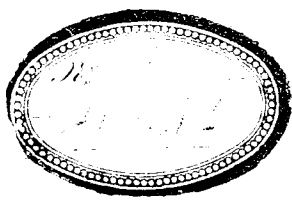
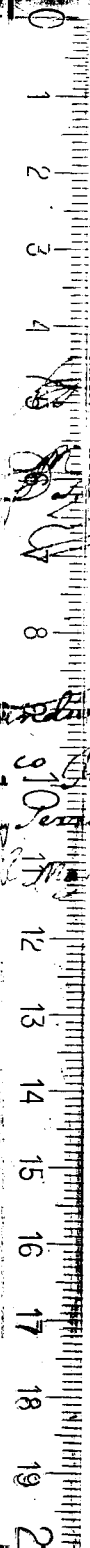


A  
23  
163

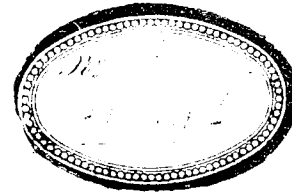


*[Handwritten signatures and scribbles]*

La unida an  
Oficio Joseph  
Garcia y Ferrero.  
Colegio de San Juan de N. Carolina de Granada



A  
23  
163



*[Handwritten signature]*  
*[Handwritten signature]*  
*[Handwritten signature]*  
*[Handwritten signature]*

La vendio a  
Don Joseph  
Garcia y Serrano.  
Colegio del Mayor de N. Carolina de Granada

R. P. DOCTORIS  
**AVGVSTINI**

DE HERRERA,

R. 2420

SANCTI STEPHANI-GORMATIENSIS!

SOCIETATIS IESV.

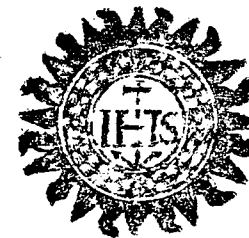
IN VNIVERSITATE COMPLVTENSI PRI-  
marij Theologiae Professoris.

TRACTATVS

*DE VOLVNTATE DEI!*

IN PRIMAM PARTEM SANCTI THOMÆ  
quaest. 19. 20. & 21.

Anno



1673!

CVM PRIVILEGIO

Compluti. Apud Franciscum Garcia Fernandez, Typo-  
graphum Vniuersitatis.



## Aprobacion de los Superiores.

**C**onlicencia de los Superiores de la Religion, del Ordinarij, y del Supremo Consejo de Castilla, y aprobaciones del Doctor D. Francisco Campuzano, Catedratico de Visperas de la Vniuersidad de Alcalá y del Reuerendísimo P. Fr. Francisco de los Arcos, de la Sagrada Religion de la Santísima Trinidad Redencion de Cautiuos. Provincial q̄ ha sido, y oy Predicador de su Magestad, y de la junta de Calificadores de la suprema, y general Inquisicion.

## Suma del Priuilegio.

**T**iene priuilegio el P. Doctor Agustin de Herrera de la Compania de Iesus por tiempo de diez años para imprimir vn libro intitulado *Tractatus de Voluntate Dei*, como mas largamente consta del testimonio.

## Suma dela Tassa.

**T**asaron los Señores del Consejo este libro intitulado *Tractatus de Voluntate Dei*, a seis maravedis cada pliego como consta del testimonio, que dio el Secretario Gabriel de Arellano en Madrid a 17. de Agosto de 1673.

## Errata sic corrige.

**P**ag. 7. linea 22. *verumque* lege *utrumque*. Pag. 72. *semol* lege *semel*. Pag. 81. *arrigisset* lege *attigisset*. Pag. 85. *antece* delante lege *antecedente*. Pag. 112. *puta* lege *pura*. Page 148. *vetum* lege *verum*. Pap. 173. *supra* lege *supra*. Pap. 181. *pœnitus*, lege *penitens*. Pag. 241. *mouere* lege *moueret*. Pag. 273. *opprime* lege *optime*. Pag. 301. *sircere* lege *sincere*. Pag. 305. *more* lege *more* *ibidem* *rationem* *formalis* lege *ratio* *formalis*.

Doctor D. Franciscus Ignatius de Porres  
Corrector Vniuersitatis.

# INDEX

## QVAESTIONVM, & SECTI tionum,

### QVÆST. I.

*De existentia Diuinae Voluntatis, de eiusque cum existentia  
Diuina identitate, & distinctione.*

- S**ECT. I. Statuitur voluntas diuina, & ratio D. Thomæ ad eam  
probandam expenditur. Pag. 1.  
SECT. II. Vtrum ex intellectu volituum legitime inferatur.  
Pag. 6.  
SECT. III. De appetitu innato Dei. Pag. 21.

### QVÆST. II.

*Qua ratione Diuina voluntas cum essentia diuina identificetur?*

- SECT. I. Pro decisione questionis nonnulla pramittuntur.  
Pag. 27.  
SECT. II. Essentia diuina est virtualiter indistincta à voluntate diuina in actu primo. Pag. 31.  
SECT. III. Vtrum essentia diuina distinguatur virtualiter à voluntate in actu secundo, vbi expresso examinatur, an intellectus diuina necessaria, & necessaria volitio inter se virtualiter distinguantur? Pag. 37.  
SECT. IV. Volitio diuina necessaria non distinguitur virtualiter ab intellectu diuina necessaria. Et prius nonnullæ probationes, vt inefficaces rejiciuntur. Pag. 40.  
SECT. V. proponitur primum aduersariorum argumentum. P. 45.  
SECT. VI. Secundum argumentum proponitur. Pag. 50.  
SECT. VII. Refellitur sententia P. Quirós. Pag. 53.  
SECT. VIII. Refellitur alia solutio. Pag. 56.  
SECT. IX. Verior solutio. Pag. 60.

### QVÆST.

### QVÆST. III.

*Vtrum intellectus diuinus habeat rationem principij virtualis vel  
rationem potentie?*

- SECT. I. Vtrum intellectus diuinus sit principium virtuale volitionis? 63.  
SECT. II. Vtrum Deus habeat veram potentiam respectu volitionis? Pag. 65.

### QVÆST. IV.

*De obiecto materiali in creatura diuina voluntatis.*

- SECT. I. Deus se ipsum integre, & completè amat. P. 63.  
SECT. II. Vtrum Deus sit necessitatus ad se amandum? Pag. 79.  
SECT. III. Vtrum Deus sit necessitatus omnino determinate ad se amandum? Pag. 77.  
SECT. IV. Nonnullæ questionæ expediuntur. Pag. 81.

### QVÆST. V.

*De obiecto materiali creatura diuina voluntatis.*

- SECT. I. Deus amat creaturas. Pag. 83.  
SECT. II. Vtrum creatura pure possibilis sit obiectum diuinae voluntatis? Pag. 85.  
SECT. III. Soluuntur obiectiones. Pag. 89.  
SECT. IV. Vtrum Deus aliqua ratione possit amare peccatum? P. 99.  
SECT. V. Vtrum, & qua ratione possit vnum peccatum esse pena alterius? Pag. 103.  
SECT. VI. An aliqua ratione Deus possit velle peccatum? P. 114.  
SECT. VII. Vtrum Deus possit habere aliquam complacentiam in peccato iam commisso, vel aliquo affectu illud prosequi? P. 127.  
SECT. VIII. An saltem possit Deus amare peccatum, vt possibile? Pag. 227.

### QVÆST. VI.

*De obiecto formali in creatura diuina voluntatis.*

- SECT. I. Ratio obiecti formalis voluntatis explicatur. Pag. 132.  
SECT. II. Nostra sententia per varias conclusiones exponitur. P. 135.  
SECT. III. Soluuntur obiectiones. Pag. 135.

### QVÆST. VII.

*De obiecto formali creatura diuina voluntatis.*

- SECT. I. Status questionis proponitur. P. 137.  
SECT. II. Nostra sententia. Pag. 144.  
SECT. III. Soluuntur obiectiones. Pag. 146.  
SECT. IV. Vtrum Deus possit se amare propter creaturam? P. 153.

### QVÆST.

**QVÆST. VIII.***De laudabilitate morali diuinarum electionum.*

- SECT. I.** Quæ libertas ad laudabilitatem moralem requiratur? Pag. 169.
- SECT. II.** Nô sufficit libertas inter extrema omnino equalia. 171
- SECT. III.** Aliæ probationes nostræ conclusionis. Pag. 179
- SECT. IV.** Soluuntur obiectiones. Pag. 185.
- SECT. V.** Vtrum ad laudabilitatem sufficiat inæqualitas extrinseca sua in electionibus? Pag. 188.
- SECT. VI.** Non stat meritum, nisi detur potestas carenti laudabilitate morali. Pag. 192.
- SECT. VII.** Argumenta, quæ contra hanc peculiarem conclusionem militant, soluuntur. Pag. 195.
- SECT. VIII.** Qua ratione diuine electionibus laudabilitas conueniat. Pag. 202.
- SECT. IX.** Alia laudabilitas moralis altioris ordinis competens Deo explicatur. Pag. 206.

**QVÆST. IX.***Vtrum Deus sit aliqua ratione necessitatus ad se amandum, & priusquam sit metaphysice necessitatus?*

- SECT. I.** Aliqua notantur. Pag. 210.
- SECT. II.** Deus non est metaphysice necessitatus ad decernendam siue determinate, siue vage aliquam creaturam. Pag. 213.
- SECT. III.** Qua ratione sit Deus necessitatus in ordine ad aliud ad optimum? Pag. 219.

**QVÆST. X.***De necessitate morali in genere.*

- SECT. I.** Explicatur & statuitur necessitas moralis. Pag. 224.
- SECT. II.** Vnde proueniat necessitas moralis explicatur. P. 228.
- SECT. III.** Soluuntur argumenta, quæ sunt contra hoc genus necessitatis moralis. Pag. 231.
- SECT. IV.** Argumenta secundi generis dissoluuntur. Pag. 237.
- SECT. V.** Duplicis dubij resolutione perficitur explicatio necessitatis moralis. Pag. 243.

**QVÆST. XI.***Vtrum Deus sit aliqua ratione necessitatus ad decernendas creaturas?*

- SECT. I.** Nonnullis præmissis traduntur duæ conclusiones. P. 251.
- SECT. II.** Deo conuenit necessitas moralis ex suppositione aliquæ contingentis creaturæ. Pag. 256.
- SECT. III.** Soluuntur obiectiones. Pag. 268.

**QVÆST.****QVÆST. XII.***De desiderio gaudio, & amore stricto.*

- SECT. I.** Desiderium, & gaudium explicantur. *Ibidem*
- SECT. II.** Explicatur natura amoris stricti prout distincta a gaudio. Pag. 276.
- SECT. III.** Nostra sententia. Pag. 278.
- SECT. IV.** Datur in Deo amor strictus respectu suæ bonitatis necessitæ cellariæ. Pag. 284.

**QVÆST. XIII.***De natura aliorum affectionum diuinorum.*

- SECT. I.** Quæ ratione decretum efficax, & in efficax distinguantur? Pag. 288.
- SECT. II.** Aliter diuiditur decretum efficax. Pag. 293.
- SECT. III.** Aliæ diuisiones diuinorum affectionum. Pag. 293.

**QVÆST. XIV.***De proprietatibus diuinae voluntatis, & prius de libertate.*

- SECT. I.** Nonnulla stabiliuntur circa actuum diuinorum libertatem. Pag. 304.
- SECT. II.** An Deus possit habere puram omissionem? Pag. 308.
- SECT. III.** Refellitur P. Ripalda.
- SECT. IV.** Specialis repugnantia in pura omissione Dei examinatur. Pag. 317.
- SECT. V.** Soluuntur obiectiones. Pag. 322.
- SECT. VI.** Alia argumenta dissoluuntur. Pag. 329.

**QVÆST. XV.***Qua ratione decretum diuinum liberum constituitur?*

- SECT. I.** Nonnulla supponuntur, diuersaque referuntur sententia. Pag. 338.
- SECT. II.** Refellitur sententia complens denominationem voluntatis contingenter per aliquid extrinsecum. Pag. 342.
- SECT. III.** Singularis explicatio P. Ribadea, explicatur. P. 348.
- SECT. IV.** Actus liber Dei non consistit in aliquo realiter identificato cum Deo, realiterque desectibili perverum, & realiter desectum. Pag. 357.
- SECT. V.** Explicatur sententia, quæ in hac quæst. non omnino displicet. Pag. 359.
- SECT. VI.** Obiecta. Soluuntur. Pag. 366.
- SECT. VII.** Vtrum actus diuini contingentes dicantur formaliter perfectionem? Pag. 368.

**QVÆST.**

## QVÆST. XVI.

*Utrum causa prima ex necessitate operaretur, nostra voluntas posset libere operari?*

SECT. I. Nonnulla præmittuntur.

Pag. 375.

SECT. II. Nostra sententia.

Pag. 376.

SECT. III. Soluuntur obiectiones.

Pag. 379.

## QVÆST. XVII.

*De alijs proprietatibus diuinæ voluntatis.*

SECT. I. De immutabilitate diuinæ voluntatis.

Pag. 391.

SECT. II. De ordine diuinarum volitionum.

Ibidem.

## QVÆST. XVIII.

*An ex decreto, quod Deus modo habet circa aliquod obiectum, recte inferatur decretum, quod Deus haberet circa idem obiectum in similibus circumstantiis?*

SECT. I. Status quæst. & authorum sententiæ.

Pag. 400.

SECT. II. Eligitur secunda sententia, & probatur.

Pag. 401.

SECT. III. Rationes aduersariorum proponuntur, & dissoluntur.

Pag. 416.

# TRACTATUS DE VOLVNTATE DEI.

DE VOLVNTATE DIVINA AGVNT MAgister in 1. a dist. 45. vsque ad 48. vbi eius Interpretes: inter quos D. Thomas: qui iterum de hac re agit. 1. p. quæst. 19. ad 21. Ad quem locum omnes eius Interpretes, quos passim apud quemque citatos reperies.

## QVÆST. I.

*De existentia Diuinæ Voluntatis, de eiusque cum existentia Diuina identitate, & distinctione.*

**C**VM EVIDENS SIT DEVM VOLVNTATE gaudere, breuiter, hac statuta veritate, secundam quæstionis partem magis ex professo examinabimus.

## SECTIO I.

*Statuitur Voluntas Diuina, & ratio D. Thomæ ad eam probandam expenditur.*

**V**oluntas hic accipitur præcisse pro facultate, seu capacitate volendi actualiter: non pro ut facultas, & capacitas, dicunt veram, & realem potentiam distinctam ab actuali volitione.

ne, siue à principio volente, sed precise quatenus *facultas dicitur* non repugnantiam volendi actualiter. Qua propter, si semel adstruatur in Deo actualiter *velle*, aut amare obiecta, rectè deducitur in Deo voluntas: hoc est facultas volendi huiuscemodi obiecta.

2 Præterea supponenda est definitio voluntatis, prout ab appetitu sensitivo distinguitur. Est ergo voluntas secundum Aristotelem lib. 1. Reth. cap. 10. *Appetitus boni cum ratione id est appetitus rationalis, siue prosequutus obiecti, ut propositi per rationem.* Ex quibus inferitur voluntatem, rigorose loquendo, esse facultatem prosequendi obiectum ut per rationem propositum: volitionem autem, ipsam prosequutionem obiecti, ut per rationem (hoc est per intellectum) propositi. Quo sufficienter distinguitur voluntas ab appetitu sensitivo: qui non prosequitur obiectum, ut per rationem propositum; sed ut propositum per sensus. Sumitur hęc prosequutio non prout à fuga distinguitur; sed prout ad omnem tendentiam voluntatis extenditur, siue sit amor, qui volitio nuncupatur, siue fuga, quæ dicitur nolitio.

3 Diuinæ voluntatis existentia nihil clarius: eo enim vique omnibus nota est, ut nemo eam hucusque negauerit nisi Atheus: nec vsquam, aut ex hæreticorum, aut ex Philosophorum colluvie eam expressè inficiatus quisquam fuit, licet enim Albertus in commentarijs in librum de causis apud Carthuf. 1. dist. 45. quæst. 1. colum. 3. tribuat Arist. Auicæ. Auerroï Porphyrio, & Theophrastro errorem negantem Deo voluntatem, nihilominus hi Authores in re non voluntatem, sed anxietatem, aliasque imperfectiones Diuinæ voluntati negauerunt, ut ipse Albertus postea fateretur.

4 Dari in Deo voluntatem ex tota fere Scriptura constat: siquidem vix in ea pagina vlla est, in qua Deo non tribuatur; aut voluntas in genere, aut aliqua species affectus: cuius nulla melior est probatio, quam Sacrorum bibliorum lectio. Nec huic veritati obstat Deo sæpè in scriptura tribui pœnitentiam, & alios affectus, qui metaphorice duntaxat Deo competere possunt. Hoc, inquam, non obstat; quo minus voluntas proprie in Deo reperitur: siquidem ex ipsis scripturæ locis constat diuersimode hos affectus Deo competere: præsertim cum pœnitentia, & alij huius generis affectus Dei maiestatem dedeant, voluntas vero adeo diuinæ excellentiæ propria sit, ut, illa non intellecta, Diuina attributa nequaquam percipiantur. Vtrum vero, seu qua ratione hæc veritas, utpote in scriptura contenta, possit fidei credi, cum sit veritas, & lumine naturæ nota, & ad assensum fidei necessario præsup-

ponenda videatur: difficultas est ad tractatum de fide Ipe & ans: ideoque ab illius examina modo abstinendum iudicauit.

5 Patet hæc veritas lumine naturæ: siquidem ipso dumtaxat prælucente constat Deum existere, supremum rerum artificem, prudentissimum, & sapientissimum coeli, & terræ moderatorem, libertate gaudentem, alijsque attributis, & perfectionibus præditum. Quæ omnia perfecte & iustissime in Deo voluntate cõuincunt.

6 Constat etiam ex communi omnium gentium consensu, quæ, quâcumvis stolidæ, & barbaræ, sua numina sacrificijs, & orationibus propitiare optant, & curant: omnes ergo voluntatem in Deo orationibus, & sacrificijs propitiabilem agnoscunt.

7 Aliter D. Th. hic quæst. 19. art. 1. probat in Deo esse voluntatem, quia est intellectus: quod quidem iam in antecedentibus probauerat. Quod autem ex intellectu inferatur voluntas, siue volitio, ex intellectu, ita probat. *Sicut enim res naturalis habet esse in actu per suam formam, ita intellectus intelligens actu per suam formam intelligibilem. Qualibet autem res ad suam formam naturalem hanc habet habitudinem, ut quando non habet ipsam, tendat in eam, & quando habet ipsam, quiescat in ea: & idem est de qualibet perfectione naturali quod est bonum natura. Vnde, & natura intellectualis ad bonum apprehensum per firmam intelligibilem similem habitudinem habet, ut scilicet, quando habet ipsum, quiescat in illo; cum vero non habet, querat ipsum: & utrumque pertinet ad voluntatem. Vnde in quolibet habente intellectum est voluntas, sicut in quolibet habente sensum est appetitus animalis.*

8 Hæc verba D. Th. aliter, & aliter authores interpretantur: & nemo fere est, qui suam peculiarem rationationem D. Th. non tribuat, ut sibi de proprio ingenio simul, ac de Angelici Præceptoris suscepto plaudat patrocinio, cum reuera quos fabricatur discursus D. Th. non sint. Censeo ergo discursum D. Th. non demonstratiue, sed ut ait P. Vazq. expendens interpretationem Caietani, solùm a paritate, & per modum cõgruentiæ procedere. Sic igitur intelligo D. Th.

9 Angelicus Præceptor arguit ab appetitu innatum in appetitum elicictum in hunc modum. Primo statuit appetitum innatum in formam, per quam res ultimo constituitur: v. g. appetitum innatum materiæ in formam substantialem. Postea vero addit similem appetitum innatum in esse rei, iam per formam constitutæ, in quam libet aliam perfectionem sibi cõnaturalem. Hoc supposito, arguit a paritate hæc ratione. Sicuti materia v. g. est in actu per formam substantialem, ita intellectus intelligens constituitur in actu per



intellectionem. Ergo sicuti res constituta per suam formam substantialem ulterius appetit innatè bonum physicum physicè conaturale huic rei, ut per formam naturalem constituta, ita similiter intellectuum, ut constitutum intelligens per intellectionem, appetit appetitu elicitò, & intentionalitè bonum, quod ex vi intellectionis intentionalitè bonum est. Ac si diceret D. Thomas. Cuilibet formæ responderi appetitus proportionatus formæ, & bono, qui debet appeti. Ergo intellectioni, quæ est forma intentionalis, & elicita respectu boni intentionalitè propositi per ipsam, responderi debet appetitus intentionalis, & elicitus, qui quidem appetitus ad genus volitivum spectans est.

10 Hoc argumentum, ut iacet, non demonstrationem, aut metaphysicam continet illationem: siquidem ex appetitu innato congruenter duntaxat; minime vero metaphysicè appetitus elicitus infertur. Quod enim formæ cuilibet responderi debeat appetitus ipsi, & bono appetendo proportionatus, magnam continet latitudinem, cum proportio aliter, & aliter explicari valeat; si enim proportio ita explicanda sit, ut si bonum sit intentionalitè bonum, formaque intentionalis, appetitus quoque intentionalis esse debeat, potest absolute negari eiusmodi proportionem inter appetitum, & formam reperiri debere.

11 Utque hoc clarius pateat, D. Thomæ rationem ad urgentiorem cū Herice redigam formam. Sermo igitur sit, non de qualibet indiscriminatim intellectione, sed de ea, qua Deus se ipsum, ut infinite bonum evidenter, & infallibiliter cognoscit, per quam non solum Deus physicè possidet suum esse (siquidem supponitur, quo videtur Patri Herice argumentum roborari, efficientiam Divinam per intellectionem necessariam constitui) verum etiam intentionalitè possidet.

12 Hac ratione videtur D. Thomæ argumentum acrius urgere; Deus enim per intellectionem constitutivam Dei possidet summum bonum, utique se ipsum physicè, & intentionalitè. Tunc sic. Qua proportione qualibet res possidet suum esse perfectum, gaudet, & quiescit in tali possessione: siquidem *qualibet res ad suam formam naturalem hanc habet habitudinem; ut quando non habet ipsam, tendat in eam, & quando habet ipsam, quiescat in ea.* Sed Deus vi intellectionis sui esse, per quam in esse talis constituitur, possidet se ipsum, non solum physicè; sed intentionalitè: Ergo non solum physicè, verum etiam intentionalitè gaudet in tali bono possesso, quiescitque data eiusmodi possessione.

Ac

At gaudere intentionalitè prosequitive, prout distinguitur à gaudio, & quiete physicis, est ferri volitive in obiectum. Ergo Deus habet gaudium, seu appetitum ad genus volitivum pertinentem.

13 Verum hac ratione etiam propositum argumentum congruentiæ terminos non egreditur: potest enim responderi maiorem propositionem non ita intelligendam esse, ut appetitus gaudij ita sit proportionatus cum bono, ut excedat limites gaudij innati, sed ita, ut intra spheram gaudij innati proportionetur, tum cum bono possesso, tum cum illius possessione. Proportionatur igitur cum bono, quatenus est gaudium de illo, prout ab alijs bonis distincto. Proportionatur autem cum possessione, non quatenus non sit innatum; sed quatenus identificatur cum possessione; quæ & physica, & intentionalis possessio est. Aliam vero proportionem exigere, congruenter; non vero metaphysicè infertur.

P. Ribadeneira tract. de Vol. disp. 1. cap. 1. censet hanc D. Thomæ ratiocinationem, ut contractam ad Deum metaphysicam efficaciam continere. Verum, licet asserat argumenti D. Thomæ defensorem agere, longe ab Angelici Doctoris mente suum argumentum distat, nec cum ea aliquam contrahit affinitatem, ut cuilibet unum cum altero conferenti notum erit. Sed, hoc posito scrupulo, ita cum Durando volitivum ex intellectu in Deo tenet inferte.

