamen dici non potest de illa motione, ut est aliquid receptum in creatura. Nam, ut alias ostendi, est una indivisibiliter a Deo et creatura, quam Deus simplici et perfecto actu intuetur prout in se est. Unde non prius, etiam secundum rationem, videt illam ut a se, quam ut a creatura, vel e

converso; non ergo cognoscit unum respectum in alio, sed videt simul simplicem illam actionem cum utroque respectu. An vero in voluntate sua, quatenus est causa illius actionis, possit Deus præcognoscere determinationem, seu concomitantiam causæ secundæ, alia quæstio est postea tractanda. Si autem illa motio dicitur esse prævia, jam in superiori opere late probatum est talem motionem non esse necessariam ad causalitatem causæ primæ cum causa secunda; neque etiam spectare ad auxilia gratiæ, quæ nobis dari fides docet; ideoque et necessariam non esse, et sine causa fingi, et præterea repugnare libertati; talis ergo motio nihil ad futurorum contingentium cognitionem confert.

15. *Malos actus non cognosci in carentia divinæ motionis ad bonum.* — Atque hinc etiam facile impugnatur sententia eorum, qui dicebant in malis actibus futura contingentia cognosci in carentia divinæ motionis ad bonum; nam sermo esse potest vel de futuris peccatis, quæ consistunt in sola carentia actus, vel quæ consistunt in actu positivo. Prima carentia vel non potest cognosci illo modo, vel, si cognoscatur, non poterit esse culpabilis et libera; quia aut motio illa Dei, in cujus negatione cognosci dicitur, est simpliciter necessaria ad agendum, vel non: si non est necessaria, ergo sine illa poterit esse actus; ergo in negatione illius non poterit cognosci negatio actus ut infallibiliter futura. Si autem motio est necessaria, ergo impossibile est sine illa fieri actum; ergo non potest ad culpam tribui quod sine illa non fiat. Neque effectus ille privativus est contingens respectu talis causæ privativæ, sed simpliciter necessarius. Dicitur fortasse esse culpabilem homini talem carentiam actus, quia per illum stat quominus habeat illam motionem Dei. Sed hoc non dicitur consequenter, quia respectu illius motionis homo tantum passive se habet, quia, ut supponitur, illa motio non est ipsamet operatio hominis, sed aliquid prævium illi datum, ut ita determinate operetur. Neque fingi potest quid acturus sit homo ut recipiat hanc motionem; oportebit enim illud esse aliquid liberum, et ad illud indigebit alia motione. Unde sistendum erit, vel in motione quæ sit a solo Deo, et non sit in potestate hominis; vel in aliquo actu bono libero, ad quem non sit necessaria talis motio, quod intendimus. De quo discursu latissime diximus in libris de Auxiliis. Et fere idem fieri potest de alio peccandi genere per efficientiam actus mali, quia

vel ad actum malum est necessaria eadem præmotio divina quæ ad actum bonum; et sic ad cognoscendum illum non sufficiet cognoscere carentiam motionis ad bonum, sed oportebit cognoscere positive motionem ad malum; nam fieri posset ut neutra daretur. Vel non est necessaria talis motio Dei determinans ad malum, et tunc ex sola carentia motionis ad actum bonum non potest cognosci actus malus; quia adhuc voluntas manet indifferens ad agendum vel non agendum; et non supponitur determinata per aliquam motionem Dei: ergo nullo ex his modis potest cognosci actus malus, vel bonus ordinis naturæ in sua causa.