14 Intellectuum perfectissimum in linea intellectu sui infert necessario volitivum; sed Deus est perfectissime intellectivus in linea intellectu sui. Ergo est volitivus. Maior, in qua est difficultas, probatur. Ad intellectuum perfectissimum in linea intellectu sui spectat intelligere obiectum per intellectionem inclinantem, & moventem ad prosequendum obiectum iuxta meritum, & dignitatem illius. Sed ex hoc infertur volitivum, ut ex se patet. Ergo ex perfectissimo intellectu volitivum infertur. Maior, probatur. Ad rationem perfectissimæ intellectionis spectat gaudere vi inclinativa ad amorem iuxta meritum obiecti. Ergo ad perfectissimum intellectuum spectat intelligere obiectum per intellectionem inclinantem, & moventem ad amorem. Antecedens ex eo probatur, quod unum ex principis muneribus intellectionis sit mouere ad prosequendum obiecti. Ergo si intellectus omni sua gaudet perfectione, debet esse potens mouere, & inclinare ad amorem. Ex quo infertur rationem volitivum non inferri in Deo solum ex omni modo perfectione, quam habere debet, quatenus habet omnes per-

fectiones, & attributa, verum etiam ex perfectione gradus intellectus sui, quatenus talis.

15 Hæc ratio mihi non omnino placet: quia non efficaciter probatur pertinere ad perfectionem intellectus in esse talis, inclinare ad amorem. Ex duplici enim capite provenire potest intellectus ad amorem non inclinare: vel ex eo quod non repræsentet in objecto sufficientem bonitatem, siue sufficiente claritate, & intensione, ut ametur: vel quia intellectus, siue anima, cui eam bonitatem repræsentat, ex se sit incapax amandi. Ad perfectionem igitur intellectus in esse talis spectat ne ex primo capite vis inclinativa deficiat; ne autem deficiat ex secundo capite, necio unde plusquam congruenter probetur.

16 Declaratur ulterius. Semel supposito non esse de ratione intellectus, ut sic, gaudere vi inclinativa ad amorem, eam tamen ad perfectionem intellectus ut talis hæc pertineret vis, quatenus contineretur in maiore, siue claritate, siue intensione, siue vivacitate, siue in alio prædicato proprio intellectus, ut talis. Cum autem possit dici ex eo intellectus inclinare non posse, non ex defectu claritatis, &c. sed ex defectu potestatis subiecti, cui objectum repræsentatur, non est cur hoc prædicatum ad perfectionem intellectus reduplicative ut talis pertineat. Aferre autem ad perfectionem intellectus ut talis spectare afficere necessario subiectum volitivum, gratis omnino dicitur. Ex quo fit manus intellectus ut talis non esse absolute inclinare ad amorem; sed inclinare supposita capacitate subiecti, siue inclinare non complete; sed inchoate: quatenus ad intellectus spectat ne deficiat inclinatio ex eo quod, vel sufficiens bonitas, vel sufficiente claritate non proponatur.

## SECT. II.

*Utrum ex intellectu volitivum legitime inferatur?*

17 **T**ria possunt sub præfixo titulo in questionem vocari. Primum. An possit dari intellectus veritatis præcise speculative, quin bonitatis, aut malitiae repræsentativum sit? Vel potius omne intellectus repræsentativum sit alicuius boni? Secundum. An eo ipso, quod detur intellectus alicuius boni, debeat esse volitivum illius? Tertium. An omnis cognitio repræsentans bonum potentia volitivum, possit movere ad amorem illius?

18 **C**irca primum: censeo non repugnare intellectus, qui solum repræsentativus sit veritatis omnino speculative, v. g. *bis duo sunt quatuor*, quin bonitatem, aut malitiam, ut tales repræsentet. Ratio unica est non apparere repugnantiam in eiusmodi cognoscitio limitato: quare non est cur existere non valeat. Præterea hæc veritas: *bis duo sunt quatuor* distinguitur ab alijs veritatibus practicis, nec in esse veritatis ab illis dependens est. Ergo potest cognosci, alijs veritatibus ignoratis. Sicut igitur hæc veritas absque alijs cognosci valet, cur repugnet intellectus, qui ad hanc duntaxat veritatem possit terminari?

19 **P.** Quirous oppositum defendit tract. de Vol. disp. 56. sect. 3. à num. 24. Sic igitur arguit. Omnis cognitio alicuius objecti v. g. objecti A. repræsentat se ipsam, ut in cognoscente. At hoc est repræsentare bonum ut tale. Ergo omnis cognitio repræsentat bonum ut tale. Consequentia est legitima. Et minor videtur certa. Tum quia cognoscere objectum, bonum est cognoscendi, tum quia, cum repræsentet ipsum cognoscens, ut secum identificatum, cognoscet se ut quid conveniens, & bonum sibi.

20 **I**am vero maior, in qua est præcipua difficultas, probatur. Omnis cognitio, quantumvis speculativa, eo ipso quod reddat cognoscens subiectum, notificat illi se ipsam. Ergo cognoscit cognitionem, ut se afficientem. Antecedens multis ostendere conatur. Primo, quia nihil est magis notius cognoscenti, quam se cognoscere. Secundo, quia implicat me cognoscere objectum, & simul iudicare me objectum non cognoscere; sed cognitio, quæ excludit me non cognoscere, debet cognoscere oppositum. Ergo semper, quando cognosco, cognosco etiam me cognoscere. Tertio, quia, cognita ea veritate, possum, si interroget, affirmare me cognoscere, sicuti possum reddere rationem de ipsa veritate. Sicut ergo ex hac memoria recte inferatur me veritatem cognovisse: pariter ex memoria de eo, quod cognoverim, inferatur me reflexe me ipsum ut cognoscens cognovisse. Quarto: quia omnis propositio significat tempus. Ergo hæc cognitio v. g. *Petrus currit*, (& idem proportionem servata dicendum est de alijs) significat Petrum currere duratione nunc mihi cum propositionem profero præsentem. Ergo cognoscit cursum Petri, ut coexistentem mihi, reduplicative, ut concipienti, & proferenti propositionem. Igitur per talē propositionem cognosco reflexe me talē propositionem habere.

21 **R**espondeo falsum esse omnē cognitionem repræsentare se ipsam ut iacognoscens: quādoquidē ne in cognitionibus quidē

modo existentibus compertum est, nedum in possibilibus. Ad primam probationem: nego nihil magis notum esse cognoscenti, quam se cognoscere; quia se cognoscere ex vi præcisæ cognitionis obiecti, notum non est. Ad primam probationem respondeo primo: admittendo non posse simul me cognoscere obiectum, & simul negare me illud cognoscere. Hoc autem non ex eo est, quod cognitio obiecti sit etiam formaliter cognitio sui; sed quia cognitio obiecti relinquit species sui, quæ licet non de facto excitent cognitionem intellectiōis, impediunt tamen, quo minus aliæ species excitent cognitionem negantem existentiam intellectiōis. Respondeo secundo negando non posse simul me cognoscere obiectum, & negare me esse actu cognoscentem: licet enim cognitione, quæ de facto sunt, relinquunt species sui sufficientes, vt, media attentione, excitent cognitionem ipsius cognitionis, nõ est cur in alia prouidentia non possit dari cognitio obiecti A. v.g. quin hæc cognitio relinquat species, quæ sufficienter ad impediendam negationem cognitionis, nedum ad eius finem cognitionem affirmandam.

22 Ad tertiam probationem respondeo eodem modo: nimitum in præsentia prouidentia me posse, si interroger, rationem reddere, non solum obiecti, verum etiam cognitionis, vel quia de facto cognitio reflectit supra se, vel quia (quod verius puto) ipsa cognitio, posita de nouo attentione, potest excitare cognitionem sui, quin ipsa cognitio reflectat supra se. Nego tamen in omni prouidentia posse interrogatum rationem reddere suæ cognitionis; nec video, qua ratione id efficaciter probetur. Ad quartam probationem respondeo primo: falsum esse omnem cognitionem esse significatiuam temporis. Potest enim affirmari existentia cursus secundum se, omnino à tempore præscindendo; quod quidem, vel in præsentia prouidentia à pluribus authoribus, præsertim RR. conceditur. Quando vero Philosophus verbum definiuit per temporis significationem, non definiuit verbum in tota sua latitudine; sed verbum vocale, quo de facto utimur in nostris propositionibus. De facto enim temper affirmamus prædicatum subiecto conuenire aliquo tempore, siue determinate, siue vague, siue hac, vel illa ratione accepto.

23 Præterquam quod posset concedi omnem cognitionem reflectere supra se, vtique cognoscendo se ipsam, vt in cognoscente; implicite tamen, & in obliquo, adeoque confusse, vt non possit excitare affectum erga se ipsam. Quando autem inquitimus, an omnis intellectus possit representare bonum, vt bonum, ly vt bonum,

bonum, quod reduplicatur, significat ita cognosci bonitatem, vt ex modo cognoscendi non deficiat quod requiritur ad excitandum amorem. Quando igitur, cognita hac veritate, v.g. his duobus quatuor, cognoscitur etiam cognitio, vt in cognoscente; adeo confusse, tepide, & implicite cognoscens attingitur à se ipso, vt ex vi huius, adhuc admissa potentia volitiva, nisi alia viuidior ex noua attentione exciteretur, nequeat voluntas ad amandum inclinari. Qua propter hac ratione cognosci bonum, non infert volitivum in ferri ex cognoscitino, quod est intentum aduersariorum.

24 Obijcitur secundo ab alijs. Intellectus, vt præcisè intellectus est, est cognoscitivus omnis veri. Sed bonitas, vt talis, est quid verum; ergo bonitas est cognoscibilis ab intellectu, vt præcisè intellectus est. Consequenter est bona, & minor certa. Maior probatur. Obiectum intellectus, vt intellectus est, est verum vniuersaliter acceptum. Ergo cumne verum est obiectum intellectus, vt præcisè intellectus est. Facile respondeo negando maiorem; quia, vt bene aduertit Quirous, hæc ratio petit principium. Qui enim defendunt posse esse intellectum non cognoscitivum omnis obiecti veri ab alio intellectu cognoscibilis, eo ipso formaliter defendit obiectum huius intellectus non esse verum vniuersaliter acceptum; sed contra dictum ad eas differentias, quæ ab hoc intellectu cognoscibiles sunt.

25 Obijcitur tertio omnis intellectus est spiritualis. Ergo excludens omnem materiã. Ergo est cognoscitivus omnis obiecti. Hæc consequentia probatur. Limitatio in vi cognoscitiua prouenire debet à materia. Ergo vbi nulla est materia, nulla limitatio inuenietur. Respondeo, concesso primo enthymemate, negando secundam consequentiam. Ad probationem nego, quod omnis limitatio vis cognoscitiua à materia proueniat: vel quia vis cognoscitiua non fundatur in immaterialitate, vel quia, licet in illa fundaretur, quatenus ex immaterialitate potentia inferretur cognoscitiua; non tamen ex omni immaterialitate, siue ex exclusione omnis materiæ, inferretur potentia cognoscitiua omnis obiecti, quia immaterialitas, quæ est exclusio omnis materiæ, infert vim intellectiuam, non tamen cum hac, vel illa extensione ex parte obiecti. Hoc enim voluntarie omnino dicitur.

26 Obijcitur quarto. Si aliquid daretur intellectiuum vnius obiecti, quod non esset intellectiuum omnis obiecti, plura se querentur absurda. Etenim primo non repugnaret Angelus, qui se uari posset ad credendum hoc obiectum, non vero illud. Secundo

do dari posset substantia intellectiva, quæ cognosceret abstractivè Michaellem, & non posset elevari ad illud intuendum. Tertio posset etiam quisquam existimare animam Deiparæ, & Christi Domini non potuisse elevari ad altiore[m] visionem, quam de facto habere. Et denique quarto possibilis esset animus rationalis, qui elevari non posset ad intuendum Deum, consequenterque non posset habere beatitudinem supernaturalem, nec eam, ut ultimum finem desiderare. Ex quo iterum deduceretur male inferri possibilitatē visionis beatificæ ex desiderio illius.

27 Hæc omnia parum vrgent: concedo enim primum, & secundum inferri, non enim absurdum reputo. Ad tertium dico ex decentia personæ, cum Deiparæ, tum Christi Domini, prudenter nos iudicare potuisse animum unius, & alterius ad perfectiores visiones elevari, nõ vero id ex ratione metaphysica inferri. Ad quartum respondeo similiter concedendo posse dari creaturam rationalem, cuius ultimus finis non sit Deum clare videri. Ex inde tamē non deducitur male ex desiderio visionis inferri eius possibilitatē: quasi hæc natura rationalis haberet desiderium videndi Deum: non tamē posset facile enim potest responderi hanc creaturam nõ desiderare visionem claram, sed eam cognitionem perfectissimam in linea cognitionis abstractivæ, cuius esset capax. Qua autem ratione ex desiderio visionis eius possibilitas inferatur, non est huius loci examinare.

28 Ob. 5. Augustinum lib. contra Iulianum cap. 3. vbi ex eo quod natura humana intellectualis sit, infert posse elevari ad credendam assensu supernaturali fidei. Ergo ex intellectu ut sic infertur vis cognoscitivæ cognitione supernaturali. Ergo & vis cognoscitivæ cuiuslibet obiecti, cum solum in hæc univ[er]salitate possit illatio fundari. Confirmatur ex Fulgentio Augustini discipulo, de Incarnatione, & gratia Christi cap. 22. & 24. vbi solum creaturas irracionales excludit à capacitate elevationis ad credendum, & videndum Deum. Ergo omnis creatura non irrationalis, nempe intellectualis, eo ipso quod intellectualis sit, est capax videndi Deum, consequenterque erit capax percipiendi quodlibet obiectum ob rationem iam traditam.

29 Respondeo Augustinum solum voluisse excludere à capacitate elevationis creaturas irracionales: ideoque ex intellectualitate eam capacitatem intulisse non quidem positivè, sed negativè: hoc est asseruisse proprium esse naturæ intellectualis posse elevari: non proprium, quod conveniat omni; sed proprium, quod

conveniat illi soli. Hoc constat ex ipsis verbis Augustini 1. contra Iulianum, vbi hæc habet. *Bonam dicis hominis naturam, quæ talis gratia opitulationem meretur. Quod gratanter audirem, si hoc propterea quia rationalis natura est, diceres. Neque enim gratia lapidibus, aut lignis, pecceribusque præstatur; sed quia imago Dei est, meretur homo gratiam; non tamen ut eius bona voluntas possit præcedere sine gratia.* Ecce quomodo solum contendit donum elevationis negari irrationalibus. Solum ergo naturæ rationali propriam statuit elevationem, quatenus negat irrationali naturæ; non vero quatenus omni naturæ rationali concedat.

30 Fulgentius nihil habet contra nos. Solum enim negat caecuras irracionales posse elevari. Posse autem omnem creaturam rationalem ad supernaturales actus elevari, haud leuiter insinuat, ut ipsum legenti constabit.

31 Circa secundum dubium: vtrum videlicet omne intellectuum boni, expresse ut talis, sit volituum? Censeo non rectè ex intellectu boni, ut talis metaphysicè volituum inferri. Nulla enim inuenio rationem, quæ efficaciter eam illationem coniunctat, ut videbimus aduersariorum rationes sigillatim solvendo.

32 Ob. 1. cum P. P. Antonio Perez, & Quiros. Obiectum representatum, ut bonum, siue verè, siue falsò, ipsa representatione constituitur amabile ab eo, cui representatur, et bonum. Ergo cognoscens obiectum, ut bonum, potest illud amare. Probatur antecedens. Obiectum representatum, ut bonum siue verè siue falsò, ipsa representatione constituitur bonum cognoscenti. Ergo amabile à cognoscente. Probatur consequentia. Obiectum bonum, & amabile, ab eo est amabile, cui bonum est, potius quam ab eo, cui bonum non est. Sed obiectum representatum ut bonum si constituitur vi representationis bonum, constituitur bonum cognoscenti, potius quam non cognoscenti. Ergo si obiectum constituitur per representationem bonum, & amabile, constituetur bonum, & amabile cognoscenti.

33 Cæterum obiectum constitui bonum per ipsam representationem boni ut boni, probatur. Quilibet iudicans obiectum esse bonum, statim inferre potest illud esse amandum, & prosequendum. Ergo ratio boni apparentis in suo conceptu, saltem implicito, involuit convenientiam ad apprehendentem, atque etiam appetibilitatem. Deinde mala apprehensa ut bona, amantur à nobis; & e contra bona apprehensa ut mala fugiuntur. Signum ergo

ergo est apparentiam tribuere obiecto rationem aliquam conuenientis, aut disconuenientis. Denique bonum, & malum moraliter constituitur per æstimationem, & iudicium. Ergo ipsa apparentia est boni, & mali constitutiva.

34 Denique appetibilitatem constitutam per iudicium debere esse appetibilitatem per voluntatem, probatur sic. Appetitus prosequutus boni constitutus in esse talis per apparentiam, non est appetitus innatus. Ergo elicitus, & voluntarius. Probatur antecedens. Appetitus innatus non potest appetere bonum propter apparentiam; sed propter realitatem: alioquin appetitus innatus posset appetere bonum falsum apprehensum vt bonum, quod est absurdum: solus enim appetitus voluntarius, & elicitus potest ferri in bonum falsum: siquidem appetitus innatus invariabilis est: & consequenter respicit bonum per se immutabile: quale non est quod à cognitione procedit.

35 Multa continentur in hoc argumento examine digna. Tria præcipue continet. Primum, omne bonum esse appetibile ab eo, cui bonum est. Secundum quodlibet obiectum constitui bonum per apparentiam boni vt boni. Tertium, appetitum, qui infertur ex bono vt apparenti, non debere esse innatum, sed voluntarium, & elicatum. Omne bonum reale, physicum, & verum respectu alicuius esse appetibile ab eo, cui bonum est, siue appetitu innato, siue elicito, verum est: quia omnis natura in bonum sibi physice, & realiter conueniens inclinatur innatè: per desiderium quidè, quando non habet; per gaudium autem quando possidet illud. Cæterum omne bonum, non physice, sed apparenter bonum, esse amabile: opus habet distinctione. Si enim per apparentiam constituitur in esse boni moralis, sicuti quando opus malum representatur inculpabiliter vt bonum, & gratum Deo: tunc quidem habebit amabilitatem intrinsecam; non tamen necessario amabilitate extrinseca gaudebit. Hoc est, dignum erit illud obiectum prout ita propositum quod ametur. At vero, quod ex parte cognoscentis sit capacitas, & potestas vt ametur, minimè infertur ex eo quod bonum moraliter sit. Si vero obiectum appareat bonum, non moraliter, sed in alia linea; v. g. representatur tibus vt delectabilis. Tunc illud obiectum ita propositum erit amabile ex suppositione capacitatis subiectiue ad amandum; non vero erit absolutè, & proxime amabile. Nec video qua ratione ex apparentia bonitatis amabilitas proxima, & absoluta ab aduersarijs efficaciter probetur.

36 Secundum, quod in hoc argumento continetur: nimirum omne obiectum constitui bonum per apparentiam boni, etiã æquiuocatione laborat. Velenim loquuntur prædicti AA. de bono vero, & reali, vel de bono apparenti. Hoc secundum dubitari nequit. Quid enim aliud est apparere bonum, vt bonum, quam esse bonum apprensens. At vero esse bonum præcisè apprensens sufficere vt sit verè bonum, nec aduersarij probant, nec probare vnquam poterunt. Nec refert nos ex apparentia boni statim inferre illud esse amabile: quia illud falsò inferimus, vt potè ex falso antecedente. Veluti si quis falso indicaret Petrum currere, rectè; sed falso inferret se mouere. Sic igitur in nostro casu. Præterea bonum morale constitui per æstimationem, & iudicium, verum est: quia hoc est proprium boni moralis, conuenire videlicet cum conscientia dictamine. Hoc vero minime euenit in alijs bonis.

37 Si vero cogitatio obiecti vt boni sufficeret ad constituendum obiectum bonum verè, & realiter, nescio quare non posset concedi naturæ prout sic cognoscenti appetitus innatus in illud bonum: non inquam appetitus innatus adæquatè cum natura secundum se identificatus, sed identificatus cum natura reduplicatiuè vt cognoscente. Obijcere autem aduersus hunc appetitum innatum illud bonum non esse verum bonum, sed duntaxat apparens, est contra id ipsum, quod aduersarij supponunt: nimirum per representationem boni constitui obiectum verè, & realiter bonum. Nec in hoc appetitu esset variabilitas, quæ obstatet rationi appetitus innati. Cum enim hic appetitus non inueniretur in natura secundum se, sed prout tali cognitione affecta: & natura prout tali cognitione affecta necessario appeteret innatè illud bonum: hinc fieret non habere variabilitatem oppositam appetitui innato.

38 Ex dictis constat ferè nullam esse propositionem in proposito argumento, quæ, si absolutè, & absque restrictione accipiatur, falsa non sit. Fallum enim est omne obiectum representatum, vt bonum constitui bonum per ipsam representationem. Fallum etiam est omne bonum in quacumque linea esse absolutè amabile ab eo, cui bonum est. Et denique fallum est (semel supposito obiectum constitui bonum per ipsam representationem) appetitum eam bonitatem sequutum non posse esse innatum. Id circo ex omni parte argumentum propositum inefficax est.

39 Ob. 2. cum Aldrete. De ratione cognoscentis bonum vt bonum, quocumque alio præcisso, est inclinari, & allici ad amandum obiectum. Ergo de ratione cognoscentis bonum vt bonum, est

est posse amare bonum: alioquin inclinaretur in aliquid sibi im-  
possibile. Antecedens probatur. Cognitio inclinat in amorē, quia  
est in natura, quæ per illam redditur cognoscens, independenter à  
quavis alia causa. Ergo de ratione cognoscentis bonum ut bonum,  
quocumque alio præciso, est inclinari, & allici ad amandum obie-  
ctum. Probatur antecedens. Qui cognoscit bonum ut bonum, ex-  
peritur suam inclinationem ad amandum obiectum. Sed hoc solū  
potest esse quia experitur suam cognitionem. Ergo cognitio qua-  
tenus præcise est in natura, quæ per illam redditur cognoscens,  
Independenter à quavis alia causa, inclinat ad amorem.

40 Respondeo negando antecedens: quia ad inclinatio-  
nem ex vi cognitionis, requiritur capacitas in subiecto. Ad proba-  
tionem nego similiter antecedens propter eandem rationem. Ad  
huius probationem admitta Maiore, distingo Minorem.  
Hoc solum potest esse quia experitur cognitionem ut cumque, nego  
cognitionem vel se ipsa informantem subiectum capax amandi,  
vel cognitionem reduplicatiuē ut informantem subiectum ca-  
pax, concedo Minorem. Et nego consequentiam.

41 Itaque duplex est in philosophia sententia: alia,  
quæ asserit dari speciem expressam se ipsa informantem subiec-  
tum, reddentemque illud intelligens, ita ut quæ informat hoc sub-  
iectum, nequeat vel de potentia absoluta aliud informare:  
alia est sententia, quæ asserit speciem expressam ita medio alio sub-  
iectum informare, & ab illo dependere, ut hæc eadem species ex-  
pressa aliud informare subiectum, ab alioque dependere possit. In  
prima ergo sententia dicendum est nos experiri inclinationem  
ad amandum identificatam adæquatē cum cognitione: cum cog-  
nitione utique informante se ipsa subiectum capax amandi. In  
alia vero sententia dicendum est nos experiri cognitionem, non se-  
cundum se; sed reduplicatiuē ut informantem subiectum capax  
amandi, quod est experiri etiam informationem distinctam ab spe-  
cie expressa. Si vero daretur subiectum, (ut nos contendimus dari  
posse, vel saltem non convinci repugnans) in capax amandi: quam-  
vis sua experiretur cognitionem, inclinationem tamen ad amandum  
minime experiretur.

42 Ob. 3. cum eodem autore. Quod præstat strictus  
amor, & cognitio obiecti absentis in desiderium, id præstat cog-  
nitio boni ut boni in amorem. Sed repugnat amare strictē obiectum,  
& videre illud absens, quin possit illud desiderare. Ergo impli-  
cabit pariter cognoscere obiectum ut bonum; non tamen posse  
illud

illud amare. Consequentia est bona. Maiorem probat ex eo quod  
intuitio Dei rapit necessario ad amorem. Non ergo minus cog-  
nitio trahet ad amorem, quam amor strictus simul cum cognitione  
absentiæ ad desiderium. Minorem probat ab absurdo:  
quia, si oppositum esset verum, posset qui amat strictē, & videt  
absens obiectum, esse impotens ad desiderandum. Item qui deside-  
rasset obiectum, & præsens iam videret, posset à paritate rationis  
similiter impotens esse ad gaudendum. Quæ omnia absurda de-  
bent reputari.

43 Respondeo posse negari Maiorem: quia, licet ex vno  
affectu sequatur potestas ad alium; non tamen ex cognitione ad  
amorem. Ratio disparitatis potest esse, quia, semel data potentia  
volitiua, potest ferri in obiectum iuxta modum applicationis il-  
lius: potest eam dici non maiorem potentiam volitiuam requiri  
ad vnum, quam ad alium affectum; sed duntaxat diuersa obiecti ap-  
plicatione opus esse. At vero voluntas, cum sit diuersa virtus ab in-  
tellectu, non eo ipso quod detur intellectus, eam dari necesse est;  
quia absolutē arguit diuersam potentiam. Visionem clarā Dei  
Beatos necessitare ad amandum Deum, parum vrget: hoc enim  
pronit, non ex cognitione clara, & intuitiua duntaxat, sed ex  
cognitione intuitiua ut informante subiectum capax amandi  
Deum.

44 Cæterum aliter potest magis ad veritatem responde-  
ri, concedendo Maiorem, & negando Minorem; videlicet amorē  
strictum simul cum cognitione absentis obiecti inferre potentiam  
volitiuam. Nihil enim est, quod eam illationem efficaciter sua-  
deat: non enim absurdum reputo posse dari amorē strictum sine  
desiderio, adhuc cognita absentia obiecti: nec dari desiderium abs-  
que gaudio in obiecti præsentia vllam absurditatem continere mihi  
videtur.

45 Argumētatur quarto idem Aldrete ab absurdis alijs,  
quæ inferrentur ex eo quod posset cognoscere bonum ut tale, quin  
posset amari. Inferretur enim primo posse dari substantiam, quæ  
videret clarē Deum, & illum diligere non valeret. Ex quo sub infer-  
retur illam creaturam fore beatam, cum Deum per visionem intuiti-  
uam possideret: & simul non fore beatam, cum beatitudo absque  
gaudio, & delectatione esse non possit. Inferretur secundo eam sub-  
stantiam nihil posse affirmare probabiliter, cum assensus probabi-  
lis ab imperio voluntatis dependens sit. Tertio inferretur  
illam substantiam non posse alijs manifestare sui cordis secreta.

Quarto: non posse periculum maximum cognitum vt imminenti fugeret: quare manca, & mutila esset, vt pote cui necessaria ad sui conservationem deficerent. Inferretur denique quinto eadem ratio: ne posse admitti volitium sine intellectu.

45 Huic argumento re&e respondet Quiros nullum ex in commodis adductis vrgeri. Non primum, quia illam creaturam esse in capacem perfectæ beatitudinis absurdum non est. Non secundum: quia, vel non implicat intellectus absque voluntate, qui immediatè se determinet ad assensus probabiles, vt tenet Arriaga disp. 8. de Anima à num. 32. sect. 2. vel quia (quod verius iudico) nulla est implicatio intellectus talis naturæ, vt elicere probabiles assensus non possit. Non tertium: quia illa substantia cognoscitiua, & non volitiua, cum libera non esset, non haberet ius, vt sui cordis secreta alios laterent. Qua propter alijs absque alicuius iuris violatione patere possent. Non quartum: quia sicuti non est contra perfectionem Dei producere creaturam, quæ plura sibi mala imminenti effigere non valeat: ita pariter poterit Deus aliam creare, quæ nulli periculo possit se voluntariè subducere. Non denique quintum: quia non tenet paritas: volitio enim indiget cognitione, vt luce præuia. At vero intellectio non indiget volitione, vt aliquo præuio, sed volitio est quasi intellectio effectus. Facilius autem est causam sine effectu, quam effectum existere sine causa. Præterquam quod in casu nostro intellectio neque adhuc, vt effectum volitionem respiceret. Volitio autem indiget semper præuia luce: quia voluntas non potest cæco modo ferri in suum obiectum.

47 Circa tertium, & vltimum dubium: videlicet: vtrum possit dari aliqua cognitio boni vt boni in natura volitiua, quæ ex speciali sua natura habeat non posse excitare, amorem obiecti, quod proponit, vt bonum? Ratio dubitandi oritur ex reuelatione, qua Deus posset alicui reuelare se habere decretum efficax de non præstando concursu ad vllum voluntatis actum. Assensus huius reuelationis, vt pote supernaturalis, essentialiter esset verus: consequenterque connexus cum eo quod non eliciat hic homo aliquem actum voluntatis. Ex quo deducitur decretum, vt propositum per hanc reuelationem, quantumvis bonum, non posse excitare in homine vllum affectum: quia si excitaret, assensus fidei esset falsus, vt pote affirmans Deum efficaciter decreuisse ne vllus esset affectus ab hoc homine elicitus.

48 P. Aldrete ob prædictum argumentum asserit conclusionem communem de eo quod omne obiectum propositum vt bonum,

num, sit amabile, intelligendum esse cum aliqua limitatione: nimirum cum non proponitur impossibilis amor. Si enim ita proponatur, non poterit voluntas ex vi propositionis boni vt boni excitari ad illud prosequendum. Sicut enim obiectum propositum vt impossibile non potest mouere voluntatem efficacem illius: sic similiter re&e presentatio amoris vt impossibilis, quantumvis sit re&e presentatio boni vt boni, nequit me mouere vt determinem me ipsum ad amandum: videtur enim certum neminem posse determinari ad extremum cognitum vt impossibile. Quæ doctrina occurrit Aldrete argumento desumpto ex reuelatione: cum enim cognitio reuelationis proponat Deum habere voluntatem efficacem nõ amoris talis boni propositi, proponit similiter amorem vt impossibilem: quæ propter nequit excitare amorem talis boni. Id circo, ait, semper verum esse cognitionem re&e presentantem bonum vt tale, & non vt impossibile in esse amati, posse mouere ad amorem.

49 Displicet hæc doctrina. Primo, quia planè succumbit argumento: cum iam in aliquo casu concedat posse proponi volitiuæ potentia aliquid obiectum vt bonum, quin possit voluntas illud amare. Secundo, quia cognitio re&e presentans Deum decreuisse ad nullum voluntatis actum concurrere, non eo ipsa cognoscit actum voluntatis vt impossibilem: ideoque falsa est solutionis doctrina. Non inquam cognoscitur actus voluntatis vt impossibilis: quia qui cognoscit hoc decreuisse Deum, non eo ipso tenetur iudicare infirmitatè diuini decreti efficacis: potest enim cognoscere efficaciam affectiuam, quin memor sit expressè efficacis effectiui diuini decreti.

50 Tertio: quia, etiam dato cognosci actum voluntatis vt impossibilem: cum hæc cognitio non tollat bonitatem obiecti, consequenter neque tollet potestatem illud prosequendi: potestas enim prosequendi obiectum non involuit, aut cognitionem possibili amoris hic & nunc exercendi, aut defectum cognitionis impossibilitatis eiusdem amoris iuxta communiorē sententiam asserentem actum voluntatis liberum non reflectere formaliter supra se. Igitur non posse eum, cui facta esset prædicta reuelatio, amare obiectum propositum vt bonum, perperam reducitur in cognitionem impossibilitatis amoris.

51 P. Quiros aliter prædicto argumento respondet: nimirum concedendo bonum propositum vt bonum, per huiusmodi cognitionem decreti diuini non posse mouere ad sui amorem. Cæterum ex ipsa reuelatione colligendum, cui facta est, esse volitiuum:

quare semper ex cognoscitio volituum inferitur. Verum hæc fo-  
 Insie non omnino satisfacit: concedit enim dari obiectum propo-  
 situm vt bonum alicui subiecto, & tamen ab eo non esse amabile.  
 Ex quo inferitur bonum non ea ratione, qua est bonum, ama-  
 bile esse: siquidem hæc reuelatio per cognitionem essentiali-  
 ter veram cognoscitur vt bona, & tamen amabilis non est ab  
 eo, cui bona est: & similiter decretum reuelatum, vt bo-  
 num proponitur, & nihilominus vi huius propositionis amari non  
 potest.

52. Præterea ad vrgendam difficultatem: suppona-  
 mus Deum decreuisse indiuisibiliter per idem decretum, tum  
 conferre Petro aliquod bonum, tum negare illi concursum  
 ad ad omnem amorem: quod decretum reuelat Deus Petro.  
 In hoc casu Petrus cognoscit hoc decretum vt bonum sibi; &  
 tamen non potest gaudere de eo decreto. Ergo bonum potest  
 cognosci vt bonum, quin possit amari. Ergo non est de ratio-  
 ne boni esse amabile absolute. Probatur consequentia. Ideo  
 intellectuam inferret volituum, quia bonum debet esse ama-  
 bile, præcipue respectu illius, respectu cuius bonum est, si cog-  
 noscatur vt tale. Sed hoc decretum est bonum Petro, & à Pe-  
 tro cognoscitur vt tale bonum; & tamen nequit amari à Petro;  
 cui bonum est. Ergo non subsistit ratio, cui innititur Quiros vt  
 probet intellectuam inferre volituum.

53. Præterea. Cognitione boni vt talis constituitur  
 aliqua ratione bonum obiectum iuxta Quiros. Et tamen in nos-  
 tro casu cognitione huius decreti vt boni Petro non constitui-  
 tur amabile à Petro. Ergo esse bonum non est esse amabile ab eo,  
 cui bonum est. Cessat ergo discursus P. Quiros ad probandam cõ-  
 clusionem de illatione volitui ex intellectu.

54. Præterquam quod, vt bene notat Aldrete, semel da-  
 to posse dari cognitionem boni vt talis non motiuam affectus er-  
 ga bonum, non est cur non possit dari intellectu ex sua natura in-  
 capax amandi obiectum representatum vt bonum: siquidem quod  
 in proposito casu prouenit ex natura assensus reuelationis, non est  
 cur in alijs cognitionibus ex alijs capitibus prouenire non possit,  
 ita vt detur natura intellectiua per cognitiones duntaxat, quæ af-  
 fectum nequeant excitare.

55. Respondebit forsam aliquis repugnare huiusmodi  
 decretum de non concurrente ad amorem obiecti boni, quia in  
 suis intrinsicis prædicatis involvit contradictionem; quod sic

potest satis apparenter ostendi. Decretum de non concurrente  
 do ad amorem alicuius boni nequit inter hæc bona includere ip-  
 sum decretum. Ergo solum hoc decretum potest decernere non  
 concurrere ad amorem alicuius boni distincti à decreto. At qui  
 voluntas de non concurrente ad amorem alicuius boni distincti  
 à decreto, non includit concursum ad amorem huius decreti,  
 neque arguit hoc decretum non esse amabile proxime à creatu-  
 ra, vt videtur certum. Ergo non datur decretum, quod infe-  
 rat non posse amari à creatura. Primum antecedens, ex quo  
 legitime deducitur prima consequentia, facile probatur. Si  
 hoc decretum de se ipso decerneret non amandum esse à crea-  
 tura, esset amabile, & non esset amabile à creatura. Ergo re-  
 pugnet. Esset amabile, siquidem de illo decerneret Deus non  
 amandum esse. De obiecto autem essentialiter non amabili ne-  
 quit Deus serio decernere ne ametur. Veritates enim necessarias  
 nequit Deus liberè decernere; cum libera decreta circa veritates  
 contingentes vertentur duntaxat.

56. Præterea tale decretum esset intrinsicè in-  
 amabile: cum enim se ipso habeat non coniungi cum amore  
 sui, siquidem se ipso est voluntas Diuina efficax de non amo-  
 re, implicaret si cum eo coniungeretur. Quia propter se ipso  
 esset incapax talis conjunctionis: quilibet enim entitas habet  
 ex se non posse chimericè coniungi cum alio extremo. Ergo  
 prædictum decretum esset essentialiter inamabile, si de se ipso de-  
 cerneret non amari. Hoc argumentum ad excludendam possibi-  
 litatem decreti propositi maiorem habet difficultatem, quam ali-  
 que eximiant non satis eius vim æstimantes, vt patebit resollendo  
 eorum solutionem.

57. Respondent ergo hoc decretum non decer-  
 nere de se ipso non amari, neque vt cumque decernere alia  
 bona non amari à creatura; sed vniuersaliter ita decernere  
*Nolo concurrere ad vllum amorem creature.* Quamvis igitur  
 solum ex parte obiecti decernat non concurrere ad a-  
 morem alicuius boni distincti à decreto; cum tamen id de-  
 cernat excludendo amorem cuiuslibet boni amabilis, & ex  
 alia parte, vt probat superius argumentum, nihil decernat  
 hoc decretum circa amorem sui, plane deducitur ipsum de-  
 cretum, ex prædicatis intrinsicis distingui ab omni bono  
 potente terminare amorem creature: siquidem hoc de-  
 cretum excludit ab amore creature omne bonum amabile.



Deinde non excludit affectivè & signatè amorem sui. Ergo infer-  
tur huiusmodi decretum distingui ab omni bono amabili à crea-  
tura.

58 Sed contra: quia hæc responsio videtur petere princi-  
pium: quod sic ostenditur. Nullum decretum, ut supponunt etiam  
superioris responsionis authores, decernere potest de se ipso quod  
ametur, vel non ametur à creatura. Ergo ut Deus possit decerne-  
re univèrsaliter per aliquod decretum quod nullum obiectum ama-  
bile à creatura, de facto ametur ab ea, supponendum est tale de-  
cretum amabile non esse. Nam, si hoc decretum loquitur de omni  
amabili à creatura, & non loquitur de se ipso, plane deducitur  
hoc decretum amabile non esse à creatura. Tunc sic. Ego di-  
cò Deum non posse decernere per unicum decretum univèr-  
saliter nullum obiectum amabile amari à creatura, quia Deus  
per decretum de amore creaturarum, vel non amore, nihil  
potest decernere de hoc ipso decreto, & decretum exclu-  
dens amorem aliorum bonorum à se distinctorum nullum con-  
tinet prædicatum pugnant cum amore creaturæ: & ideo ex  
se amabile est à creatura. Tu dicis hoc decretum esse intrin-  
secè inamabile à creatura, quia Deus per hoc decretum at-  
tingit omne amabile, & non attingit se ipsum. Ergo ideo  
asseris hoc decretum esse inamabile, quia non attingitur ab  
hoc decreto attingente omne amabile. Cum igitur de hoc ip-  
so sit quæstio in præsentiarum: an videlicet Deus per unicum de-  
cretum possit univèrsaliter decernere nullum bonum amari  
à creatura, rectè deducitur te reddere ipsam conclusionem pro  
ratione.

59 Hoc argumentum me convincit ut sentiam intrin-  
secam inamabilitatem alicuius decreti respectu creaturæ non  
rectè probari ex eo quod Deus possit decernere ad nullum a-  
morem creaturæ concurrere; sed potius possibilitatem de-  
creti, quo Deus decernat ad nullum amorem creaturæ con-  
currere, deducendam esse ex eo quod aliunde constet dari  
decretum ab intrinseco in amabile à creatura. Quo se-  
mel ex alijs principijs stabilito, facile potest ostendi non  
pugnare cum prædicatis huius decreti, quod hoc decretum  
sit etiam voluntas efficax de non currendo ad amorem  
aliorum obiectorum distinctorum ab eo decreto: quo fiet  
hoc decretum decernere ad nullius obiecti amabilis à creatura a-  
morem concurrere.

60 Et in primis debere esse aliquod decretum intrinse-  
cè inamabile à creatura, necessario dicendum est in sententia ne-  
gante Deo puram omissionem. Nam certum est de facto non om-  
nia decreta amari à creaturis. Loquamur ergo de aliquo determi-  
nato decreto, quod non amatur ab aliqua creatura. Huius decreti  
amor creatus, vel excluditur à Deo per ipsum decretum, quod vo-  
camus decretum A. & sic erit hoc decretum ab intrinseco inama-  
bile à creatura. Vel excluditur per aliud decretum, v.g. decretum  
B. (quandoquidem non excluditur per puram omissionem) posi-  
tue decernens non concurrere ad amorem decreti A. Et in hoc ca-  
su rursus inquiri de decreto B. qua ratione eius amor creatus ex-  
cludatur? Nam, si excluditur per aliud decretum, iterum de hoc  
redit eadem difficultas, & sic in infinitum. Ergo, vel admittenda est  
pura omisio concursus ad amorem creatum, vel perveniendum  
est ad aliquod decretum intrinsece in amabile à creatura.

61 Restat modo explicare unde proveniat hæc intrinse-  
ca inamabilitas in aliquo decreto? Vel quis sit modus tendendi  
in hoc decreto, ratione cuius sit ab intrinseco in amabile à crea-  
tura?

62 Respondeo hoc posse provenire ex obiecto formali  
talis decreti. Explicatur hoc exemplo detestationis efficacis alicu-  
ius peccati gravis sub motivo communi. Etenim, licet Petrus, qui  
solum commisit furtum, & non alia peccata, detestetur ex parte  
obiecti solum peccatum furti. Ex eo tamen, quod illud detestatur  
sub motivo communi alijs peccatis, hæc detestatio opponitur cū  
quolibet alio peccato gravi, ita ut in sensu composito prædictæ de-  
testationis nullum grave peccatum committere valeat. Hac eadē  
ratione in nostro casu dici valet, quod, licet Deus non decernat  
per decretum A. ipsum decretum A. non amari à creatura: imò, li-  
cet hoc decretum non tendat in actu signato hac ratione. *Nolo con-  
currere ad amorem creaturæ circa bonum amabile ab ipsa.* Sed solum  
velit ex parte obiecti non concurrere ad amorem alicuius boni de-  
terminati. Nihilominus potest Deus id decernere ex motivo cō-  
muni amori boni, ut sic, vel decreti, ut sic, quod sufficit, ut hoc de-  
cretum essentialiter habeat non posse coniungi cum voluntate cō-  
currendi ad amorem creatum talis decreti, & consequenter, quod  
hoc decretum intrinsece habeat non posse amari ab aliqua creatu-  
ra, quin opus sit prædictum decretum aliquid de se ipso decernere;  
nec merito possit nobis opponi, gratis, & libere hoc decretum in-  
trinsece in amabile constituere: quandoquidem certum est apud

Theologos nolitionem efficacem alicuius sub motiuo communi pluribus, eo ipso ex se esse in coniungibile cum amore efficaci cuiuslibet ex illis extremis, ad quæ commune motiuum potest extendi.

63 Ex hætenus dictis constat non implicare aliquod bonum inamabile à creatura. Verum non ideo necessario concedi debet esse aliquam cognitionem boni in potentia volitiua, quæ amorem excitare non valeat. Nam (vt recte ait P. Antonius Perez, qui primus superiori vsus est argumento) eadem ratione, qua probetur de ratione boni propositi, vt talis, esse posse excitare amorem sui, eadem ipsa probabitur bonum inamabile à creatura non posse ipsi, vt tale bonum proponi. Quam ob rem poterit superiori argumento responderi concedendo, vel admittendo esse in Deo aliquod decretum, quod ex peculiari sua tendentia habeat excludere concursum diuinum ad amorem in creatura; negando autem hoc decretum posse à Deo creaturæ reuelari: nam reuelari bonum inamabile esset contra essentiam boni propositi, vt talis, quia supponimus de ratione boni propositi, vt talis, esse posse amorem sui in voluntate excitare.

64 Restat igitur tandem explicare: an sit de ratione boni propositi, vt talis, potentia volitiua excitare posse amorem sui. Hucusque enim solum ostendimus oppositum non probari sufficienter. Dico ergo nullam mihi apparere repugnantiam in eo, quod aliquod bonum, vt tale proponatur potentia volitiua, quin amorem sui excitare valeat. Ratio huius est, quia hoc neque opponitur essentia boni, quod proponitur, aut cognitionis, per quam proponitur, aut potentia volitiua, cui proponitur. Ergo ex nullo capite repugnat. Antecedentis partes sigillatim probantur.

65 In primis non opponitur essentia boni propositi. Probatur. Bonum, vt tale non constituitur per amabilitatem respectu cuiuscumque potentia distributiuè sumptæ; sed per amabilitatem vt sic. Cum ergo saluetur amabilitas vt sic, tamen in aliqua potentia volitiua ob peculiarem rationem amorem excitare non valeat: hinc deducitur non opponi essentia boni propositi quod ab aliqua potentia volitiua, cui proponitur, amari non valeat. Antecedens probatur. De ratione boni solum est amabilitas, vt sic esse autem de ratione boni amabilitatem respectiue ad quamlibet potentiam, nulla ratione probari potest, sed solum libere, & voluntarie dicitur. Ergo bonum, vt tale non constituitur per amabilitatem respectu cuiuscumque potentia volitiua distributiue sumptæ; sed

per amabilitatem vt sic. Hac eadem ratione probatur non opponi cognitioni, per quam proponitur bonum, non posse excitare amorem. Nam eatenus esset de ratione cognitionis proponentis bonum posse excitare amorem, quatenus esset de ratione boni posse amari à potentia ex se volitiua illud cognoscente. Ergo eadem ratione, qua probatur non esse contra rationem essentialem boni non posse amari ab hac determinata potentia volitiua, cui proponitur, probatur similiter non esse contra essentiam cognitionis prædictum bonum potentia volitiua proponentis. Denique neque est contra rationem potentia volitiua. Nam ratio potentia volitiua saluetur, quin sit volitiua omnium bonorum, dummodo volitiua sit alicuius. Ergo non est contra rationem potentia volitiua in aliquod bonum determinatum prosequutiue ferri non posse.

66 Aduersus hanc conclusionem possunt fieri omnia argumenta, quibus supra PP. Aldrete, Quiros, & Antonius Perez contendebant, ex intellectu alicuius obiecti volitiuum ipsius obiecti inferri necessario. Verum cum illis in superioribus fecerim satis, super vacaneum duxi ea iterum prolixè repetere.

## SECT. III.

## De appetitu innato Dei

67 **A**ppetitus innatus (omissis alijs acceptionibus) est inclinatio innata ad bonum sibi conueniens. Quæ definitio consentanea est ijs, quæ docent Aug. tom. 5. lib. 11. de Ciuit. cap. 27. & 28. Damascenus lib. 1. cap. 2. de fide cap. 22. ad medium, & lib. 3. cap. 18. sub finem. D. Thomas 1. p. quæst. 59. artic. 1. corpore, & ad 3. & 9. 80. artic. 1. corpore, & ad 3. Inclinatio vero innata nihil aliud est, quam impossibilitas connaturaliter existendi absque eo, respectu cuius datur inclinatio. Cum vero appetitum non sufficiat inclinatio vt cumque; sed ulterius requiritur esse ad bonum conueniens: explicandum est, quid sub nomine boni rei conuenientis intelligatur, vt sic tota definitio explicetur. Bonum conueniens alicui entitati v. g. entitati A. vocatur illud, cum quo ita entitas A. bene se habet, vt non equè bene se habeat præscindendo ab illo. Ex hac igitur breui definitione appetitus innati explanatione facile deducitur respectu quorum in Deo sit appetitus innatus.

68 Præterea advertendum est, quod cum appetitus innatus

natus ad similitudinem appetitus eliciti vsurpetur, & appetitus elicitus duplex sit: alius desiderij, nempe, qui fertur in bonum, vt sit; & alius gaudij, qui fertur in bonum quia est, siue quia cognoscitur vt posse flum: ideo similiter duplex distingui potest appetitus innatus; alius in bonum, quod erit pro posteriori natura: & hic potest appellari appetitus desiderij; alius in bonum, quod est pro signo, vel antecedenti, vel comitanti, & hic non improprè gaudium potest nuncupari. Quamvis ergo sub nomine appetitus à pluribus (inter quos est Illustrissimus Godoy) solum intelligatur desiderij, re tamen vera, etiam gaudium potest comprehendi. Quam obrem in presentiarum tam de vno, quam de altero appetitu agendum est, siue de ratione appetitus innati prout à gaudio, & desiderio præscindit. Hoc supposito.