*Satisfit fundamentis aliarum opinionum.*

16. Superest ut fundamenta aliarum opinionum dissolvamus. Ad primum, respondetur illas locutiones, *Si in Tyro et Sidone, etc.*, et similes, non fundari in cognitione futurorum effectuum contingentium in causis suis, sed in præscientia conditionata futurorum contingentium, de qua an et quomodo sit, infra est disputandum ex professo. Ad secundum argumentum, illud recte procedit de futuris contingentibus, quæ pendent a solis causis naturalibus, quæ ab extrinseco determinari vel impediri possunt; ad causam vero liberam non recte accommodatur, nam, positus omnibus quæ illam possunt removeve vel inclinare, ipsa per se potest vel determinare vel cohibere actum cum auxilio Dei accommodato. Et ideo, sicut hac ratione non potest in ipsa voluntate nude sumpta cognosci effectus, ita neque in illa adjunctis aliis requisitis, cum adhuc intrinsecam indifferentiam retineat. Ad tertium, respondetur Deum superare Angelos in perfectione cognitionis, quia potest melius comprehendere omnia, quæ vel ex parte creaturarum, vel ex parte ipsius Dei possunt inclinare voluntatem; tamen ex parte objecti non posse aliter effectum in causa cognosci, quam in ea contineatur, et ideo, quamdiu ipsa indifferens et indeterminata manet, non posse effectum in ea omnino infallibiliter cognosci. Ad fundamentum secundæ opinionis, quod attinet ad auxilium efficax, supposita doctrina præcedentis operis, respondeo breviter efficaciam hujus auxilii non consistere in hoc quod physice et vi sua determinet voluntatem, sed in hoc quod ex præscientia et liberalitate Dei datur eo modo et ea opportunitate et tem-

pore, quo Deus scit habiturum effectum; et ideo tale auxilium non potest esse prima ratio cognoscendi in illo effectum futurum, nam potius supponitur præscientia, saltem conditionata, quod, si tale auxilium detur, habiturum est effectum. Ad aliam partem de actibus bonis, respondetur, quoad physicum concursus primæ causæ, non aliter concurrere Deum ad actus bonos naturales quam ad actus malos, quoad entitates eorum; nihilominus tamen dici et esse auctorem honorum, et non malorum, quia illi sunt per se intenti ab ipso, et non isti; illi sunt voliti, isti tantum permisi; illos præcipit et consulit Deus, hos vero minime, sed potius prohibet, ut late in 2 libro superioris operis dictum est. Hæc autem omnia nihil referunt ut actus boni possint in causa proxima cognosci, potius quam mali.

## CAPUT IV.

## RATIONEM COGNOSCENDI FUTURA CONTINGENTIA EX DIVINIS IDEIS NON SATIS REDDI.

1. Dicendum sequitur de causa prima, seu Deo ipso, an in se ut in causa sufficienter cognoscat hæc futura. Duplex autem ratio causæ potest in præsentem considerari, scilicet exemplaris et efficientis; nam causa finalis specialem hic difficultatem non habet. Ad causam vero exemplarem pertinent ideæ, ad efficientem scientia et voluntas, et ideo de his tribus dicemus. Nam de potentia, cum a scientia et potentia executiva determinetur, clarum est per sese non posse esse rationem sufficientem hujus scientiæ, quia nihil operari valet, nisi per scientiam et voluntatem determinetur.

2. *Deum futura cognoscere in suis ideis, sentiunt aliqui.*—De ideis ergo fuit aliquorum Theologorum opinio, cognoscere Deum omnia futura contingentia in suis ideis, tanquam in proximo objecto determinante divinam scientiam ad iudicium de hujusmodi futuris. Insinuat Alexander Alensis, 1 part., quæst. 23, memb. 3, artic. 4, et memb. 4, artic. 3. Et communiter tribuitur Bonaventuræ, in 1, distinct. 39, artic. 2, quæst. 3. Tamen hi auctores nihil aliud dicunt, quam Deum cognoscere hæc futura per suas ideas; quod vero ideæ concurrant per modum objecti, non declarant. Pro eadem sententia citat Henric. Corduba, lib. 1, quæst. 55, dub. 8, sed non designat locum; tribuit etiam D. Thomæ, sed

immerito, ut ostendam. Cajetanus vero, 1 p., quæst. 14, artic. 13, videtur aperte docere hanc sententiam. Dicit enim ideas esse immediatum objectum in quo Deus intuetur hæc futura. Et ita exponit D. Thomas cum dicit, *Deum non solum cognoscere futura in rationibus rerum quas in se habet (ut quidam dicunt), sed etiam quia ejus intuitus æternus fertur ad res ipsas.* Intelligit enim Cajetanus D. Thomam utramque rationem assignare ut per se sufficientem.