69 Sit prima conclusio. Deus habet appetitum innatum circa omnia sua prædicata necessaria essentialia. Probat. Hæc prædicata Deo bona sunt, cum ita se habeant respectu Dei, vt falsum sit Deum equè bene se habere præscindendo ab eis, quàm cum eis: deinde Deo impossibile est existere sine illis vt bonis sibi conuenientibus. In hoc consistit appetitus innatus. Ergo in Deo datur huiusmodi appetitus.

70 Obijcies primo aduersus hanc conclusionem cum P. Vazq. & P. Arrub. Appetitus innatus est quidam connatus, qui sequitur ad virtutem actiuam, seu passiuam circa terminos, quos agunt, vel patiuntur. Sed Deus (vt ex ipsi terminis patet) circa sua prædicata nec habet actiuam, nec passiuam virtutem. Ergo in Deo non datur appetitus innatus circa sua prædicata.

71 Respondeo hic non sumi appetitum in hac acceptione; sed tantum vsurpari pro impossibilitate connaturaliter existendi absque bono sibi conuenienti; iuxta quam acceptionem loquimur in presenti, debetque intelligi D. Thomas 1. contra Gent. cap. 21. rat. 3. dum asserit quodlibet appetere suum esse: certum est enim nihil respectu sui habere potentiam, aut actiuam, aut passiuam; sed solum impossibilitatem absque se ipso existendi. Si tamen velis nomen appetitus aliter vsurpari, parum contendam: quæstio est enim depuro nomine.

72 Obijcies secundo. Appetitus innatus in rigore acceptionis importat relationem realem ad terminum, qui appetitur. Deinde relatio importat distinctionem. Ergo nequit Deus appetere sua prædicata secum identificata.

73 Respondeo negando. Maiorem appetitus enim innatus non importat necessario relationem realem; sed vel realem, vel rationis: realem quando appetit terminum distinctum rationis vel ro, quando indistinctum. Quæ rationis relatio est quam apprehendimus in identitate respectu cuius identitas est. Quæ quidem rationis relatio solum consistit in eo, quod apprehendimus identitatè, & appetitum innatum rei circa sua prædicata admodum alterius rei realiter relata ad ea prædicata: quod quidam fit absque eo, quod ex parte obiecti quidquam fingatur: sed eo solum, quod ex parte modi cognoscendi, res, quæ realiter relata non est, per species alterius rei realiter relata concipiatur.

74 Sit secunda conclusio. Circa prædicata notionalia habet Deus appetitum innatum in sententia ponente in illis, prout virtualiter distinctis ab essentialibus, perfectionem; seus in opposita. Probat. Deo est impossibilitas existendi absque prædicatis notionalibus. Si ergo ea sunt bona Deo, Deo erit necessitas existendi cum illis tanquam cum bono sibi conueniente: si vero bona non sint: iam ex ea parte deficiet Deo ratio appetitus innati erga ea.

75 Obijcies contra hanc conclusionem. Dato, quod personalitates, prout ab essentia distinctæ virtualiter, perfectionem habeant entitativam; Deus prout præcise habens Deitatem, quatenus Deitas distinguitur virtualiter à personalitatibus, equè bene se habet, ac cum personalitatibus. Ergo Deus, adhuc iuxta sententiam de perfectione personalitatum, non habet appetitum innatum circa personalitates. Consequentia est bona, quia appetitus innatus debet esse in bonum ita conueniens, vt melius se habeat res cum illo, ac omnino præscindendo ab illo. Antecedens autem probatur. Pro illo signo, pro quo intelligitur diuina essentia præscindens à personalitatibus, intelligitur infinite, & summe perfecta: & ira bene se habens, vt non possit melius se habere. Ergo Deus, adhuc prout præcise habens deitatem, quatenus deitas distinguitur virtualiter à personalitatibus, equè bene se habet, ac cum personalitatibus.

76 In primis hoc argumentum eo directe tendit, vt probat personalitates prout ab essentia virtualiter distinctas nullam, aut perfectionem, aut entitatem habere: quæ propter potius contra hypothefim, quæ facta, ponitur conclusio; quam contra ipsam militat conclusio. Respondeo ergo iuxta præfatam sententiã de perfectione relationum prout distinctarum virtualiter ab essen-

ria, essentiam prout virtualiter distinctam à personalitatibus, & in signo præcisionis ab illis, non esse formaliter summè perfectam intensivè, & extensivè; sed solum radicaliter; quia pro illo signo solū intelligitur essentialiter perfecta in esse radicis aliarum perfectio- num, quæ erunt in alio signo, non vero intelligitur formaliter gaudens huiusmodi personalibus perfectionibus. Quam obrem natura in illo signo non eque bene se habet intensivè, & extensivè, ac in se- quente; non quia positive careat prædicta perfectione personali; sed quia præscindit; quæ propter *ly non eque bene*, non positive; sed præcisiue intelligendum est.

77 Sic tertia conclusio. Deo nullo modo est appetitus innatus, adhuc distinctius, circa creaturam, & eius carentiam, vel circa unum, & alterum exercitium oppositum suæ libertatis. Pro- batur. Deus nullum appetitum habet circa id, respectu cuius ita se habet, ut eque bene se habeat præscindendo ab eo, ac non præscin- dendo ab eo. Sed Deus eque bene se habet præscindendo à creatu- ra, & carentia eius, item à volitione, & nolitione contingente, ac se habet non præscindendo. Ergo Deus circa hæc extrema nullum appetitum habet. Consequentia est legitima, & Maior constat ex definitione appetitus innati. Minor probatur. Tota felicitas, per- fectio, & bonitas Dei salvatur præscindendo omnino à quolibet alio ipsi Deo contingente. Ergo ad hoc perfectus est Deus præscin- dendo ab his extremis, quam ab eis non præscindendo.

78 Obijcies primo. Licet non sit perfectio Dei velle pos- tius mundum, quam carentiam mundi, est tamen perfectio Dei ali- quid contingens velle; ita ut non eque perfecte Deus se habeat præ- scindendo ab omni determinatione libera, quam ab ea non præ- scindendo. Ergo Deus inclinatur in aliquod liberum exercitium tanquam in bonum sibi conveniens. Ergo appetit aliquod liberū exercitium. Antecedens probatur quia ex terminis videtur pate- re bonum esse agenti libero suam libertatem exercere; ob idque di- citur ab aliquibus actum liberum Dei, ut talem, perfectionem dice- re; non tamen distinctam pro diversitate actus liberi; sed ita, ut de- cretum mundi eandem omnino perfectionem dicat, quam dicit no- litio efficax mundi; quia hæc perfectio dicit vage hanc, vel illam determinationem contradictoriè oppositam.

79 Hoc argumentum doctrinam attingit infra latius exa- minanda, videlicet qua perfectione gaudeant actus liberi Dei. Interim breviter respondeo negando præmiam antecedens. Ad probationem respondeo falsum esse etiam antecedens; non enim

magis

magis bene se habet Deus ( non loquor modo de alijs agentibus liberis distinctis à Deo ) se libere determinando, quam præscindendo à determinatione: quia tota perfectio actus liberi provenit formaliter ab actu necessario, & ita licet actus liber Dei perfectus sit; non tamen perfectio distinguitur virtualiter ab actu necessario, cum potius ad us necessarius tota perfectio actus liberi formaliter sit; ideoque eandem perfectionem habet uterque actus liber; quia perfectio actus liberi consistit in eo, in quo uterque ac- tus liber convenientiam habent; videlicet in prædicatis Deo inde factibilibus. Sed de hoc infra.

80 Obijcies secundo. Bona extrinseca sunt bona Deo, ve- g. exaltatio sui nominis, & alia. Ergo Deus appetit innate hæc bo- na. Respondeo bona extrinseca tantum esse bona respectu Dei se- cundum quid, ita ut sine illis, eque bene se habeat Deus simpliciter loquendo, ac cum illis, ideoque non habere Deum appetitum innatum circa illa, quia appetitus innatus solum est circa bona sine quibus non eque bene se habet, qui caret illis, ac se haberet, si illis nõ careret.

81 Obijcies tertio Deus appetit Petrum existere, vel non existere. At hoc est Deum habere appetitum distinctivum cir- ca existentiam, vel non existentiam creaturæ. Ergo Deus habet huiusmodi appetitum. Consequentia est legitima, & Maior certa. Maior probatur. Deus appetit quodlibet simpliciter, & absolute necessarium, sed Petrum existere, vel non existere est absolute, & simpliciter necessarium. Ergo Deus appetit Petrum existere, vel nõ existere. Minor probatur. Ea ratio, quæ aliquid est impossi- bile, eius contradictorium est necessarium. Sed Petrum neque existe- re, neque non existere, simpliciter, & absolute est impossibile, ut pote quid repugnans. Ergo Petrum existere, vel non existere est absolu- te, & simpliciter necessarium. Iam vero illa maior: nempe Deum appetere omne absolute, & simpliciter necessarium; probatur. Omne simpliciter, & absolute necessarium est quid divinum, etiam ne- cessarium. At Deus appetit omnia sua prædicata necessaria. Ergo Deus appetit quodlibet absolute, & simpliciter necessarium.

82 Hoc argumentum in multis peccat, & pluribus titu- lis mihi vehementer displicet. Omitto modo prædictum argumen- tum magis appetitum determinatum, quam distinctivum probare videri; supponit enim hoc, quod est *Petrum existere, vel non existe- re*, esse prædicatum divinum absolute, & simpliciter necessarium; imò & determinate. Sed circa prædicatum divinum absolute de-

terminate, & simpliciter necessarium non disiunctiuum, sed determinatum appetitum debet habere Deus. Ergo prædictum argumentum magis appetitum determinatum, quam indeterminatum, & disiunctiuum, conuincere videtur. Hoc ergo omisso: & etiam quod, si hoc argumentum efficax sit, non probat Deum habere appetitum circa creaturam, sed circa illud diuinum prædicatum, in quo iuxta hanc sententiam consistit hoc quod est *Petrum existere, vel non existere.*

83 Respondeo: dupliciter posse aliquid esse simpliciter & absolute necessarium, nam, & potest esse necessarium determinate, & potest esse necessarium indeterminate, siue vagè. Tunc aliquid erit determinate necessarium, quando prædictum extremum simpliciter absolute, & secundum se sumptum, non potest non esse in rerum natura, v. g. Deus nec non carentia necessaria chimæ in sententia, quæ huiusmodi carentias necessarias defendit. Tunc aliquid extremum erit indeterminate necessarium, quando necessitas illius ita inter illud, & aliud extremum versatur, vt nequeat cum defectu simultaneo vtriusque componi, secus cum defectu vtriusque extremi secundum se.

84 Hæc indeterminatio bifariam potest explicari, vel per suppositionem vagam extremorum, v. g. *neceesse est Petrum esse, vel non esse*, vel per indeterminationem significatam ex parte necessitatis v. g. *Datur necessitas indeterminata, & vaga Petri, & eius carentie.* Quæ duæ propositiones idem omnino significant, licet diuersis terminis nam indeterminatio necessitatis tam exprimitur vno, quam altero modo.

85 Præterea verum est quodlibet absolute, & determinate necessarium, esse Deum, vt in metaphysica probabimus: falsum ergo non, quod extremum indeterminate necessarium Deus sit: quando quidem extremum indeterminate necessarium determinate deficere potest, licet non simul cum defectu omnium extremorum, respectu quorum datur vaga, & indeterminata necessitas.

86 Hinc iam ad argumentum respondetur: negando Deum appetere Petrum existere, vel non existere. Ad probationem: distinguo Maiorem secundi Syllogismi. Deus appetit omne absolute, & simpliciter necessarium, necessitate determinata: omitto: necessitate indeterminate nego Maiorem. Deinde distinguo Minorem, Petrum existere, vel non existere est simpliciter, & absolute necessarium: acceptis terminis vagè, quibus significatur necessitas indeterminate vtriusque, concedo: acceptis terminis determinate,

qui-

quibus significetur necessitas determinata vtriusque, vel alicuius determinate: nego minorem, & deinde nego consequentiam.

## QVÆST. II.

*Quaratione diuina voluntas cum essentia diuina identificatur?*

**P**ura sub hoc titulo veniunt eximanda iuxta diuersas identitatis rationes, quæ distincte, & sigillatim discutere oportet.

## SECTIO I.

*Pro decisione quæstionis de identitate voluntatis diuinæ cum diuina essentia, nonnulla præmittuntur.*

1 **S**uppono primo voluntatem diuinam, & posse sumi in actu primo (siue proprio, siue improprio) & in actu secundo. Voluntas in actu primo est capacitas, & facultas volendi. Voluntas in actu secundo est ipsa immet actualiter velle, actualis que voluntatis exercitium, quo fertur voluntas in suum obiectum. Hoc exercitium nuncupatur *volitio, velle, & voluntas in actu secundo.*

2 Suppono secundo. Hanc voluntatem in actu secundo aliam esse necessariam, aliam contingentem quoad denominationem. Volitio necessaria est quæ versatur circa obiectum Deo necessarium, v. g. volitio, qua Deus amat sua prædicata necessaria, veluti Essentiam, Omnipotentiam, &c. Volitio contingens quoad denominationem ea est, qua Deus libere hanc, vel illam creaturam decernit, in hac vel illa creatura, vt contingenter posita, complacet. Nec non qua amat creaturas vt possibles, dato Deum cum creaturarum possibilitate esse in connexionem.

3 Suppono tertio. Triplicem esse præcipuam rerum distinctionem, nam, & est distinctio realis, & est distinctio virtualis, & etiam est distinctio formalis per intellectum. Distinctio realis est, qua aliqua extrema vere, & realiter, &

non

non per intellectum duntaxat, aut solum per æquivalentiam distinguuntur: qua ratione Petrus à Paulo distinctus est. Distinctio virtualis est, qua vna, & eadem realiter res duabus distinctis æquivalent, quatenus vna cum sit, prædicata suscipit contradictoria in se ipsa. Hoc pacto essentia diuina à relationibus distinguitur: siquidẽ essentia conuenit *communuari*: quod prædicatum non conuenit relationibus realiter cum essentia identificatis. Cuius hac distinctio, ne fere coincidat Scotica distinctio vel saltim in hac duplicis prædicati contradictorij susceptione fundatur.

4 Distinctio formalis per intellectum est ea, qua eadem res, prout subest vni expressioni, non concipitur sufficiente claritate, vt eo ipso cognoscatur vt eadem secum ipsa quatenus cognita per aliam expressionem. Hoc pacto idem homo, vt subest huic expressioni *animal* distinguitur mentaliter, siue per intellectum à se ipso, quatenus subest alteri expressioni, *rationale*: quia ex vi huius expressionis *animal*, non cognoscitur sufficiente claritate, vt possit de illo affirmari est *rationale*. De hoc tertio genere distinctio non agimus in præsentiarum: parum enim curio in his Theologicis grauius difficultatibus de nostro imperfecto modo cognoscendi: distinctio enim, quæ nostris præcise distortis expressionibus fundatur, magis ad Logicos, quàm ad Theologos spectat.

5 Suppono quarto Nomine essentia diuina à nobis hoc loco intelligi id, per quod Deus constituitur in esse Dei, ab omni- que non Deo distinguitur. Itaque illud prædicatum, quod ita solũ conueniat Deo, vt nulli distincto à Deo, conueniens sit, vteriusque sit id, quo Deus primario intelligitur constitutus in esse Dei, ab omni- que non Deo distinctus. Id inquam, prædicatum, siue ea ratio erit essentia Dei. Quæstio ergo est: vtum essentia diuina hoc modo explicata respectu voluntatis diuina, siue in actu primo, siue in actu secundo, tam prout est voluntas diuina necessaria, quam prout est contingens, quoad denominationem, fortiatur distinctionem, vel realem, vel virtualem?

6 Certum est primo essentiam diuinam nõ distingui realiter à diuina voluntate in actu primo. Hoc apud Catholicos indubitable est: siquidem omne, quod est in Deo, Deus est: nihilque magis in Deo est, quam eius voluntas, siue eius facultas ad volendum. Quod confirmatur ex eo, quod Concilium Rhemense sic definiuit, *in nullo sensu Catholico negari potest, quod diuinitas sit relatio, & relatio diuinitatis*. At potest iure debet excludi distinctio realis inter essentiam, & voluntatem: ergo inter essentiam, & volun-

tatem diuinam debet poni identitas realis penitus distinctionem realem excludens.

7 Dico secundo: semel admissa vt possibili in diuinis distinctione ex natura rei siue Scotica; si fundamentum sit ad distinguendam virtualiter essentiam diuinam à voluntate: idem prorsus fundamentum erit ad ponendam distinctionem Scoticam siue ex natura rei. Nam Scotista eatenus distinguunt ex natura rei aliqua prædicata, quatenus illis conueniunt prædicata contradictoria, & hanc prædicatorum sibi contradicentium susceptionem, distinctionem ex natura rei appellant, siue verum esse ante operationem intellectus vnum non esse aliud ex natura rei; ergo, semel admissa hoc genere distinctionis ex natura rei, siue, semel admissa hac distinctione ex natura rei explicatione, fatendum est inueniri distinctionem ex natura rei, vbi duplicis prædicati contradictorij susceptione in eadem realiter euitate reperitur. Tota ergo difficultas de eo quod datur, vel non datur distinctio ex natura rei in eo stabit. Vtrum videlicet datur, vel non datur susceptio duplicis prædicati contradictorij: Quæ susceptio à nobis virtualis appellatur distinctio.

## SECT. II.

*Essentia diuina est virtualiter indistincta à voluntate diuina in actu primo.*

8 **P**robatur hæc conclusio ratione, quæ semper mihi efficacissima reputabitur. Non debet Deo tribui distinctio virtualis, siue susceptio duplicis prædicati contradictorij, si neque fides doceat, neque vrgens ratio conuincat. Sed neque fides, neque vrgens ratio conuincunt essentia diuinam, & diuinam voluntati conuenire prædicata contradictoria. Ergo susceptio prædicatorum sibi contradicentium minime Essentia, & diuinam voluntati tribuenda est. Consequentia est legitima. Minor argumentorum solucione probabitur. Maior autem facile ostenditur. Deo tribui debet maior identitas, & simplicitas, quæ excogitari possit. Sed maior est identitas, quæ simul realis, & virtualis est, quam quæ cum virtuali distinctione componitur. Ergo Deo tribuenda est identitas virtualis, si nulla ratio vrgeat ad oppositum.

Præterea vnum ex fidei Mysterijs, in quo ipse fides

fidei maximum praestamus obsequium, est in Deo praedicata contra dictoria simul cum identitate reali credere. Minime ergo praedicta praedicatorum sibi contradicentium susceptio absque fidei luce id ostendente, aut efficaci urgente ratione, admittenda est.

10 Denique si obfirmato animo contendas in Deo praedicta contradictoria reperiri, & tamen admittas neque fidem talia praedicta docere, neque urgentem rationem convincere: sed tantum tibi congruentius videri admittasque tua argumenta, quibus praedicta contradictoria probare contendis, sufficiente probabilitate dissolvi, parum tecum contendam, cum iam mihi concedas, quod ego vnice probare intendo: nempe nullum esse argumentum efficax ad probandum essentiae, & voluntati diuinae opposita praedicta competere.

11 Iam vero minor illa, nempe neque fidem, neque urgentem rationem convincere essentiae, & voluntati diuinae praedicta contradictoria conuenire, non aliter efficacius probari potest, quam argumentorum solutione, quam iam subijcio.

12 Obijc. ergo primo. Capacitas Dei ad volendum constituit ratione nostra Deum ut volituum, non ut Deum. Deitas autem constituit Deum ratione nostra ut Deum; non ut volituum. At constituere Deum ratione nostra ut Deum, & non constituere Deum ratione nostra ut Deum, sunt praedicta contradictoria; pariterque sunt praedicta contradictoria constituere Deum ratione nostra ut volituum; non constituere Deum ratione nostra ut volituum. Ergo essentiae diuinae, & diuinae voluntati conuenient praedicta contradictoria.

13 Hoc argumentum facile ex doctrina logicae dissoluitur. Respondeo ergo, tam capacitatem Dei ad volendum, quam Deitatem prout cognitas hac expressione *Deitas* apparere intellectui ut constitutum primum Dei, & non ut constitutum Dei in esse volitui. Deinde ipsam essentiam diuinam, & capacitatem volendi, ut cognitas per hanc aliam expressionem. *Capacitas volendi*, apparere intellectui ut constitutum volitui, & non ut constitutum Dei. Ex quo non inferitur voluntati, & essentiae conuenire praedicta contradictoria; sed solum inferitur per hanc cognitionem *Deitas* apparere obiectum diuinum ut primum constitutum in esse Dei; non autem ut primum constitutum in esse volitui: & per hanc cognitionem *volituum*, ita apparere suum obiectum constitutum in esse volitui, ut per illam non appareat ut constitutum in esse volitui tanquam per rationem primum constituentem Deum in esse Dei.

14 Obijc.

14 Obijc. secundo. Voluntas Diuina stat in potentia proxima volendi, natura autem diuina est principium radicale. Sed potentia proxima, & principium radicale alicuius actus habent praedicta contradictoria. Ergo voluntati Diuinae, & Diuinae naturae conuenient praedicta contradictoria. Consequentia est legitima. Et maior videtur indubitata. Minor autem probatur. Principium radicale idem est quod principium remotum. At principium remotum, ut tale, dicit non esse proximum: ergo principium radicale dicit non esse principium proximum. Ergo principio radicali, & principio proximo competunt praedicta contradictoria. Ergo & distinctio virtualis.

15 Confirmatur a paritate. In creatis potentiae proxima, & principio radicali, videlicet animae, & voluntati, conuenient praedicta contradictoria. Ergo etiam in diuinis natura, & voluntati conuenient praedicta contradictoria; ac proinde virtualiter distinguetur, ea enim praedicta, quae in humanis absque distinctione reali inueniri non possunt, in diuinis distinctionem virtualem important.

16 Respondeo. Hoc, quod est esse principium radicale, posse sumi, & negatiue, & positiue. Principium radicale negatiue est quod excludit aliud principium antecedens, seu quasi antecedens: Principium vero radicale positiue est, quod est radix principij immediati. Deinde principium immediatum potest etiam dupliciter intelligi, & negatiue, quatenus excludit aliud principium immediatius, & positiue, quatenus principium radicale, aut remotum supponit.

17 Si principium radicale, & principium immediatum positiue accipiantur, necesse est quod illis praedicta contradictoria conueniant: nam esse principium supponens aliud, & esse principium non supponens aliud, siue immediatum, contradictionem praedicatorum importat. At vero esse principium radicale negatiue, quatenus aliud non supponit, & esse immediatum, quatenus ad aliud principium immediatius non supponitur, huiusmodi oppositionem non involuit: quandoquidem, si vnum duntaxat sit principium, neque antecedit, neque subsequitur aliud principium. Hoc igitur modo se habent natura, & voluntas Diuina: qua propter neque natura diuina antecedit voluntatem, neque voluntas supponit naturam; sed eadem virtualiter indiuisibilis formalitas est *natura*, quatenus aliud principium non supponit, & est *voluntas*, quatenus non supponitur ad aliud, quod sit immediata potentia volendi.

18 Hinc ad argumentum in forma distinguo maiorem. Voluntas Divina est potentia proxima positive, & natura potentia radicalis positive volendi: nego negative: omitto maiorem. Deinde distinguo minorem. Potentia proxima positive, & principium radicale positive, suscipiunt predicata contradictoria: concedo; principium radicale negative, & potentia proxima negative: nego minorem. Ad huius probationem: distinguo maiorem. Principium radicale positive idem est, ac principium remotum, concedo; principium radicale negative, nego maiorem. Et, concessa minori, nego consequentiam. Omisi voluntatem Divinam esse principium immediatum; non autem plene concessi; quia sub dubio est, ut infra expendam: an ratio principij Divinæ voluntati conveniat.

19 Ad paritatem desumptam ex natura, & voluntate creatis: in primis nego dari in creatis distinctionem realem: quâdoquidem in mea sententia potentia non distinguuntur ab anima. Præterea, admissa distinctione reali in creatis: nego virtualem distinctionem in divinis: quia, ut dixi tractatu de scientia, & etiam iterum probabo: ad distinctionem virtualem in divinis inter aliqua prædicata non sufficit quod similia prædicata distinctionem realem sortiantur in humanis; sed, ulterius requiritur susceptio duplicis prædicati contradictorij.

20 Obijcies tertio. Quod est extra rationem obiectivam naturæ Divinæ, distinguitur virtualiter à natura Divina; sed Divina voluntas est extra rationem obiectivam Divinæ naturæ. Ergo voluntas Divina distinguitur virtualiter à natura Divina. Consequentia est legitima, & maior certa: siquidem quod est extra rationem obiectivam alterius obiective, sive ex parte obiecti, distinguitur ab altero ex parte obiecti: ergo saltè intrinsece virtualiter. Iam vero minor, videlicet, Divinam voluntatē esse extra rationem obiectivam Divinæ naturæ, prob. Quilibet proprietas naturæ est extra rationem obiectivam naturæ. At voluntas Divina est proprietas Divinæ naturæ. Ergo est extra rationem obiectivam naturæ. Consequentia est legitima, & maior certæ proprietatis enim est, quæ à natura derivatur. Minor vero probatur ex 6. Synodo Generali, ubi definitur in Christo Domino tam voluntatem humanam, quàm Divinam exerceri, ita ut Divinæ, & humanæ naturæ, suæ proprietates conveniant. Ergo voluntas Divina est proprietas naturæ Divinæ, & voluntas humana naturæ humanæ proprietas erit.

21 In primis hoc argumentum nimium probare videtur.

tur: etenim infert, si alicuius momenti est, naturam Divinam, & voluntatem, non virtualiter, & quoad æquivalentiam, sed verè, & realiter distingui: ita, ut formalitas obiectiva voluntatis aliquam veram distinctionem habeat respectu Essentiæ: si enim re vera voluntas est obiective, in esse reali, prout distinctio à cognitione, extra naturam Divinam realiter, & non solum quoad æquivalentiam, distinguetur à natura Divina: quia quæ ratione unum est extra aliud, distinguitur ab illo. At obiective, & ex parte rei voluntas Divina est extra naturam Divinam. Ergo realiter, & ex parte obiecti non est natura Divina, & à natura Divina distinguitur.

22 Ex alia vero parte videtur minus requiri ad hoc ut animal. V. g. sit extra rationem obiectivam *rationalis*, quam ut distinguaatur vera aliqua distinctione reali à *rationali*: quia iuxta probabilem sententiam de præcisionibus obiectivis *animal* v. g. est extra rationem obiectivam *rationalis*: si enim non esset extra huiusmodi rationem obiectivam, non esset *animal* obiective præscindibile à *rationali*, & tamen revera *animal* ex parte obiecti, adhuc in sententia de præcisionibus obiectivis, non est aliquid distinctum à *rationali*. Ergo rectè stat aliquid esse extra rationem obiectivam alterius, & tamen ex parte obiecti esse realiter idem cum illo.

23 Ut ergo tollatur æquivocatio huius termini esse extra rationem obiectivam alterius: animadvertere oportet aliud esse, quod aliquid sit obiective extra rationem realem alterius, aliud valde diversum esse realiter, & à parte rei extra alterius rationem obiectivam. Hoc secundum dicit veram, & realem distinctionem inter unum, & alterum obiectum. Primum vero solum dicit distinctionem in esse obiecti. Hoc est unum attingi sine alio: in quo sensu est verum, supposita sententia de præcisionibus obiectivis, *animal* esse extra rationem obiectivam *rationalis*: hoc est esse obiective, seu in esse cognitione extra rationem *rationalis*: nam est verum quod *rationalis* non est obiectum huius cognitionis; *animal* quanvis inter se realiter identificentur.

24 Si ergo in obiectivitate solum intendatur voluntatē Divinam esse obiective, seu in esse terminantis cognitionē, extra naturam, parum probat argumentum: solum enim convincit posse voluntatē præscindere obiective à natura, non vero probat illis alia prædicata contradictoria convenire, de quo est præcipua questio. Sin vero huiusmodi argumento contendatur probati voluntatē Divinam esse realiter



extra rationem obiectionū diuinæ naturæ, simul contendetur probari realē, & verā distinctionē, quæ semper in diuinis neganda est.

25 Præterea illi propositioni, cui huius argumenti præcipua difficultas nititur, nempe voluntatem Diuinam esse proprietatem Diuinæ naturæ: respondeo: ibi non intelligi proprietatem strictē, sed latē, quatenus naturæ necessario conuenit voluntas: modo, quo proprium est hominis esse animal rationale, quodlibetque aliud prædicatum illi necessario conueniens; licet rationalitas, non proprietas; sed essentia hominis sit. Concilium vero solū intendit in Christo D. debere esse, & voluntatem Diuinam, & humanam quia natura humanæ, & Diuinæ, voluntas conuenit necessario, quod vero volūtas sit strictē, & rigorose proprietas, nec fuit de mente Concilij, nec eius instituto congruebat.

26 Obijcies quarto. Illa identitas, & simplicitas ponenda est in diuinis perfectionibus, quæ Deo est dignior. At Deo dignior est simplicitas, quæ secum componit distinctionem virtuales intrinsecam. Ergo huiusmodi distinctio virtualis intrinseca est Deo concedenda. Minor probatur. Illa identitas, & simplicitas diuinorum perfectionum est Deo dignior, quæ secum componit perfectam æquivalentiam plurium perfectionum creaturarū in eo quod imperfectionem non dicunt. At quamvis in creatis perfectionibus imperfectionem dicat alteram carere identitate reali cum perfectione alterius; non tamen dicit imperfectionem ea extrema suscipere prædicata contradictoria, quæ imperfectionem non impotent; ideoque Diuina Essentia, & Paternitas suscipiunt prædicata contradictoria, quæ non dicunt imperfectionem, vt *communicari. & non communicari*. Ergo illa identitas naturæ, & voluntatis Diuinæ dignior est Deo, quæ secum componit has perfectiones suscipere prædicata contradictoria non dicentia imperfectionē; ac proinde, quæ secum componit distinctionē virtuales intrinsecā.

27 Hoc ipso argumento posset probari distinctio virtualis inter Essentiam, & naturam Diuinam, & vniuersim inter quælibet Diuinam prædicata, vt ex ipsius terminis patet. Præterea respōdeo, dupliciter posse indiuisis excogitari susceptionem duplicis prædicati contradictorij. Primo: ita vt huiusmodi susceptio utilis, & necessaria sit ad aliquod munus talium prædicatorum. Secundo: ita, vt necessaria non sit susceptio duplicis prædicati contradictorij, aut utilis ad aliquod munus prædicati Diuini. Susceptio duplicis prædicati contradictorij utilis, & necessaria, perfectio maxima est, ac proinde reperitur in Deo: at vero susceptio

duplicis prædicatis contradictorij, quæ ita inutilis sit ad omnia diuinorum prædicatorum munera, vt sine huiusmodi distinctione præstari possint; non solum imperfecta; verum chimerica est. Ex quo patet quamlibet susceptionem duplicis prædicati contradictorij; quæ ad prædicatorū diuinorum munera inutilis reputetur, à Deo esse relegendam, fixamque, & stabilem regulam concedendi Deo susceptionem duplicis prædicati contradictorij debere semper esse quod necessaria sit huiusmodi susceptio ad aliquod munus diuinum.

28 Obijcies quinto. A parte rei, & independentem à nostris conceptibus Verbum Diuinum procedit per intellectum, & non per voluntatem. Ergo à parte rei distinguitur virtualiter voluntas ab intellectu Diuino. Sed intellectus Diuinus est virtualiter essentia diuina: Ergo voluntas diuina distinguitur virtualiter ab eo, quod est virtualiter essentia diuina. Et hoc est distingui virtualiter ab essentia. Ergo voluntas distinguitur virtualiter ab essentia. Hæc ultima minor probatur. Eo modo, quo aliquid se habet cum extremo realiter, & virtualiter identificato cum A. se habet cum A. Ergo distingui virtualiter voluntatem diuinam ab intellectu realiter virtualiter indistincto ab essentia Dei, est distingui virtualiter ab eadem Essentia.

29 Hæc obiectio exoptabat vberiore explicationem generationis Verbi Diuini, quam hic tractatus non patitur. Breuiter respondeo. Quod vt verbum procedat per intellectum, & non per voluntatem, sufficit verbum ex proprio modo capiendi potius ad lineam intellectus, quam ad voluntatis lineam spectare, quin opus sit originariū magis ab intellectu esse, quam à voluntate: modo, quo, licet potentia non distinguantur ab anima, verum est hominem intelligere potius per intellectum, quam per voluntatem. Verum de hoc sect. sequenti magis ex professo sermo erit.

### SECT. III.

*Vtrum essentia Diuina distinguatur virtualiter à voluntate in actu secundo? & ubi ex professo examinatur: an intellectio Diuina necessaria, & necessaria volitio, inter se virtualiter distinguantur?*

30 Voluntatem Diuinam in actu secundo, quæ est ipsa actua;

adualis volitio distinguitur in necessariam, & contingentem, quoad denominationem. Volitio necessaria est, qua Deus amat ea, quae Deo necessaria sunt; nempe volitio, qua Deus se amat quoad omnia sui praedicata necessaria, sive absolutata, ut Essentiam, Omnipotentiam, &c. sive relatiua, qualia sunt diuinae relationes. Volitio contingens quoad denominationem est; qua Deus amat obiecta sibi contingentia. V.g. decretum condendi mundum, complacentia in existentia mundi, &c.

31 Volitionem contingentem quoad denominationem distingui, saltem virtualiter, à Deo, extra dubium esse debet. Nam, si volitio contingens compleatur per aliquid extrinsecum, volitio ut sic completa, & ut inuolvens praedictum complementum extrinsecum, non virtualiter, sed realiter distinguitur à Deo necesse est, quia quod quidem ita considerata volitio contingens inuoluit aliquid distinctum à Deo, nempe extrinsecum connotatum. Si autem volitio contingens quoad denominationem constituitur adaequatè identificata cum Deo, adhuc ut ita considerata nequit non distingui virtualiter à natura Diuina: nam volitio contingens quoad denominationem, ut ita contingens, descriptibilis est; secus autem Essentia Diuina. Qua propter illis convenienter praedicata contradictoria, in quo consistere distinctionem virtuales statuimus.

32 Praecipua ergo difficultas est: an volitio necessaria distinguitur virtualiter ab Essentia Diuina? Haec difficultas ex duplici capite potest provenire. Primo ex illo vniuersali dubio, videlicet: an Essentia virtualiter distinguitur ab attributis. V.g. Omnipotentia, Bonitate, &c. Secundo ex peculiari ratione, ob quam, licet essentia non distinguitur virtualiter ab omnibus attributis, distingui nihilominus debeat à voluntate in actu secundo quantèvis necessaria. Questionem vniuersalem, videlicet. An Essentia Diuina distinguitur virtualiter ab attributis, non est huius loci examinare; pertinet enim ad tractatum de essentia, & attributis. Idcirco solum de quaeramus: an sit aliqua peculiaris ratio, quare Essentia Diuina distinguitur virtualiter à volitione necessaria? Potissima ratio, imò vnica, quae ad hanc distinctionem virtuales suadendam adducitur, praeter rationes, quae vniuersaliter probant essentiam ab attributis debere virtualiter distingui, desumitur ex distinctione, quae inter intellectiōem necessariam, & necessariam volitionem intercedere debet, ideo hanc distinctionem examinare ad praedictam questionem dirimendam necessarium duxi. Etenim si asseratur distinctio virtualis inter intellectiōem, & volitionem ne-

cessariam, adstrui quoque debet inter Essentiam, & volitionem; quod quidem facile ostenditur.

33 Primo, quia, ut diximus tract. de Scient. quaest. 2. sect. 2. intellectio Diuina est virtualiter Essentia Diuina; qua propter eam rationem, qua volitio ab intellectu necessaria distinguitur, à natura diuina distingui necesse est.

34 Secundo, quia volitionem esse virtualiter essentiam, & distingui virtualiter à volitione, opponuntur inter se. Ergo, data distinctione virtuali inter volitionem, & intellectiōem, volitio debet distingui virtualiter ab essentia. Antecedens probatur. Si volitio esset virtualiter Essentia, & non esset virtualiter intellectio, prius intelligeretur volitio, quam intellectio alicuius obiecti. At hoc ex terminis repugnat, quando quidem non prius res amatur, quàm cognoscatur. Ergo volitionem esse virtualiter Essentiam, & distingui virtualiter ab intellectu, repugnans est. Maior prob. Ex suppositione quod essentia virtualiter distinguitur ab intellectu, à quolibetque alio attributo; prius debet intelligi Essentia, cum sit primaria ratio Dei, quam attributum subsequens virtualiter ad essentiam. Si ergo volitio est virtualiter Essentia, & intellectio attributum Essentiae: prius intelligitur volitio, quam intellectio, cum prius intelligatur Essentia, quam attributum.

35 Tertio, quia ratio potissima, ob quam distingui debeat volitio ab intellectu (si distingui debeat) est ut intellectio praesupponatur in genere directiuo ad volitionem. Sed, si haec ratio esse sit, nequit volitio identificari virtualiter cum Essentia. Ergo, si volitio distinguitur virtualiter ab intellectu, non poterit identificari virtualiter cum Essentia. Consequens est bona, & maior certa, ut infra videbitur. Minor facile prob. Si intellectio praesupponatur directe ad volitionem, & volitio sit virtualiter Essentia; intellectio praesupponetur in genere directiuo ad Essentiam. At implicat intellectiōem Diuinam praesupponi ad Deitatem, seu Essentiam Diuinam; cum Essentia sit primaria ratio, quae in Deo reperitur. Ergo si ratio, ob quam distingui debeat virtualiter volitio ab intellectu, efficax est, nequit volitio identificari virtualiter cum intellectu.

36 Cōfirm. Si intellectio distinguitur virtualiter à volitione, quatenus ad volitionem dirigit: pro signo, pro quo intelligitur Deus se cognoscens, potè virtualiter intelligitur iam se amans. Sed pro signo, pro quo intelligitur Deus se cognoscens, nequit non intelligi Deus iam existens, vel formaliter in illo signo, vel praesuppositiue, vel omnino comitater. Ergo non intelligitur volens, & iam intelligitur Deus. Er-

god esse Deū distinguitur virtualiter ab hoc, quod esse volentē. Discurus est legitimus, & minor certa: siquidē pro signo, pro quo intelligitur opus diuinum, iam intelligitur Deus, cum nihil sit diuinum, antequam sit Deus. Maior etiam certa videtur, quia quod presupponitur directiue ad aliud, ita se habet, vt prius intelligatur, quam id, ad quod dirigit. Ergo pro signo, pro quo intellectio dirigit ad volitionem, nondum intelligitur volitio, ad quam dirigit intellectio; sed debet intelligi pro alio signo posteriori. Maneat ergo, semel supposita distinctione virtuali, volitionis ab intellectu, necessario debere virtualiter distingui volitionem ab Essentia.

### SECTIO IV.

*Volitio Diuina necessaria non distinguitur virtualiter ab intellectu Diuina necessaria. Et prius nonnullæ probationes vt inefficaces reijciuntur.*

37 **A**liqui probant hanc Conclusionem contendendo distinctionem pure virtuale: eam videlicet, virtute cuius eidementitari reali absque distinctione reali in tertio, qualis est in mysterio Trinitatis, conueniant predicata contradictoria, repugnantem, & chimericam esse. Ita P. Quirōs pluribus in locis: qui totis ingenij viribus distinctionem purē virtuale ab Scholis tentat eliminari. Hac probatione minime vtendum cenfeo: tum: quia omnia argumenta, quæ sunt contra distinctionem pure virtuale, eadem vi: ne dicam maiori, contra distinctionem realem in tertio, quæ iuxta fidem in Trinitate reperitur, torqueri possunt. Tum etiam: quia sine distinctione pure virtuali defendi non potest actus diuinos contingentes quoad denominationem esse adæquatē intrinsecos Deo: quam adæquatam intrinsecam identitatem, vt probabiliorē, & magis decentem Deum, infra defendendam suscipiam.

38 **A**lter alij pro identitate virtuali inter intellectuē, & volitionem necessarias argumentatur: quia ex distinctione virtuali inferretur dari infinitas virtualiter intellectuones, infinitosque amores. Sequela probatur. Deus per intellectuonem virtualiter distinctam ab amore necessario cognoscit suam bonitatem. Deinde per amorem ab hac intellectuone virtualiter distinctum amat prædictam bonitatem. Præterea hic ipse amor amatur à Deo.

Deo; ergo debet dari inter lectio illius virtualiter distincta ab ipso eius amore. Ergo, postquam amatur bonitas Diuina, datur intellectio huius amoris, & rursus amor, & iterum intellectuio diligens ad alium amorem, & sic in infinitum.

39 **R**espondeo. Opus non esse hac infinitudine. Ratio est; quia per primam intellectuonem non solum cognoscitur bonitas diuina vt talis, veram & necessitas, quæ in Deo est, vt amet suā bonitatem, & vt amet suam cognitionem, & amorem: non solumque cognoscitur huiusmodi necessitas verum etiam ipse actus necessarius. Quæ propter in signo intellectuonis cognoscit Deus omnem suam cognitionem necessariam, vt existentem in illo signo: cognoscit etiam omnem suum affectum necessarium, vt existentem in signo posteriori: quo accedente, amat Deus omnem suam cognitionem necessariam vt existentem in signo priori: omnem autem affectum necessarium amat, vt existentem in ipso signo prædicti amoris: quin opus sit ad noua signa recurrere: quia tota directio in intellectuonis se tenet in signo intellectuonis necessariæ, & totus amor, quantumvis reflexus, intelligitur in signo posteriori, videlicet in signo amoris necessarij. Licet enim intellectuio se debeat tenere in signo antecedenti ad amorem; potest tamen in huiusmodi signo antecedente cognoscere amorem futurum in signo posteriori; vel quia Deus ex suis ipsis prædicatis est determinatus vt cognoscat quidquid de ipso verificabile necessario est: vel quia, licet ipse amor determinet sui cognitionem; potest esse in signo posteriori ordine directiuo, licet sit aliquo modo prior prioritate Logica obiectiua, modo quo in tract. de Scientia diximus obiectum cognitum, v. g. consensum, esse posterius Scientia physicæ: & tamen esse prius ipsa Scientia Logice, & obiectiue.

40 **I**dem sua proportione dicendum est de amore, & scientia contingente, quæ signa hoc ordine disponi possunt. In primo signo habet Deus omnem cognitionem constituentem Deum liberum ad decretum mundi, v. g. In secundo signo concipit Deus decretum contingens mundi. Quod signum identificat secum virtualiter, tum cognitionem talis decreti, & mundi decretati; tum cognitionem complacentiæ necessariæ in tali decreto futuræ in signo posteriori; necnon omnium cognitionum, & affectuum supra hanc tendentiam reflectentium. In tertio vero signo datur complacentia necessaria: tum in decreto mundi, tum in cognitione huius decreti: tum denique in omnibus cognitionibus, & affectibus (formaliter ex nostro concipiendo modo distinctis) supra hanc complacentiam necessariam reflexe tendentibus.

41 Tertio alij distinctionem virtualem sic rejiciunt. Si datur distinctio virtualis ex parte obiecti inter intellectiōem & volitionem, necessario intellectio erit principium, vel saltem prior respectu volitionis. Sed hæc principiatio repugnat in diuinis inter formalitates identificatas. Semel enim admissa, hæc principiatio, seu prioritate, vt componibili cum identitate reali, nullum reliquum est fundamentum ad probandam distinctionem realem inter Patrem, & Filium, contra Sabellianos. Ergo eiusmodi distinctio virtualis inter formalitates identificatas non est admitenda. Consequentia est legitima & maior videtur certase enim ratione, qua vnum est ab alio, & non vicissim, v. g. ea ratione qua B. est ab A. & non A. a B. A. est principium, vel saltem prius respectu B. Si ergo realiter, & ex parte obiecti volitio est ab intellectu, & intellectio non est à volitione. Intellectio realiter erit principium, vel saltem prior realiter volitione.

42 Iam vero hæc prioritatem siue principiatiōem nõ posse admitti inter formalitates identificatas. quò argumento cõtra Sabellianos plurimum reboris detrahatur, videtur ostendi: Argumentum Conciliorum, & P. P. aduersus Sabellium, & eius affectus negantes distinctionem realem inter Patrem, & Filium, nititur huic principio, *inter principium reale, & reale principiatum debet realis intercedere distinctio.* Ex quo interitur Patrem distinguã Filios, quia Pater est realiter principium Filij. At, si inter formalitates identificatas potest dari principiatio, & prioritas realis, verum non est inter principium, & principiatum, interque prius & posterius, debere realem interuenire distinctionem. Ergo prioritas, seu principiatio realis, nequit admitti inter formalitates identificatas, sic fit Conciliorum, & P. P. argumentum aduersus Sabellianos.

43 Respondeo argumentum aduersus Sabellianos non desumi ex qualibet prioritate naturæ: nec ex eo quod filius, vt cumque sit realiter à Patre aliqua ratione, qua non sit Pater à Filio; sed ex eo quod Pater vere, & realiter sit principium producens realiter & vere Filium: Filiusque sit vere & realiter productus à Patre; At vero, quod vnum sit ab alio realiter directe, non vero productiue; neque arguit veram, & realem distinctionem, neque sufficit ad rationem realis principiatiōis; neque P. P. aduersus Sabellium vsi sunt argumento desumpto ex vniuersalissima ratione prioritatis: semper enim insistant in vera principiatiōe: & productiōe; quod enim nõ realiter producere possit se ipsum solo natura

lunine

lumine pater. At vero nihil realiter posse dirigerè ad se ipsũ, nõ solum euidens non est, sed neque verum; quia directio non requirit verum influxum, ex quo distinctio colligitur.

44 Quarto alij pro identitate virtuali inter intellectiōem & volitionem, sic argumentantur. Spiritus Sanctus debet procedere per naturam integram, & completam. Sed, si volitio distingueretur virtualiter ab intellectu, Spiritus Sanctus non procederet per naturam integram, & completam. Ergo volitio non distinguitur virtualiter ab intellectu. Consequentia est bona, & minor videtur certa. Siquidem Spiritus Sanctus procederet per voluntatem, & nõ per intellectum. Imò ex hoc capite volitionem ab intellectu virtualiter distinguimus. Maior autem probatur; Spiritus Sanctus ex vi processionsis non oritur minus perfectus, quam Filius. Ergo Spiritus Sanctus oritur vt Deus ex vi processionsis. Ergo procedit per naturam integre, & adæquate completam.

45 Respondeo, quod, licet Spiritus Sanctus non procedat immediate per intellectum, aut per essentiam, procedit tamen vt terminus immediatus Spiratiōis (intellige actiua) & voluntatis: quæ quidem communicat illi, non solum voluntatem, sed etiam totam essentiam: quia terminus productus in diuinis habet ex vi processionsis quidquid essentiale præsupponitur ad eiusmodi terminum, licet non præsupponatur immediate: semel enim admissa potentia, seu principio quo distinctis aliqua ratione à producente, & principio quod dicendum est productionem tendere ex intentione naturæ ad communicandum terminum, nõ perfectionem duntaxat principij quo, seu potentia immediate; sed etiam perfectionem principij quod: quia productio Spiritus Sancti, licet non respiciat totam essentiam, omniaque essentialia, vt principium agens immediate; respicit tamen, vt rationes communicatas immediate. Optime enim potest intelligi aliquam actionem communicare immediate id, quo non immediate procedit. Verum de his plura dicemus tract. de Trinitate.