3. *Quo fundamento id asserant.*—Fundamentum esse potest, quia Deus cognoscit res alias in suis ideis tanquam in objecto proximo; ergo et hæc futura, quia est eadem omnium ratio. Item, quia idea, ut objectum, adæquatur divinæ essentiæ ut rationi intelligendi; sed divina essentia est ratio cognoscendi hæc futura per modum principii; ergo idea est ratio cognoscendi illa per modum objecti proximi. Tandem, quidquid Deus extra se cognoscit, immediate cognoscit in se ipso tanquam in objecto proximo; ergo et hæc futura; sed Deus non est objectum proximum talis cognitionis nisi ratione idearum; ergo.

4. *Quid sit idea, et an habeat rationem objecti representantis creaturas.*—Ad perfectam declarationem hujus quæstionis, oportet multa de ideis præmittere; tamen, quia non est præsentis instituti, suppono breviter ideam divinam non esse aliquid extra Deum, sed in Deo ipso, et proprie esse in actu intelligendi Dei; et hoc modo esse in essentia, quatenus actus ipse sciendi est ipsa essentia Dei; proprie tamen ideam ut sic non habere rationem objecti, in quo, tanquam in imagine objectiva representante, cognoscitur creatura; quia revera non est in essentia divina talis modus representationis, ut intelligi potest ex his quæ de ideis et causa exemplari dixi, disput. 25 Metaph., sect. 1, et in 1 part. latius traditur. Unde respectu cognitionis directæ ipsius creaturæ, nullo modo se habet idea ut objectum, sed ut formalis cognitio creaturæ. Quatenus vero potest in Deo intelligi quædam reflexio supra suam scientiam, scit enim se cognoscere creaturas et habere ideas illarum, ut sic habet idea rationem objecti.

5. *Assertio prima.*—Ex his ergo dicendum est primo, Deum, per ideas suas et rationes rerum quas habet, cognoscere futura contingentia. Probatur, quia cognoscit Deus hæc futura per scientiam quam in se habet; sed in

ea scientia continentur rationes et ideæ rerum; imo, idea nihil aliud est quam ipsemet actus sciendi, ut representans rem existentem. Et ita in hoc nulla potest esse controversia, quantum ad rem spectat. Solum quoad nomen, est advertendum ideam proprie denotare habitudinem causæ, et sub hac consideratione, futura ut futura non cognosci per ideas, ut ideæ sunt; nam, ut infra dicam, scientia futurorum ut sic non est causa futuritionis eorum. Dicunt ergo hæc futura sciri per ideas, quatenus eadem scientia, in qua sunt exemplaria rerum quas Deus producit, quæ representant easdem res secundum se, et ut possibles, eadem (inquam) representat illas etiam ut futuras, statim ac futuræ sunt, sine ulla additione reali quæ illi scientiæ fiat, ut alias late diximus, disput. 30 Metaph. Ex hoc etiam intelligitur conclusionem positam in rigore procedere in his futuris, quorum Deus est auctor: illa enim sola in Deo habent propriam ideam, ut excludantur futura peccata, quatenus mala sunt: nam, sicut illorum Deus non est causa, ita nec proprie dicitur habere illorum ideam quantum ad habitudinem causæ; sed dicitur hæc cognoscere per ideam honorum, ut latius 1 part., quæst. 15.