46 Omisissis ergo his probationibus: aliter cõclusionem suadeo: non tam positiuè, quam negatiuè. Ad propugnandam enim virtualem identitatem inter formalitates diuinas sufficere debet oppositum nõ conuinci. Contra vero vt distinctio virtualis adstruatur, opus est positiuè probare cõuenientiã duplicis prædicati oppositi: quippe, vbi hæc non efficaciter probetur, iura identitatis indistinctioni virtuali debet suffragari. Sic ergo cõsistit argumentum. Distingui virtualiter intellectu diuinã, & diuinã volitionem, est

est conuenire illis prædicata contradictoria. Sed intellectiõni, & volitioni non sunt attribuenda prædicata contradictoria. Ergo neque distinctio virtualis. Consequentia est bona, & Maior ipsa definitio distinctiõnis virtualis. Minor probatur. Non sunt concedenda prædicata cõtradiçtoria, vt supra dicebamus, nisi fides doceat, vel manifesta ratio conuincat. Sed neque fides docet, neque ratio conuincit intellectiõni, & volitioni necessarijs conuenire prædicata contradictoria. Ergo non sunt eis a nobis attribuenda. Minor probabitur dum aduersariorum argumentis congruam adhibuerimus solutionem.

47 Probatur secundo. Deus pro quocumque signo, quo intelligitur esse Deus, debet intelligi summè scilicet, & completè, integrèque Beatus. At nõ ita intelligeretur, si volitio distingueretur virtualiter ab intellectu. Ergo non ita distinguitur. Maior videtur certa, & consequentia est legitima. Minor probatur. Si volitio distingueretur ab intellectu, distingueretur etiam virtualiter ab essentia, vt supra probauimus sect. 3. At, si volitio distingueretur ab essentia, pro signo, pro quo iam intelligeretur Deus, non intelligeretur integrè, & completè Beatus. Ergo, si volitio distingueretur virtualiter ab intellectu: pro signo, quo iam intelligeretur Deus, non intelligeretur integrè, & completè Beatus. Probatur Minor, in qua est difficultas. Pro signo, pro quo intelligitur essentia, iam intelligitur Deus. Sed pro illo signo nondam intelligitur amor necessarius sui ipsius, quo amore necessario integratur, & completur Beatitudo, si quidem Dum amare se ipsum saltem est complementum Beatitudinis. Ergo pro signo, quo iam intelligeretur Deus, nondum intelligeretur completè Beatus.

48 Probatur tertio eadè conclusiõcũ Ribaden. Ad perfectionè diuinæ voluntatis spectare videtur (dum apertum in commodum aliunde non inferatur) quod omne obiectum bonum, & amabile pro nullo existat signo reali antequam existentia ipsa ametur à Deo. Sed potius ea existentia datur pro eo signo per diuinum amorem constantè ad conditionè talis obiecti. Videlicet quod obiectum contingens & creatum existat efficienter ab amore libero Dei. Obiectum autem necessarium, & in creatum existat à diuino amore constitutiue. Sed hoc non potest stare, si intellectio, & volitio necessaria inter se virtualiter distinguantur. Ergo non debent distinguì. Maior videtur certa, & consequentia est legitima. Minor probatur. Semel statuta distinctiõne virtuali inter intellectiõnem, & volitionem, essentia diuina intelligitur ante quam intelli-

gatur amor necessarius. Ergo intelligetur essentia Dei, quin intelligatur constituta per amorem. Aliquid ergo erit in Deo: in nõ totus Deus essentialiter sumptus, non existens vlla ratione per diuinum amorem. Hæ probationes sufficiant pro conclusiõne, quæ magis à solutione argumentorum, quam a ratione positiuâ potest valde efficaciter probari.

## SECT. V.

*Proponitur primum aduersariorum argumentum.*

49 **O**pponunt primo aduersarij argumentum, quod ex Trinitatis mysterio petitur in hunc modum. Reuera, & à parte rei Verbum Diuinum procedit potius per intellectum, quam per voluntatem. Ergo potius intellectu, quam volitione. Ergo aliquod prædicatum conuenit à parte rei intellectiõni, quod non conuenit volitioni & vicissim. Ergo distinguuntur virtualiter. Antecedens, in quo stat difficultas, probatur ex Concilijs, & Patribus passim àserentibus, verbum procedere per intellectum, & non per voluntatem. Quæ propositio adeo certa est apud Theologos, vt P. Zuñiga de Trinitate disp. 3. dub. 6. num. 5. asserat esse principium de fide Deum gignere intellectu, & spirare volitione; non autem e contra. Ergo illis conueniunt prædicata contradictoria.

50 P. Ribadeneyra tract. de Volunt. disp. 4. cap. 2. à nõ 21. respondet hanc propositionem esse veram in sensu formali, seu mentali; non vero in sensu reali, & materiali; quia Verbum Diuinum realiter, & vere adeo procedit per voluntatem, & volitionem, quæ per intellectum, & intellectuonem; solumque prædictam propositionem aduersariõnam veritatem continere, quia Verbum Diuinum sub conceptu Verbi Diuini à Deo Patre procedētis detegit nobis immediate Patrem sub hac expressione. *Pater est principium intelligens*, potius quam sub hac *Pater est principium volens*. Hoc confirmat à paritate virtutis calefactiuæ, & explicatiuæ, quæ reperiuntur in sole sine vlla prioris virtuali distinctiõne. Quæ propter hæc propositio. *Lux solis calefacit secundum virtutem calefactiuam; non vero secundum explicatiuam* est vera; non quia calefactio prodeat re ipsa à realitate virtutis calefactiuæ; & non à realitate virtutis explicatiuæ; hoc enim impossibile est propter omnimodam etiam

virtualem identitatem inter vnam, & alteram virtutem; sed quia calor cognitus ut à luce procedens, aperit nobis immediate lucē sub expressione hac: *Lux habet virtutem calefaciendi*; non autem sub hac: *Lux habet virtutem exsiccandi*; contra vero siccitas cognita ut à luce proueniens.

51 Eodem profus modo hæc propositio vera est in sensu formali, *Deus generat intelligendo, & non amando*: non quia Verbum diuinum genitum procedat re ipsa per realitatem intellectus, aut intellectiōis, & non per realitatem voluntatis, aut volitionis; sed quia Verbum Diuinum cognitum à nobis ut Verbum à Deo Patre procedens derogit nobis directe, & immediate Patrem sub hac expressione. *Pater est principium intelligens*, potius quam sub hac, *Pater est principium volens*.

52 Posset confirmari hæc solutio ex eo quod P.P. pluribus in locis docent aperte Verbum procedere per voluntatem. Ergo vel non omnino certum est Verbum ita procedere per intellectum, ut non procedat per voluntatem, vel interpretandum est, non in sensu reali, sed solum nostro modo concipiendi. Consequentia videtur legitima. Antecedens autem constat ex ipsorum Patrum verbis. Nam Clemens Romanus lib. 7. constitut. cap. 42. ait *unigenitum ante secula volente Patre genitum*. siue ut alij legunt *benefacito Patris genitum*. Iulianus dialogo cum Triphono loquens de Verbo, ait esse *volente Patre procreatū* Hypolitus Martyr homil. contra Neotianos *quem volens Deus Pater genuit, & voluit*. Pluraque alla Patrum verba idē dixerit asserētia facile possēt adduci.

53 Hæc solutio ut iacet non plenē satisfacit difficultati, quia videtur deserere sensum, in quo communiter intelligantur verba Conciliorum, & Patrum absolute asserentium Patrem generare Filium per intellectum, & non per voluntatem, quia P.P. eō tendunt, ut ex ipsa reali generatione Filij explicent secundam personam Trinitatis esse Verbum secus vero tertiam; traduntque discrimen, videlicet secundam personam procedere per intellectum, & non per voluntatem; contra vero tertiam. Quod autem formaliter, & nostro modo concipiendi secundam personam procedat per intellectum, & non per voluntatem, non est discrimen à parte rei tenens se ex parte generationis Filij; sed solum est discrimen extrinsecum tenens se ex parte nostri modi concipiendi sub his terminis. *Verbum Diuinum*. Ergo non est discrimen sufficiens, ut Concilia, & Patres explicent qua ratione Filius sit Verbum, secus Spiritus Sanctus.

54 Declaratur iterius P.P. & Concilia prædicta pro-

positione aduersatiua continentur euincere aliquid verè, & à parte rei conuenire secundæ personæ Trinitatis, quod verè, & realiter non conueniat tertiæ, ratione cuius secundæ personæ, non autem tertiæ sit Verbum, & Filius. At ex prædicta explanatione Patris Ribaden. non conuincitur aliquid à parte rei conuenire secundæ personæ, quod non conueniat tertiæ etiā à parte rei. Ergo hæc explicatio nō fit satis intento Conciliorū & Patrum. Minor ostenditur. Ex hac explanatione non colligitur per diuersas actiones produci secundā, & tertiā personam: quas diuersas productiones vnā ceperuntur P.P. explicare, ut exinde distinctionem etiam personarū colligerent. Ergo ex prædicta explanatione nō conuincitur aliquid à parte rei conuenire secundæ personæ, quod non conueniat tertiæ etiam à parte rei. Antecedens probatur. Dato impossibili, quod vna, & eadē persona produceretur per productionē, quæ à parte rei esset simul loquutio, & spiratio, adhuc in illo casu verum esset Verbum Diuinum sub expressione Verbi aperire Patrem, ut intellectiuum, & non ut volitiuum: quia, licet in illo casu eadem persona esset verbum, & Spiritus; nihilominus sub vna expressione detegeret in suo principio vim cognoscitiuā, & non volitiuā, & sub alia expressione, scilicet sub hac *Spiritus Sanctus*: ostenderet vim volitiuā, & non intellectiuam; & nihilominus nō daretur in eo casu distinctio, aut personarum, aut productionum. Ergo non sufficit sensus formalis illius propositionis aduersatiuæ ad ostendendam distinctionem realem personarum & processionum.

55 Confirmatur exemplo allato, à P. Ribadeneira virtutis calefactiuæ identificantis secum virtutem illuminatiuam solis. Vti datur virtus illuminatiua, qua simul sit virtus calefactiua, similiter est possibilis actio, quæ simul sit calefactio, & illuminatio. Tunc sic. Hæc actio sub expressione hac *calefactio* ostenderet formaliter virtutē calefactiuā, non autem illuminatiuam; & eadē actio sub hac expressione *illuminatio* manifestaret in suo principio formaliter virtutē illuminatiuam, & non calefactiuam. Et nihilominus nihil conueniret à parte rei calefactioni in hoc casu, quod non perinde conueniret illuminationi. Ergo non sufficit sensus formalis illius propositionis aduersatiuæ, ut aliquid conueniat à parte rei vni, quod non conueniat à parte rei alteri extremo, de quibus loquitur prædicta propositio aduersatiua. Ergo prædicta explicatio insufficientis est in mysterio Trinitatis ad interendam distinctionem personarum, aut processionum: quam distinctionem conantur Concilia, & P.P. ostendere ea loquutione; in dō,

vt dicemus tract. de Trinitate ab Augustino edocti eo secunda persona est realiter, & vere Filius, & verbum; non autem Spiritus Sanctus, quia procedit in aliquo sensu reali per intellectum, & non per voluntatem.

56 Verba adducta ex Patribus, quibus dicitur *Filius voluntate genitus* non conuincunt: quia hæc verba solum probant Patrem volendo generare Filium: hoc est voluntariè (licet non libere) applicando potentiam generatiuam. Hoc tamen non tollit in aliquo alio vero, & reali sensu verbum procedere per intellectum, potius quam per voluntatē: hoc est immediate, & per se: quod sufficere videtur ad distinctionem virtuales intellectus, & voluntatis. Nam in aliquo vero sensu verbum procedere per voluntatem, nõ tollit quod in alio vero sensu potius per intellectum, quam per voluntatem procedat. At vero in nullo sensu reali potius per intellectum, quam per voluntatem procedere, opponitur, & verbis Patrum id diserte asserentibus, & eorum intento, nempe tradere veram rationem, quare verè, & à parte rei secunda Trinitatis persona sit verbum, & Filius potius quam tertia.

57 Respondeo ergo prædicto argumento ex Trinitate petito: primo per instantiam; nam realiter, & à parte rei in aliquo vero sensu reali, adhuc admissa in homine, & Angelo identitate reali, & virtuali inter intellectum, & voluntatem, verum est dicere *intelligere* esse operationem intellectus; & non voluntatis; *velle* autè & *amare* esse operationem voluntatis, & non intellectus; immo *intelligere* esse exerceri intellectum, non autem voluntatem, *velle* autem esse exerceri potentiam volendi, non autem intelligendi. Eadem igitur ratione poterit verificari illa propositio aduersatiua in Trinitate, etiam admissa identitate virtuali inter intellectum, & voluntatem adhuc prout in actu secundo.

58 Respondeo deinde absolute ad difficultatē propositā: hæc propositionem *verbum procedit per intellectum, & non per voluntatem*, dupliciter posse intelligi: & *specificatiue*, & *reduplicatiue*. In sensu specificatiuo solum conueniat verbum habere pro principio, seu pro conditione ex parte principij intellectum in actu secundo: & in hoc sensu tam procedit verbum per voluntatem, quam per intellectum. In sensu reduplicatiuo vltius significat ipsam processionem verbales expressionem mentalem, non autem affectionem aliquam: Et in hoc sensu est vera ea propositio in sensu reali: quia verbum procedit per processionem, quæ processio formaliter suprà non spectat ad lineam voluntatis, sed ad lineam intellectus; non quæ

quidem quia verè, & realiter verbum non procedat à parte rei ab intellectu, & voluntate; adhuc vt in actu secundo; sed quia ipsa productio, vt virtualiter distincta ab intellectu, & voluntate formaliter pertinet ad lineam intellectus: quia *loqui mentaliter* formaliter pertinet ad lineam intellectualem: sicuti ex eo in sensu reali in homine; & Angelo verificatur hominem intelligere per intellectum, & non per voluntatem: non quia *intelligere* potius procedat à parte ab intellectu, quam à voluntate; sed quia *intelligere* formaliter est intellectio, & non amor.

59 Hæc eadem ratione, licet eadem virtualiter sit facultas amandi, & facultas odio habendi, dum quis amat, dicitur in sensu reali, & non pure mentali, exercere facultatem amandi, & non potentiam odio habendi: quia *ly exercere potentiam amandi* non intelligitur pure materialiter, & specificatiue; sed formaliter, & reduplicatiue: id est exercet potentiam amandi secundum quod talis potentia est: quæ reduplicatio *secundum* non distinguit adhuc obiectiue inter potentiam amandi, & potentiam odio habendi, sed significat prædictam exercitium esse amorem, & non odium. Nam licet *potentia amandi*, & *potentia odio habendi* significant idè realiter ex parte obiecti: tamen hoc complexum *exercere potentiam amandi*: non significat pure materialiter exercitium procedens à potentia amandi; sed significat ipsummet *amare* in actu secundo, siue exercitium, quod formaliter sumptum pertinet potius ad ordinem prosecutionis, quam fugæ, seu auersionis. Pariter ergo in nostro casu, licet intellectus, & voluntas, adhuc vt in actu secundo intelligendi, & amandi idem realiter, & virtualiter sint, nihilominus *procedere per intellectum* denotat processionem pertinentem formaliter ad intellectum potius, quam ad voluntatem: quia *loqui mentaliter* adeo propriè est actus secundus intellectus; & pertinet ad intellectum, ac ipsum intelligere.

60 Alijs terminis potest hoc ipsum explicari: asserendo nimirum Verbum esse per intellectum, potius quam per voluntatem, quia Verbum est per loquutionem, vt per productionem activam; siue principium quo: quæ loquutio est intellectus, vt in actu secundo ultimato, siue actus secundus ultimatus intellectus: siquidem intellectus in diuinis duos habet actus, nempe *intelligere*, & *loqui*; ex quibus *loqui* est actus secundus ultimatus, & hoc sufficit, vt in sensu reali Verbum potius sit per intellectum, quam per voluntatem.

## SECT. VI.

*Secundum argumentum proponitur.*

61. **S**ecundum & re ipsa potissimum aduersariorum argumentum, ita proponitur. Intellectioni, & volitioni Dei conueniant prædicata contradictoria. Ergo distinguuntur virtualiter. Probatum antecedens. Intellectio, qua Deus se cognoscit, dirigit Deum verè & realiter vt se amet: Volitio vero non ita dirigit vt re & realiter Deum. Ergo intellectioni, & volitioni conueniunt prædicata contradictoria. Consequentia est bona. Antecedens probatur. Reuera Deus ex sua bonitate vt cognita mouetur ad se amandum, & reuera non mouetur ex sua bonitate vt amata. At hoc est intellectionem, & non volitionem dirigere realiter ad amandum. Ergo intellectio, & non volitio dirigit Deum ad amandum.

62. Declaratur vis huius argumenti. Deus non se amat eodem modo, sed prudentissime, ita vt necessitas se amandi non sit necessitas aliunde proueniens, quam ex sua summa perfectione vt cognita: quatenus tenetur amare id, quod sibi dignum amore infinito perfectissime proponitur, & apparet. At hoc est moueri ex obiecto, vt proposito: ita vt propositio dirigat, inclinet, & necessitet Deum, vt ita amet. Ergo intellectio necessaria dirigit, seu mouet Deum vt se diligit infinito amore. Deinde volitio necessaria non dirigit, inclinat, aut necessitat per modum motionis ad amandum. Ergo amor necessarius non dirigit Deum vt se amet. Probatum minor, in qua potest esse difficultas. Nulla directio, nulla è necessitas per modum inclinationis est ad se ipsam: quod assumptum aliter, & aliter suadetur.

63. Primo: quia ex terminis videtur constare directionem, aut inclinationem, non esse ad id, quod intelligitur existens in signo directionis: directio enim, & inclinatio eo tendunt vt aliquid fiat vi directionis concurrentis ad illud per modum conductionis, vt fiat illud per ipsam directionem: hoc enim est, quod omnes nomine directionis, & inclinationis intelligere videmur. Quod etiam constat ex regulis dirigentibus: regula enim, quæ dirigunt, non dirigunt ad se ipsas, sed ad opus, & illarum exequendum.

64. Secundo, quia bonitas, vt cognita debet intelligi antecedenter ad amorem, ad quem, vt cognita necessitat per modum inclinationis suauis. Ergo necessitas per modum inclinationis non est ad aliquid, quod intelligatur existens pro signo necessitatis, vt inclinantis. Antecedens probatur. Ratio mouens per modum allicientis, & suasionis, debet antecedere ad id, ad quod suadet, & allicit. Sed bonitas, vt cognita suadet, & allicit ad amorem sui. Ergo bonitas, vt cognita debet antecedere ad amorem, ad quem necessitat per modum inclinationis.

65. Tertio a paritate. Visio beatifica, in sententia affectante necessitare beatum quoad exercitium ad amorem beatificum, distinguitur realiter ab ipso beatifico amore. At nulla ratio esse potest huius distinctionis, nisi de ratione necessitatis per modum inclinationis, de rationeque directionis esse non dirigere, aut necessitare ad se ipsam. Ergo de ratione directionis est non dirigere ad se ipsam. Maior est certa, & consequentia bona. Minor ex eo constat, quod, si semel asseratur aliquid posse dirigere, & inclinare ad se ipsum adhuc virtualiter, non erit ratio, quare visio, & amor beatificus, debeant realiter sortiri distinctionem. Si enim directio visionis potest realiter identificari cum amore, ad quem dirigit: non facile apparet ex quo capite oriri possit necessitas distinctionis realis inter visionem, & amorem beatificum.

66. Idem argumentum potest fieri de delectatione obiecti percepti per sensus. V. g. de delectatione necessaria capta ex obiecto pulchro, quæ in omnium sententia distinguitur necessario à cognitione eiusdem obiecti. Si ergo cognitio possit dirigere, & inclinare ad se ipsam: cur non posset homo per eundem actum cognoscere pulchritudinem, de illa que gaudere, & delectari, cum in vno simplicissimo actu saluari possit directio, & inclinatio cum termino eius inclinationis?

67. Quarto: quia, vt ex communi proloquio constat, nihil volitum, quin præcognitum. Ergo vt obiectum amaretur necessitate à Deo, necessarium est, quod ab ipso præcognoscatur. Non alio genere præcedentis, quam directiua. Ergo requiritur, quod intellectio præcedat aliquam præcedentia directiua. At directiua præcedentia arguit aliquam virtutalem distinctionem inter intellectionem, & volitionem. Ergo distinctio huiusmodi necessario concedenda est.



68 Quinto. Nam D. Anselmus in Monolog. cap. 48. hæc habet. *Palam est certe rationem habenti eum (loquitur de Deo) non idcirco sui memorem esse, aut se intelligere, quia se amat; sed ideo se amare, quia sui meminit, & se intelligit.* Ergo iuxta Anselmum Deum se cognoscere est ratio, quare Deus se amet, & non e converso. Ergo *se amare* non est idem virtualiter cum *se intelligere*. Consequencia videtur bona: quia si virtualiter essent idem; solum in sensu formali, & identico Deus se amaret, quia se intelligeret; in sensu autem identico, & formali, si virtualiter essent idem *amare, & intelligere*, tam esset unum, quia est aliud, quam e converso.

69 Nec videtur intelligendus Anselmus loqui in sensu formali nostro modo intelligendi. Tum, quia si in sensu pure formali per intellectum loqueretur, non verbis a deo perspicuis uteretur, nec asserentes oppositum, tamquam ratione carentes insectaretur: siquidem sensus formalis per intellectum maiorem latitudinem admittit; nec adeo notus omnibus est, ut qui ipsum non penitus caeant, tanquam ratione destituti debeant sugillati. Tum præcipue: quia ex hac veritate conatur D. Anselmus ostendere Spiritum Sanctum realiter procedere à Verbo. Quod autem nostro imperfectissimo modo concipiendi apprehendatur Deus amare, quia intelligit, parum refert ad veritatem processions Spiritus Sancti suadendam.

70 Quam obrem D. Anselmus in præ allegatis verbis loqui respectu Dei non in sensu formali, seu nostro modo concipiendi; sed in sensu reali, & ex parte rerum, communior est iam apud plures auctores sententia. Ideo subtiliores Theologi conantur conciliare identitatem virtualem intellectiois necessariz cum veritate harum propositionum. *Deus à parte rei amat, quia intelligit; non autem intelligit, quia amat.* Cognitio dirigit à parte rei Deum ad amandum, non autem amor ad intelligendum. Quæ doctrina, & D. Anselmo, & reliquis rationibus desumptis ex directione cognitionis in amorem putant fieri satis. Ut hoc igitur componant, & prædictas propositiones saluent indemnes absque distinctionis virtualis subsidio, varias solutiones adhibent, vel ipsorum authorum iudicio difficiles. Duas celeberrimas sequentibus sectionibus examinabo.

res sequentibus sectionibus exami-

minabo.

## SECT. VII.

Refellitur solutio P. Quiros.

71 Pater Quiros in 1. p. tract. 3. disp. 58. sect. 7. & 8. à nu. 46. ita superiori difficultati responder. Afferit ex eo verum esse Deum amare, quia intelligit, potius quam e converso, licet intellectio, & volitio penitus virtualiter identificentur: quia, dato tali actu Diuino, qui simul est intellectio, & volitio eiusdem obiecti, nempe Dei: actus Diuinæ Voluntatis ex natura sua talem habet tendendi modum, ut ideo verificetur *Deum se amare, quia se intelligit*: quia inspecto tali obiecto cognito, & amato: tale obiectum non posset mouere ad amorem, nisi haberet rationem cogniti. At e contra tale obiectum habens rationem cognoscibilis, per se sufficeret ad mouendum ad sui cognitionem; tametsi non haberet simul rationem amati.

72 Ex quibus deducitur Deum amare quia intelligit, potius quam e converso: quia vsque adeo verum est Deum amare quia intelligit; ut minime amaret, si per impossibile non intelligeret. Ex eoque verum est Deum non intelligere, quia amat, quoniam, si per impossibile non amaret, adhuc intelligeret: ad quod omne non requiritur vlla actualis virtualis distinctio intellectiois, & volitionis: sufficit enim natura obiecti, & potentiz, quæ se exerceret intelligendo, etiam si obiectum non amaretur; non tamen se exerceret amando, si obiectum non esset cognitum.