6. *Argumenta Scoti contra assertioem positam.*—*Solvuntur.*—Contra hanc conclusionem induci possunt argumenta Scoti, in 1, distinct. trigesima nona, quæst. prima, quæ refert Cajetanus, 1 part., quæst. 14, artic. 12. Et summa eorum est, quia ideæ representant naturaliter ante omnem determinationem liberam voluntatis Dei; ideoque tantum possunt simplices et necessarias complexiones representare. Alia etiam addit Gregorius, 1, distinct. trigesima octava, quæst. secunda, artic. secundo, contendens, contra Aureolum, non posse dari ideas complexionum contingentium, sed tantum rerum incomplexarum et simplicium. Nam, ut Aristotelis dicit, 1 de Interpretatione, cap. secundo, complexio nihil significat præter extrema. Sed in solvendis his argumentis immorari non oportet, quia fortasse habent aliquam vim contra representationem formalem objectivam, ut statim dicam. At vero contra intentionalem representationem, quæ fit per ipsummet actum et iudicium intellectus, nullam habere possunt. Nam per se evidens est iudicium de complexione aliquid amplius intellectualiter representare, quam solum iudicium vel apprehensio simplicium extremorum representat; scilicet, unionem eorum inter se, vel

simpliciter, vel in ordine ad actualem existentiam, ut in præsentem. Neque hoc Aristoteles unquam negavit, sed solum eam complexionem seu unionem non posse intelligi sine extremis. Deus autem, quamvis complexe non cognoscat, tamen perfectissime iudicat, et representat sibi quæ nos complexe significamus et intelligimus.

7. *Assertio secunda.*—Dico ergo secundo: idea non est ratio objectiva determinans divinam scientiam ad cognoscendum futurum contingens, seu determinans illam ad certum iudicium de illo ferendum, neque ex solis ideis potest ratio hujus determinationis reddi. Hoc præcipue intendunt Gregorius, Ocham et Gabriel in 1, distinct. 38, et Scot., distinct. 39. Et existimo esse mentem D. Thomæ, 1 part., quæst. 14, artic. 13, cum dicit Deum cognoscere futura, non solum quia in se habet rationes rerum, sed etiam propter præsentiam æternitatis, id est, solas rationes rerum per se ad hoc non sufficere sine præsentia æternitatis. Qui sensus colligitur ex D. Thoma, aliis locis, 1 part., quæst. 58, artic. 3 et 4, et 2. 2, quæst. 171, artic. 6, ad 2, et quæst. 2 de Veritate, artic. 12, et in 1, distinct. 38, q. 1, artic. 3, ad 5; ubique enim requiritur hanc præsentiam æternitatis tanquam omnino necessariam ad futurorum cognitionem. Si autem præter illam esset alia ratio per se sufficiens, non esset illa simpliciter necessaria, neque ex negatione illius recte colligeret D. Thomas negationem scientiæ horum futurorum in Angelis, et in omnibus his quorum cognitio non mensuratur æternitate; nam dici posset eos, per ideas aliquas vel species intelligibiles, ea cognoscere. Atque ita videntur intellexisse hanc doctrinam D. Thomæ Capreolus, in 1, distinct. 36, quæst. 1, artic. 2, distinct. 38, quæst. 1, artic. 3, ad 5 contra 2 conclus., et Ferrariensis, 1 contra Gentes, cap. 66 et 67. Quod etiam confirmatur ex alio membro. Nam, licet D. Thomas dicat: *Non solum per rationes rerum, sed etiam per præsentiam*, tamen inde colligi non potest solam præsentiam sufficere sine rationibus rerum suo modo vel suo ordine concurrentium, quia præsentia requiritur (ut ita dicam) ex parte objecti; tamen ex parte scientis requiritur actus in quo sit formalis seu intentionalis representatio talis objecti; et ille actus, ut sic representans, dicitur ratio objecti; ergo similiter cum dicitur *per rationes rerum*, sensus est illas quidem requiri ex parte cognoscentis; tamen etiam requiri deter-