73 Hæc solutio, & eius doctrina maximopere difficilis, & impedita mihi viderur. Nam prædictæ propositiones conditionatæ vel loquuntur de obiectis realiter, & in se acceptis, vel prout subiacent nostræ cognitioni. Si hoc secundo modo, nimirum asserendo nos teneri, semel negata cognoscibilitate obiecti, negare pariter amorem; non tamen teneri, negato amore, negare perinde cognitionem: parum facit ad rem præsentem: nam mihi patere prædicatum *amati* dicere prædicatum *cogniti*, non vero vicissim, non est sufficiens fundamentum, ut realiter, & à parte rei, & non prout res nostro subiacent concipiendi modo, Deus amet realiter quia intelligit, & non intelligat quia amat: in qua veritate aduersatiua consistit difficultas.

74 Si præfatæ propositiones conditionales accipiuntur in

D 3

sensu

sensu reali: vel loquantur de Deo vero, qui nunc est; vel de Deo chimerico, qui tunc esset. De Deo vero, qui nunc est, difficile admodum potest intelligi: quippe casu; quo Divina bonitas intelligeretur, & non amaretur, non esset verus Deus, qui nunc est, sed prorsus chimericus. Quod autem Deus chimericus, qui tunc esset intelligeret, & non amaret; non autem amaret, quin intellegeret, parum mihi probat: cum ex hypothesi chimerica sumpta ex parte obiecti quodlibet etiam inferatur. Ut alibi magis ex professo dicemus.

75 Ob hoc, & alia argumenta, quæ modo brevitatis causa consulto omitto; censeo has propositiones de hypothesi chimerica acceptas in sensu reali ineptas penitus esse ad inferendum aliquid, si totam hypothesim ut antecedens accipiamus: solumque sensum congruum ad Philosophicè, ac Theologicè discutendum habere, si prædicatum duntaxat hypothesi confideremus, casu quo prædicatum hypothesi secundum se implicatorium non sit. Si enim in re, & quoad sensum non ridiculum, & negatorium; sed serium & congruum hæc propositio v. g. *Si homo esset equus, esset hinnibilis, potius quam non hinnibilis* accipiat, non continet sensum, quem primo aspectu præterite verba videntur, nempe *ex identitate* (que necessario chimerica foret) *hominis, & equi inferatur hinnibilitas, potius quam non hinnibilitas*. Ex identitate enim chimerica, utpote involuente hominem non hominem, equum & non equum pari iure, ac inferri dicitur hinnibilitas, inferri posset non hinnibilitas.

76 Ob hanc rationem hypotheses chimerica hoc modo acceptæ prorsus inutiles sunt ad quidquam præ opposito inferendum. Illa ergo propositio debet ponere pro conditione in re, & quoad sensum, non quidem totam hypothesim per collectionem acceptam, nempe *esse hominem, & equum*; sed solum prædicatum hypothesi videlicet *esse equum*; hæc ratione. *Si actus equus, dabitur hinnibilis, seu omnis equus est hinnibilis*. Propositio ergo negativa. V. g. *Si homo non esset rationalis, non esset discursivus* iuxta dicta, non redat hunc sensum. *Ex distinctione hominis à rationali inferatur distinctio à discursivo*: quia ex huiusmodi chimerica distinctione, tam identitas, quam distinctio inferitur: cum distinctio, ut non distinctio, & identitas, ut non identitas in prædicta hypothesi chimerica includantur. Sensus igitur erit. *Si datur non rationale, dabitur non discursivum*. Sed, *nil non rationale est discursivum*. Hoc conflat ex communi modo loquen-

di. Hæc enim censetur bona consequentia. *Homo est equus. Ergo est hinnibilis*. Hæc autem communiter reputatur mala. *Homo est equus. Ergo risibilis* quamvis in hypothesi *hominis equi* tam risibile, quam hinnibile reperiat. Deinde etiam in hypothesi vera apparet hæc doctrina; nam hæc est bona consequentia. *Homo discursivus. Ergo est discursivus*. Hæc autem mala. *Homo saltat. Ergo est discursivus*. Ergo in his omnibus propositionibus non accipitur pro antecedente tota hypothesis; sed prædicatum duntaxat.

77 Ex hac doctrina deducitur secunda impugnatio Patris Quiros. Sic igitur arguatur. Vel hæc veritas conditionalis. *Si Deus non se intelligeret, non se amaret: at vero, & si non se amaret, se intelligeret*. Vel sumit pro hypothesi Deum ut prædictum intellectu, non autem amore: vel solum loquitur de intellectu, ut sic, & de amore ut sic, asserendo omne amatum esse cognitum; non vero omne cognitum esse amatum. Si primum: cum sit hypothesi omnino chimerica involvens intellectum non intellectum, amorem non amoris: æquè ex illa hypothesi inferatur amor, ac non amor, intellectio, ac non intellectio. Qua propter non magis inferetur Deum amare, quia cognoscit, quam cognoscere, quia amat.

78 Si vero sumantur illæ propositiones conditionales non de obiectis realiter, & in se acceptis, sed prout subiacent nostræ cognitioni, nimirum asserendo nos teneri, semel negata Deo cognitione sui, negare pariter amorem: non tamen teneri, negato amore; negare prinde cognitionem: parum facit ad rem præsentem; nam mihi patere quod prædicatum *amati* dicit prædicatum *cogniti*, ita ut omne amatum sit necessario cognitum, non vero vicissim quia non omne cognitum debet esse amatum, non est sufficiens fundamentum, ut realiter, & à parte rei Deus realiter amet, quia realiter intelligit, & non intelligat realiter, quia realiter amat. Ergo non sufficit ad distinctionem intrinsecam virtutalem. Antecedens probatur. Quod possit obiectum intelligi absque eo quod ametur: non autem possit amari absque eo quod intelligatur, non oritur ex modo speciali tendendi actus Divini [necessarij]; sed ex modo tendendi actuum intellectus, qui separabiles sunt ab actu a mortis eiusdem obiecti. Ergo illæ veritates conditionales non probant Deum amare suam bonitatem, quia eam intelligit, potius quam e converso; sed solum aliquos esse actus intellectus cognoscentes, & non amantes obiectum.

79 Confirmatur. Si omnes actus possibiles intellectu

rus identificarentur realiter virtualiter cum amore obiecti, nullum eilet fundamentum in rebus ad asserendum quod, si obiectum non esset volitum, adhuc esset cognitum: imò falsa esset talis propositio. Ergo veritas huiusmodi propositionis minime fundatur in modo speciali tendendi actus intellectus identificati virtualiter cum volitione; sed in modo tendendi actus intellectus, qui de facto separabilis est ab actu voluntatis.

## SECT. VIII.

*Reijcitur alia solutio.*

36 **P**ater Ribadeneira tract. de Volunt. disp. 5. cap. 2. aliter tentat prædicto argumento satisfacere. Aserit ergo ex eo provenire intellectiōnem Diuinam mouere ad amorem, potius quam e conuerso, quod hæc motio, siue hoc, quod est existere volitionem quia existit intellectio; non requirit siue distinctiōnem, siue influxum; sed solum talem modum tendendi, vt ex vi modi tendendi amor moueatur ex intellectu: modo, quo per indiuisibilem actum possumus assentire conclusioni formaliter propter præmissas, & moueri ex præmissis ad assensum conclusionis. V. g. per hunc actum *Petrus est animal: siquidem omnis homo est animal, & Petrus est homo.* Ergo poterit Deus per vnum indiuisibilem actum moueri, & dirigere intellectu ad amorem bonitatis Diuinæ: nimirum, quia prædictus actus à se ipso formaliter, & ex modo tendendi id habet.

81 Huiusmodi autem modum tendendi his ferme verbis explicat. Actus Diuinus, qui simul est intellectio clarissima Diuinæ bonitatis, necnon amor necessarius ipsius bonitatis, cognoscibilis est à nobis expresse sub his rationibus præscindendo ab omnimoda identitate formalitatis intelligendi cum formalitate amandi: nimirum: quia, licet nobis innotescat Deum se intelligere clarissime, necessarioque se amare: adhuc nobis compertum non est, ipsæ ne formalitates penitus identificentur, vel non. Quo posito, dicimus talem esse intrinsecè, & ex parte Dei modum tendendi ad Diuinam bonitatem huius clarissimæ intellectiōnis, & amoris necessarij, vt hic actus Diuinus à nobis

à nobis expresse sub his rationibus præscindendo ab omnimoda ipsarum rationum identitate, demonstrat potius eum actum diuinum esse volitionem existentem ab intellectu, vel identice, vel originaliter, quam esse intellectuē à volitione, vel originaliter vel identice.

82 Ratio huius est, quia prædictus actus Dei sub ratione amoris necessarij diuini circa bonitatem Dei, etiam si accipiatur præscindendo ab identitate ipsius cum diuina intellectu, nobis apparet tanquam rationalis amor diuinus circa diuinam bonitatem: id est tanquam affectus diuinus, quo Deus in eam bonitatem inclinatur propter ipsam intellectuā manifestatam. At actus diuinus, apprensus sub hac ratione, demonstrat eum actum diuinum esse volitionem existentem ab intellectu, vel identice, vel originaliter (aliter enim non bene sciemus prædictum amorem esse affectum, quo Deus in suam inclinatur bonitatem propter ipsam intellectuā manifestatam) ergo prædictus amor Dei sub prædicta ratione amoris, tamen si accepta præcisiue ab identitate cum intellectu, demonstrat eum actum diuinum esse volitionem existentem ab intellectu vel identice, vel originaliter. Cæterum idem actus acceptus sub rationibus intellectu, & volitionis præscindens ab identitate ipsarum non demonstrat nobis eum actum esse intellectuē existentem à volitione, vel identice, vel originaliter: id est non adducit nostrum intellectum ad hanc expressionem: *hic actus Dei est intellectu existens à volitione, vel identice, vel originaliter.* Nam præscindendo ab illa identitate nihil inuenitur in modo tendendi representatiuo, & affectiuo eius actus circa diuinam bonitatem, quod ostendat eum esse intellectuē prædicto modo existentem à volitione.

83 Huius solutionis doctrina mihi non satis perceptibilis est. Et primo gratis asserit posse dari aliquem modum tendendi actus diuini (qui actus simul virtualiter sit cognitio, & amor eiusdem virtualiter obiecti) sufficientem ad verificandum amorem moueri ex cognitione; cognitionem autem non moueri ex amore: de hoc enim est tota controuersia oppositum enim contendit argumentum, quod semper videtur vrgete. Nam amor, & cognitio idē virtualiter sunt, tum ex parte obiecti amati, & cogniti, tum ex parte modi tendendi cognitionis & amoris. Ergo idem erit realiter, & virtualiter *cognitionem mouere, & dirigere, ac amorem mouere, & dirigere.* idemque virtualiter erit *mouere ad amorem, ac mouere ad cognitionem.* Probatur consequentia. Quod moueat A. est virtualiter

ter, & realiter mouere id, quod realiter, & virtualiter est A. Ergo si realiter, & virtualiter identificantur cognitio, & amor, mouere cognitionem erit mouere amorem.

84 Displicet secundo prædicta solutio: quia, supposito intellectu, & volitionem diuinam sub expressione talium nobis non apparere ut identificatas, nõ explicatur, quod hic auctor explicare contendit. Probatur. Hic auctor contendit explicare quæ ratione ex solo tendendi modo intellectiõis & volitionis diuinæ, absque distinctionis virtualis præsidio saluetur intellectiõem mouere ad amorem, quia amor moueat ad intellectiõem. At modus tendendi actus diuini non explicatur designando quod habet ex nostro imperfecto concipiendi modo. Ergo apparere, vel non apparere nobis identitatem intellectiõis, & volitionis diuinæ sub expressione actus diuini, non explicat quod hic auctor explicare contendit. Probatur minor, in qua est difficultas. Expressionem humanam respondentem his terminis, *Deus se clarissime intuetur, & perfectissime amat* non ostendere nobis identitatem intellectiõis, & volitionis diuinæ, non oritur ex modo perfectissimo tendendi actus diuini in diuinam bonitatem, sed ex modo imperfecto tendendi actus humani in actum diuinum. Ergo huic modum imperfectum tendendi actus humani non ostendere identitatem volitionis cum intellectiõne, nobis non explicat quæ ratione potius intellectiõ ad volitionem, quam volitio ad intellectiõem mouere realiter debeat.

85 Confirmatur. Actui diuino per accidens est hunc actum humanum, de quo loquimur, non ex primere identitatem intellectiõis, & volitionis diuinæ. Ergo actum humanum non exprimere identitatem intellectiõis, & volitionis diuinæ, non fundatur in modo tendendi actus diuini; sed in imperfectione actus humani. Antecedens probatur. Actus diuini intellectus, & voluntatis nihil inter est, quod hoc vel illo modo attingatur ab intellectu humano. Vnde, sicut nullus esset intellectus humanus, qui actum diuinum hoc vel illo modo attingeret intellectiõem diuinam ut identificatã cum volitione, modus tendendi, actus diuinus idem foret. Ergo actum humanum exprimere, vel non exprimere identitatem formalitatum actus diuini, per accidens est actui diuino.

86 Displicet tertio prædicta solutio: quia, si cognitionem nostram respondentem his terminis: *intellectio, & volitio diuina cognoscens, & amans diuinam bonitatem*, exprimeret volitionem esse ab intellectiõne, & non ex priore intellectiõne esse à volitio-

nem, sufficeret, ut verificaretur volitionem esse ab intellectiõne, & non intellectiõnem à volitione in aliquo sensu reali, & non solum nostro modo concipiendi; etiam posset dici omnipotentiam, & reliqua attributa esse realiter, & à parte rei ab essentia Dei; essentia vero diuinam non esse à parte rei ab attributis eadem ratione. Id est risibilitatem, quantum vis identificatam cum rationalitate, esse realiter a rationalitate, & non vicissim: & alia sexcenta, quæ a nullo identificante virtualiter eas formalitates conceduntur.

87 Assumptum probatur. Per cognitionem representantem Deitatem esse omnipotentem innotescit formaliter omnipotentiam esse ab essentia, vel originaliter, vel identice. At per eam cognitionem non innotescit formaliter essentiam diuinam esse ab omnipotentia, vel identice, vel originaliter. Ergo eadem ratio est, ut omnipotentia sit a Deitate, & non e conuerso, quæ est, ut volitio sit a cognitione, quia vicissim cognitio sit a volitione. Consequentia est legitima, & Minor doctrina aduersariorum. Maior vero facile probatur. Deitas ex proprio conceptu non dicit esse formaliter determinate omnipotentiam, sed vel formaliter, vel radicaliter. Omnipotentia vero dicit in suo conceptu provenire ab essentia vel formaliter, vel tanquam a radice. Ergo pari ratione se habet nostro modo intelligendi omnipotentia cum essentia, ac volitio cum intellectu. Si vero dicas essentiam dicere in suo conceptu formali omnipotentiam, quia dicit in suo conceptu identificari cum suis perfectionibus: idem ego dicam de intellectu respectu volitionis necessarium. Quam obrem vel in utroque, vel in neutro casu concedenda est distinctio formalis.

88 Clarus id cernitur in rationalitate, & risibilitate: quæ quidem formalitates sub expressione talium ita apparent, ut risibilitas cognoscatur ut existens a rationalitate, siue identice siue originaliter. At vero rationalitas non apparet ut a risibilitate, vel identice, vel originaliter. Ergo, si tenet discursus huius auctoris, realiter aliqua ratione risibilitas est a rationalitate, quæ ratione rationalitas non est a risibilitate. Antecedens est certum. Risibilitas enim, utpote consequens rationalitatem, eo ipso concipitur ut existens propter rationalitatem; secus vero rationalitas propter risibilitatem: quæ quidem in suo conceptu formali nec dicit identificari cum risibilitate; neque ab ea provenire. Idem dicitur de qualibet alia propria passione. Ex quo inferitur realiter loquendo hominem esse risibilem, quia est rationalis: non vero esse rationalem, quia est risibilis.

89 Potest etiam fieri argumentum de his formalitati-  
bus *Animal Rationale* nam *rationale* ex conceptu suo apparet esse  
à se ipso per identitatem; non autem ab *animali*. Ergo à parte rei  
rationale est rationale, quia est rationale; non autem quia est ani-  
mal. Ergo *animal*, & *rationale*; & idem est de quibuslibet prædica-  
tis formaliter distinctis, distinguuntur virtualiter iuxta prædictum  
modum discurrendi.

## SECTIO IX.

### *Verior solutio.*

90 **S**incera, & genuina solutio, quæ obiectis argumentis debet  
adhiberi, plane negat Deum in sensu reali potius se amare  
quia se intelligit, quam se intelligere quia se amat. Huic  
Doctrinæ adhaerens dico Deum ex parte obiecti, & in sensu reali  
loquendo; non verificare propositionem aduersariam nobis ob-  
iectam. Nam hæc propositio, *Deus se amat, quia se intelligit; non au-*  
*tem se intelligit, quia se amat.* Solum continet veritatem, quatenus  
id affirmat non in sensu reali; sed in sensu formali; & respectu nos-  
tri. Hoc est nobis apparere intellectiōnem ut rationem amandis;  
non vero amorem ut rationem intelligendi.

Porro in hoc cum P. Ribadeneira consentio: nimirum  
amorem ex conceptu suo apparere esse ab intellectu, vel origi-  
naliter, vel identice: at vero intellectiōnem non se ipsa nobis se ma-  
nifestare esse ab amore, vel identice, vel originaliter. Dissentio ta-  
men ab eodem authore quatenus ipse asserit hoc præcise sufficere,  
ut in sensu reali vera sit hæc propositio; *Deus potius se amat quia*  
*se intelligit; quam se intelligit quia se amat.* Ego vero id nego: imò  
asero hæc propositionem *Deus potius se amat quia se intelligit;*  
*quam se intelligit quia se amat,* id affirmare, non in sensu reali, sed in  
sensu formali: hoc est prædictam propositionem in actu signato en-  
nunciare intellectiōnem, & volitionem diuinam nobis sub expres-  
sione talium ita apparere, ut volitio se ostendat ut habentem esse  
ab intellectu, non autem intellectio à volitione. Cum hoc com-  
ponitur intellectiōnem vere, & realiter dirigere ad volitionem: quia  
directio non dicit ex conceptu suo distinctiōnem aliquam obiecti-  
nam, siue realem ab eo, ad quod est directio, sed solum quod termi-  
nus, ad quem est directio, non fiat cæco modo: quæ propter direc-  
tione

tio intellectiōnis solum est ut voluntas non cæco modo, sed oculo  
te procedat, & cum ex alia parte volitio, quæ se ipsa esset intellec-  
tio, non esset volitio cæca; sed potius essentialiter sapiens: ideo di-  
rectio intellectiōnalis non dicit distinctiōnem aliquam obiectiuam  
ab eo, respectu cuius dirigendi munus exercet. Ex hac doctrina ad  
argumentum propositum sect. 8. à num. 61. ita forma.

91 Respondeo: negando assumptum argumenti; nimirum  
intellectiōni & volitioni prædicata contradictoria conuenire. Ad  
probationem; nego minorem: & ad huius probationem; nego simi-  
liter secundam partem antecedentis sumptam in sensu obiectiuo,  
& reali: videlicet Deum non moueri ex bonitate, ut amara; nam cū  
realiter, & virtualiter, idem sit in Deo amara bonitatem; & eā cog-  
noscere; non magis mouetur realiter loquendo ex bonitate, ut rea-  
liter cognita, quam ex ipsa ut realiter amara. Ad declarationem,  
seu explicationem argumenti contentam numer. 62. concedo to-  
tum primum syllogismum, quo probatur intellectiōnem diuinam  
mouere, inclinare, & necessitare Deum, ut se perfectissime amet, &  
nego minorem subsumptam, scilicet volitionem necessariam non  
dirigere realiter, vniuersaliter loquendo, ad amorem. Ad huius pro-  
bationem; nego illud vniuersale principium: videlicet nullam direc-  
tionem esse realiter ad se ipsam obiectiue, & realiter sumptā. Ad  
probationes huius vniuersalis principij sigillatim respondeo.

92 Ad primam contentam numer. 63. respondo ex termi-  
nis constare directionem non esse præcise ad directionem: hoc est  
non esse ad id, quod nullum aliud prædicatum habet, quam dirige-  
re: non tamen constare aliquo efficaci argumento, nedum ex termi-  
nis; directionem, aut inclinationem non esse ad id, quod intelligen-  
tur existens in signo directionis, & ob eandem rationem, quæ non  
est directionem semper esse ad id, quod vi illius fit in signo postero-  
ri ad ipsam. Exemplum ex regulis dirigentibus non conuincit: quia  
regulæ, quas communiter nouimus, dirigunt agentia libera ad libe-  
ras actiones: de quibus longe diuersa est ratio, ac de regulis dirigē-  
tibus per modum necessitantis ad ipsum, ad quod dirigunt.

93 Ad secundam contentam numer. 64. nego antecedens  
vniuersaliter sumptum. Ad eius probationem, nego etiam maio-  
rem: vel maioris claritatis gratia; distinguo. Ratio mouens per mo-  
dum suasionis indifferentis debet antecedere ad id, ad quod sua-  
det, & allicit: concedo: mouens necessitando, debet antecedere: ne-  
go maiorem: & concessa minori de motione necessitante; nego con-  
sequentiā.

94 Ad tertiam probationem à paritate petitam: respondeo, quod, si semel asseratur visionem beatificam non solum necessitare ad amorem quoad exercitium necessitate connaturalitatis; verum etiam necessitate metaphysica, ita ut nec Deus ipse possit de potentia absoluta diuidere visionem ab amore: nullum erit incommodum in identitate reali visionis, & amoris. Ceterum ex eo communiter supponitur visionem ab amore distingui, quia etiam supponitur non vsque adeo visionem necessitare ad amorem, ut de potentia absoluta diuidi non possint. Hac eadem ratione fit satis alteri paritati desumptæ ex delectatione necessaria obiecti percepti per sensus.

95 Ad quartam probationem respondeo illud commune proloquium. *Nihil volitum, quin præcognitum* diuersimode explicari posse. Primum: quatenus id asseratur de volitione creatæ, de qua loquitur Philosophia. Sicut communiter dicitur nihil iudicari, quin prius apprehendatur: quod solum de creaturis intelligi potest. Cum enim in creatis nulla intellectio necessitet metaphysice ad amorem; sed, ad summam, physicè naturaliter, cum qua necessitate coniungi possit de potentia absoluta realis separatio: hinc deducitur nihil esse volitum, quin cognoscatur cognitione distincta, & dirigente ad amorem: cognitio autem ad amorem conducens, ab eo que realiter distincta, non potest non præcedere elicitive ad amorem; & consequenter loquendo de creaturis verum est in toto suo rigore. *Nihil volitum, quin præcognitum* Secundo potest explicari prædictum axioma, ita ut *præcognitum* intelligatur negativè: & ita sensus erit. Nihil volitum, quin sit cognitum cognitione non se habente, aut impertinenter, aut purè posteriori.

95 Ad quintam probationem, quæ nititur verbis D. Anselmi: respondeo: Anselmum non loqui de cognitione, & amore sumptis specificatiue, sed de ipsis sumptis reduplicatiue: hoc est de cognitione prout terminata verbo, & de amore prout terminato pondere affectiuo. Etenim Anselmus intendit statuere distinctionem realem inter Filium, & Spiritum S. vocatque Filium sapientiam, & Spiritum S. amorem appellat: indeque infert Spiritum esse realiter à Filio, non vero Filium ab Spiritu realiter procedere, quia ita Deus amat, quia cognoscit; non autem cognoscit, quia amat. Ex quibus verbis videtur Anselmum ponere distinctionem realem inter amorem, & intellectum: siquidem eadem ratione comparat Spiritum S. cum Filio, ac volitionem cum intellectu. Cum igitur iux

ta communem Theologorum sententiam, quam omnes ab Augustino edocti indubitanter defendunt, Verbum nõ sit, formaliter loquendo, Sapientia Dei; sed terminus illius. Idcirco Anselmus interpretandus est loqui de Sapientia reduplicatiue, ut Verbo terminata, & de amore reduplicatiue, ut pondere affectiuo terminato: hæc enim ratione realiter, & non solum virtualiter, amor procedit ex cognitione; non autem cognitio ex amore: quæ interpretatio minime violenta est: imò necessario adhiberi debet verbis D. Anselmi ne du cuius credatur formaliter loquendo idem esse loqui, & intelligere: amare, & spirare.

### QVÆST. III.

*Utrum intellectus Diuinus habeat rationem principij virtualis, vel rationem potentie?*

**V**trumque hoc dubium magis de nomine, quam de re habet: ideo breuiter ab utroque me expediam.

### SECT. I.

*Utrum intellectio Diuina sit principium virtuale volitionis?*

**H**anc eandem quæstionem exigitur tract. de Scientia Dei; nihilque in præsens addendum occurrit: idcirco eandem, quam ibi doctrinam tradã, qua, nisi egregie fallor, plures difficultates hæcenus prolixè, & impeditè, facillime dissoluntur.

2 Duo continet præfata quæstio: vnum de puro nomine nimirum, in quo consistat vnum esse principium virtuale alterius. Aliud de re, scilicet: semel statutis prædicatis constituentibus vnum principium virtuale alterius: an voluntati respectu volitionis prædicata conueniant?

3 Vnum esse principium virtuale alterius idem est, ac æquiualentem esse principium: quia propter idem erit voluntatem esse principium virtuale volitionis, ac perinde se habere respectu volitionis, ac si esset reale principium illius. Ceterum vnum æquiuolare alteri, seu perinde se habere, ac alterum, vel potest intelligi

respe<sup>ct</sup>u omnium munerum, & p<sup>re</sup>dicatorum alterius, vel res<sup>pe</sup>ctu alicuius muneris determinate designando illud, vel potest intelligi res<sup>pe</sup>ctu alicuius muneris, seu p<sup>re</sup>dicati vage accepti, siue sit hoc, siue illud. Primò modo implicatorium est vnum esse æquivalenter alterum in ordine ad aliquod munus, seu p<sup>re</sup>dicatum determinatum est vere, & realiter gerere illud munus, & habere illud p<sup>re</sup>dicatum: sol enim ideo est virtualiter calor in ordine ad calefaciendum, quia vere, & realiter est calefactivus: vnus aureus est æquivalenter plures argentei in ordine ad emendandum, quia idem, quod emittitur pluribus argenteis vnico aureo potest realiter emi. Et idem est in reliquis casibus. Ergo vnum esse æquivalenter aliud à se distinctum in ordine ad omnia munera, & p<sup>re</sup>dicata, erit gerere omnia munera, habereque omnia p<sup>re</sup>dicata, quæ gerit & habet illud alterum, cui dicitur æquivalere. At implicat, quod id, quod non est realiter principium, habeat realiter omnia p<sup>re</sup>dicata principij, vt est evidens. Ergo implicat quod id, quod non est principium, æquivalet principio in ordine ad omnia munera, & p<sup>re</sup>dicata principij.

4. Esse vnū æquivalet alteri p<sup>re</sup>cise in aliquo, siue hoc, siue illot in sufficiens est, vt vnum dicatur simpliciter loquendo, virtualiter aliud. Nam si hoc sufficeret, nulla entitas esset, de qua non verificaretur, absolute loquendo, esse virtualiter aliam, cum nulla sit, quæ non conveniat cum altera in aliquo munere, siue p<sup>re</sup>dicato, saltem in p<sup>re</sup>dicato entis. Ex quibus principijs intulit tract. de Scientia, quod si ingenue loquendum sit non debet quæri: vtrum vnum sit virtualiter aliud, sine distinctione loquendo; sed debere designari munus, aut p<sup>re</sup>dicatum, in ordine ad quod æquivalentia examinetur. Nam cum nihil sit æquivalet alteri in ordine ad omnia, & esse æquivalet aliud in ordine p<sup>re</sup>cise ad aliquod munus conveniat omnibus entitatibus res<sup>pe</sup>ctive ad quamlibet aliam. Et deinde nulla sit regula p<sup>re</sup>fixa determinans quot, & quæ debeant esse munera, & p<sup>re</sup>dicata, in ordine ad quæ vnum debet æquivalet alteri, vt absolute, & simpliciter vnum dicatur esse virtualiter aliud: hinc deducitur, quod vt congrue, & modo perceptibili differatur circa virtualitatem, & æquivalentiam vnus ad alterum, debet quæri: non indiscriminationem, & confusam: an hoc sit virtualiter illud: sed determinate: an hoc sit virtualiter, & æquivalet illud in ordine ad tale determinate p<sup>re</sup>dicatum, & munus? Quod quidem nihil aliud est, quam inquirere, an vere, & realiter gerat tale munus, & habeat realiter, & a parte rei tale p<sup>re</sup>dicatum. His statutis, iam

iam non admodum difficile erit, quid circa principium virtuale volitionis Diuinæ sentiendum est, de finire.

5. Dico primo. In nostra sententia non distinguente virtualiter voluntatem Diuinam, prout est facultas intelligendi, à voluntate in acta secundo, siue volitione necessaria, voluntas Diuina non est principium virtuale volitionis in ordine ad aliud munus, p<sup>re</sup>terquam in ordine ad hoc, quod volitio sit à voluntate, prout esse vnū ab alio p<sup>re</sup>scindit ab eo quod sit originaliter, vel identice: quod idem est, ac dicere voluntatem Diuinam in nullo alio p<sup>re</sup>dicato convenire cum principio reali, quam in eo, quod verificetur volitionem esse à voluntate. Probatur hæc conclusio: quia vbi datur omnimoda identitas realis, & virtualis duorum extremorum, non aliter potest esse vnum ab alio, quam identice, & constitutive. Ergo, semel negata distinctione virtuali inter voluntatem, & volitionem, non aliter potest esse volitio à voluntate, quam identice. Ergo voluntas Diuina res<sup>pe</sup>ctu volitionis in nullo alio assimilatur principio reali, nisi in eo quod debet esse a volitione, p<sup>re</sup>scindendo à modo dandi esse: nam in nullo alio p<sup>re</sup>dicato cõuenit cum principio reali.

6. Dico secundo. In sententia distinguente virtualiter voluntatem à volitione, quatenus voluntas per intellectiõnem dirigitur ad volendum, voluntas est virtualiter principium volitionis in ordine ad p<sup>re</sup>dictum munus: hoc est: voluntas vere, & realiter dirigitur ad volitionem, potius quàm volitio ad voluntatem: quia reuera, & à parte rei per intellectiõnem dirigitur voluntas ad volendum: & non dirigitur volitio per intellectiõnem vt habeat voluntatem.

7. Dico tertio. Voluntas non est virtualiter principium volitionis in genere productiuo: quia cum re vera voluntas non producat realiter volitionem, non æquivalet principio reali in ordine ad hoc p<sup>re</sup>dicatum, siue in ordine ad munus producendij realiter.

## SECT. II.

*Vtrum Deus habeat veram potentiam res<sup>pe</sup>ctu volitionis?*

8. Notandum est primo Theologos duplicem in Deo distinguere volitionem (vt sup<sup>er</sup> notauimus) nempe, & necessariam, & contingentem quoad denominationem. Illa est qua Deus se neces-

ario amat. Hæc vero, qua Deus ita contingenter amat alia obiecta contingenter à se distincta, ut possit illa non amare. Quia propter prædicta volitio est contingens quoad denominandum Deum volentem.

9 Notandum est secundo duplicem distingui ab authoribus potentiam: vnam logicam, seu metaphysicam; physicam & realem aliam. Potentia physica appellatur ab authoribus quæ realiter, & verè exercetur per verum & reale exercitium, quo datur verus transitus ab statu potentis operari ad statum realiter defacto operantis. Hac ratione in igne continetur vera, & realis potentia producentium ignem: quia vere, & realiter ita producit, ut transeat ab statu potentis ad statum actualiter producentis. Potentia metaphysica, seu logica est facultas, ut aliquid sit ipsum, quod est: ita ut, intellecto eo, quod facultas appellatur, intelligatur quoque id, quod prædictæ facultatis dicitur exercitium. V. g. homo est logice potens esse homo: quia reuera homini non repugnat, quod homo sit, cum à parte rei sit realiter, & virtualiter homo.

10 Inter has duas potentias datur alia, quæ partim conuenit cum qualibet ex illis: partim à qualibet ex illis diuersificatur: nempe potentia, quæ est in Deo ad decernendum contingenter, nec non ad se necessario amandum, admissa virtuali distinctione inter voluntatem & volitionem. Nam hæc potentia conuenit cum logica in eo quod identificetur realiter cum suo exercitio: & in hoc diuersificatur a potentia physica, quæ sine vlla ambiguitate potentia physica est. Conuenit autem cum potentia physica; diuersificaturque à potentia pure logica, in eo quod non exercetur per se ipsam: nam sicuti, semel concessa distinctione virtuali inter *intelligere*, & *velle*, Deus non intelligit per volitionem, nec vult per intellectionem & hoc: loquendo in sensu reali, licet intelligat per aliquid identificatum cum volitione, & velit per aliquid identificatum cum intellectione. Sic similiter, statuta distinctione inter voluntatem, & volitionem, verum est à parte rei, & in sensu reali Deum non velle per facultatem volendi: sed per volitionem identificatam realiter cum ea voluntate: nam in his prædicatis oppositis conuenientibus formalitatibus Diuinis inter se realiter identificatis stat distinctio virtualis, quæ inter voluntatem, & volitionem supponitur.

11 Hinc oritur iam difficultas (reuera de nomine) an hæc potentia appellanda sit physica, quia à parte rei non exercetur per se ipsam, vel an appellanda sit logica, quia, licet non exercetur per se ipsam, exercetur tamen per aliquod identificatum cum ip-

sa, & consequenter suum exercitium non distinguitur realiter ab ea.

12 In primis in nostra sententia identificante virtualitèr voluntatem & volitionem necessariam nulla potentia datur plusquam logica in voluntate respectu volitionis necessariæ. Patet hæc conclusio ex iam dictis: quia illa est potentia pure logica, quæ & se ipsa exercetur, & intellecta ea, intelligitur eius exercitium, sed, data identitate virtuali inter voluntatem, & volitionem, voluntas se ipsa vult, & intellecta voluntate Diuina, intelligitur esse volentem necessario. Ergo voluntas respectu volitionis necessariæ non habet potentiam plusquam logicam. Difficultas ergo solum est de voluntate Diuina respectu tum volitionis contingentis, tum volitionis necessariæ ex suppositione distinctionis virtualis inter voluntatem, & volitionem necessariam.

13 Sit ergo prima conclusio consentaneè ad ea, quæ diximus supra de Scientia Dei circa similem difficultatem. Datur in Deo potentia media inter pure logicam, & strictè physicam respectu volitionis necessariæ ex suppositione distinctionis virtualis inter voluntatem, & volitionem. Probatur hæc conclusio. Illa est potentia media inter has duas, quæ participat aliquid de utraque, & cum neutra adæquatè conuenit. Sed ita se habet potentia, quæ est in voluntate Dei respectu volitionis necessariæ. Ergo est media inter physicam, & pure logicam. Consequentia est bona, & maior certa. Minor vero constat ex dictis quia potentia, quæ est in voluntate respectu volitionis necessariæ non conuenit adæquatè cum potentia physica, quia non distinguitur à suo actu, & est similis illi in eo quod non exercetur per se ipsam. Deinde conuenit cum potentia logica in identitate cum suo actu, & diuersificatur ab ea, quatenus neque exercetur per se ipsam, nec, intellecta illa, intelligitur eius actus, & exercitium. Ergo hæc potentia in adæquatè conuenit cum potentia logica, & potentia pure physica; cum neutra autem conuenit adæquatè. Ergo est media inter vnam, & alteram. Si vero aliquis contendat esse potentiam pure logicam omnino: quia censeat de ratione potentie pure logicæ solum esse identificatam cum suo actu, quidquid sit de alijs prædicatis. Alius vero contra nitatur suadere esse potentiam propriè, & strictè physicam, quia iudicat ad potentiam strictè physicam sufficere esse facultatem, quæ non se ipsa exercetur, siue distinguatur, siue non distinguitur à suo actu, tota quæstio de voluitur ad significationem huius duplicis termini. *Potentia physica. Potentia pure logica.*



De quorum acceptione parum contendam. Vnusquisque prout ei libuerit loquatur, dum in re ipsa consentientes simus.

14 Dico secundo. Deus respectu volitionis contingentis habet veram potentiam indifferentiam: siquidem habet veram, & realem libertatem ad decernendum, & non decernendum: libertas vero est vera, & realis potestas ad vtrumlibet. Quæ potestas, licet sit rigorosissime libertas, & indifferentia, semper in ratione potentiaæ manet media inter potentiam strictè physicam, & purè Logicam, seu metaphysicam.

15 Obijcies Deus physicè, & realiter vult tam necessario, quàm contingenter. Ergo physicè, & realiter potest velle necessario, & contingenter. Ergo habet potentiam rigorose physicam ad volendum siquidem ab actu ad potentiam valet consequentia.

16 Respondeo: illud axioma. *Ab actu ad potentiam valet consequentia*, intelligendum esse de actu, prout dicitur præcisè existentiam: & de potentia logica, non vero de potentia physica: quo facile respondetur ad argumentum: concessio antecedente, negando consequentiam. Ad probationem subundam: respondeo illud axioma verum esse loquendo de actu existenti, & de potentia logica: iuxta quem sensum ex eo quod Deus actu velit, solum inferatur habere potentiam Logicam, vt physicè velit; non vero quod habeat potentiam physicam ad volendum. Si vero fieret argumentum ab actu physico: ita vt non solum iunatur ibi *actus* pro actualitate existenti, verum etiam pro physico exercitio, & transitu à potentia ad actum, tunc bene valeret consequentia ab actu ad potentiam physicam. *Ceterum Deum velle defacto* non est actus in hac acceptione, sed solum accipièdo actum pro actualitate existenti.

17 Sed replicabis. Negari non potest, quod Deus physicè velit. At ea ratione, qua res est, potest esse. Ergo Deus non solum logicè, verum & physicè potest velle. Respondeo concessio maiore, distinguo minorem. Ea ratione, qua res est, potest esse: tenent se *ly ea ratione ex parte termini* concedo: ex parte potètiæ nego min. Et distinguo *non seq.* Ergo Deus non solum Logicè, verum & physicè potest velle: appellando *ly physicè supra velle*, concedo: appellando *supra posse* nego consequentiam. Est dicere, quod, si res sit aliqua ratione, datur vera potestas (præciudendo ab eo, quod sit physica, aut Logica) vt sit ea ratione: non vero, quod, si sit res aliqua ratione, potestas debet esse ea ipsa ratione: nam creatura existit contingenter, & tamen potentia non existit contingenter: sed est potentia, vt creatura existat contingenter.

## QVÆST. IV.

## De obiecto materiali increato Diuinae Voluntatis.

**S**ub nomine obiecti materialis intelligimus obiectum, quod Deus amat: siue illud ratione sui, siue ratione alterius attingat. Quæ propter idem est querere: quod sit obiectum materiale Diuinae voluntatis, ac investigare, quid Deus amet?

## SECTIO I.

## Deus se ipsum integrale, &amp; complete amat?

**H**æc conclusio fere non indiget probatione: explicatur tamen. Deus id amat, quod infinite amabile est, nullamque dicit imperfectionem. Sed Deus secundum omnia, quæ intrinsecè dicit, est infinite amabilis, vt pote infinita præditus bonitate nullam prorsus dicente imperfectionem. Ergo Deus integrale, & complete se amat secundum omnia, quæ intrinsecè dicit.

2 Confirmatur ex illo Prou. 16. *Omnia propter semetipsum operatus est Deus.* Si ergo Deus se ipsum pro fine habet eorum omnium, quæ amat, se ipsum consequenter amabit: quando enim medium propter finem diligitur, potius finis, quam medium amatur.

3 Confirmatur secundo. Deus se ipsum comprehendit per sui visionem. Sed comprehensio obiecti, quod habet in se bonitatem infinitam, rapit necessario voluntatem, vt in illud amore feratur. Ergo Deus se videndo comprehensiuè, necessario rapitur in sui amorem. Hic amor comprehensiuus debet esse, id est omnium eorum, quæ in Deo reperiuntur, cum ipsoque identificantur. Cum enim ea omnia sint ipse Deus, eandemque realiter habeant bonitatem: fit inde amor Dei perfectum ea omnia attingere debere.

4 Ob. 1. Amor, quo Deus se amat, vel amat se ipsum, vel non; sed potius alium amorem terminat virtualiter distinctum: Si hoc secundum, abit in infinitum. Illud vero primum videtur in intelligibile. Ergo Deus non amat se ipsum. Secunda pars minoris:

in qua est difficultas probatur. Si hic amor amat se ipsum; cum amor adæquate cum toto Deo identificetur. realiter: hic amor nihil a nabit præter se ipsum. Sed amor huiusmodi in perceptibilis est, seu implicatorius. Ergo amor Dei amans se ipsum implicatorius, aut imperceptibilis est. Hæc ultima minor probatur. Nam amor, qui præcisè tendat in se ipsum, non aliter poterit explicari, quam asserendo velle se ipsum: qua explicatione adhuc remanet in explicatus, cum de obiecto nihil cõstet præter esse obiectum. Ergo amor tendens præcisè in se ipsum implicatorius, seu imperceptibilis est.

5 Respondeo hunc amorem ex parte obiecti nihil à se realiter distinctum (& si velis pro hoc argumento neque distinctum virtualiter) amare. Hoc autem non est implicatorium. Sole enim implicatorium, & imperceptibile est quod ex parte modi ita tendat, & non aliter *volome ipsum*. Quod autem amor tendens in Deum ut Vnum & Trinum, Omnipotentem, &c. tendat etiam in se ipsum adæquate realiter: imò (si velis pro hoc argumento) etiam virtualiter identificatū cū omnibus his perfectionibus, incõueniens nõ est.

6 Ob. 2. Amor necessarius dirigitur ex cognitione obiecti. Ergo amor necessarius Dei ex sui ipsius cognitione dirigitur, & ab ipsa virtualiter distinguitur. Ergo etiam amor, quo hic amor amatur, debet præsupponere cognitionem huius primi amoris ut existentis. Ergo secundus amor præsupponit primum, & tertius secundum, & sic de alijs. Ergo datur processus in infinitum.

7 Late supra probavi quasi. 2. opus non esse cognitionem dirigentem ad amorem ab amore virtualiter distingui. Qua propter eidem doctrinæ insistendo: concesso primo antecedente nego consequentiam quoad secundam partem, nimirum amorem Dei necessariam à cognitione dirigente distingui virtualiter. Videantur, quæ supra diximus questione iam citata pro tuenda identitate virtuali inter amorem necessarium, & necessariam cognitionem. Verum, gratis admissa distinctione virtuali inter amorem, & cognitionem.

8 Resp. secundo. Cognitionē, qua Deus dirigitur, ut se amet, indivisibiliter omnia hæc repræsentare, tum omnia prædicata divina, quæ ab amore præcindūt, tum etiā amorem omnium illorū, necnon amorē sui ipsius ut existentem pro posteriori signo ad cognitionē dirigentē. Quo fit ut hac solum cognitione Deus ad omnia hæc obiecta amanda dirigatur, & quod simul ea attingat per unū, & indivisibilem amorem, quin opus sit ad infinitatem recurrere.

Quod

Quod vero cognitio dirigens ad amorem, ipsum amorem repræsentet ut existentem pro sequenti signo; ita, ut amor sequatur cognitionem: non tollit rationem dirigendi, ut infra videbimus.

9 Ob. 3. Amor, quo Deus amat suum amorem necessarium, si directè terminatur ad essentiam rei, est gaudium de ipso amore directè ad Essentiā terminato. Sed gaudium de tali amore debet distingui, saltem virtualiter ab ipso amore. Ergo amor, quo Deus amat suum amorem directè terminatum ad Essentiā, distinguitur, saltem virtualiter, ab amore terminato ad essentiā. Et sic in infinitum. Consequentia est legitima, & maior certa. Minor prob. Gaudium de obiecto præsupponere debet ipsum obiectum ut possessum. Ergo amor, qui est gaudium de amore, debet præsupponere amorem, de quo gaudet: ac proinde distingui saltem virtualiter ab illo: ea autem, inter quæ præsuppositio datur virtualiter, etiam virtualiter distingui debent.

10 Respondeo. Ad rationem gaudij non requiri quod obiectum realiter præsupponatur ut possessum, sed solum ad summū, quod præsupponatur cognitum. Cum igitur in nostro casu scientia dirigens ad amorem (iuxta sententiā admissam) præsupponatur ad ipsam amorem, inde fit quod, licet gaudium de amore non præsupponat ipsum amorem (quæ quidem præsuppositio nõ requiritur), præsupponat tamen cognitionem ipsius amoris: quod sufficit ad veram, & strictam rationem gaudij.

11 Ob. 4. Gaudium terminatum ad amorem Essentiæ Divinæ dirigitur ex cognitione talis amoris. Sed amor essentiæ non dirigitur ex cognitione amoris essentiæ. Ergo virtualiter distinguntur siquidem illis prædicata contradictoria conveniunt. Consequens est legitima, & maior certa. Minor vero prob. Videlicet amorē essentiæ non dirigitur ex cognitione existentie ipsius amoris. Amor Divinæ essentiæ non dirigitur ex notitia ostendente rationē ineptam ad movendum ad prædictum amorē, sed cognitio existentie amoris ostendit rationē ineptā ad movendum ad prædictum amorē essentiæ. Ergo cognitio existentie amoris non movet ad amorem essentiæ. Minor, in qua videtur esse difficultas, prob. Existere amorem terminatū ad essentiam non est ratio potens alligere voluntatem, ut eliciat ipsum amorem terminatum ad essentiam. Sed cognitio existentie amoris terminati ad essentiam ostendit hanc rationem. Ergo cognitio existentie amoris terminati ad essentiam ostendit rationem ineptam ad movendum ad amorem essentiæ.

12 Respondeo noticiam existentie amoris, quæ simul est

notitia ipsius essentia Diuina, ostendere rationem aptam vt detur amor essentia, qui simul sit gaudium sui, licet notitia, quae ostendat solum existentiam amoris, non esset apta ad mouendum ad amorem, si solum esset amor essentia. Cum autem in nostro casu amor essentia sit etiam amor sui: ideo notitia ostendens simul Dei bonitatem, & existentiam amoris, recte potest mouere ad amorem, qui simul sit amor Essentia, & amor sui.

13. Ob. 5. Deus non solum habet decretum liberum de existentia huius mundi; verum etiam gaudium de huiusmodi decreti existentia: deindeque de hoc gaudio iterum gaudet: etiamque de hoc secundo gaudio. At neque gaudium de decreto identificatur virtualiter cum decreto, neque gaudium de primo gaudio identificatur virtualiter cum primo gaudio. Ergo nullum ex his gaudijs est amor, seu gaudium sui ipsius. Minor probatur. Et in primis quod gaudium de decreto distinguitur virtualiter ab ipso decreto probatur. Gaudium de decreto dirigitur ex notitia existentia absoluta huius decreti, quia hoc est de ratione gaudij. Deinde decretum non dirigitur ex notitia existentia decreti. Ergo, &c. Hoc vltimum probatur. Notitia dirigens ad decretum libere habendum debet esse indifferens, & ad decretum, & ad eius carentiam: alioquin in signo directionis ad actum liberum, quod est signum libertatis, intelligitur aliquid connexum determinate cum aliquo libertatis extremo: quod quidem implicat. Sed notitia de existentia decreti est connexa cum existentia decreti. Ergo non dirigit ad decretum.

14. Respondeo quod licet liberum sit Deo habere, vel non habere decretum de existentia mundi; semel tamen habito, necessario, vt infra dicemus, debet gaudere de tali decreto. At vero gaudium se ipso gaudet de se ipso: quia semel posito decreto, adeo necessarium est gaudium de gaudio decreti, ac est necessarium gaudium de decreto. Quapropter admitto propter argumentum factum gaudium de decreto distingui virtualiter a decreto, nego tamen gaudium de gaudio distingui a gaudio de decreto. Quapropter ad decretum liberum praecedit cognitio indifferens, ac vero ad gaudium de decreto praecedit cognitio de existentia decreti: quae etiam est cognitio gaudij reflexi dirigens ad omne gaudium diuinum, siue directum, siue reflexum circa tale decretum. Quam ob rem, supposita cognitione existentia decreti, indiuisibiliter gaudet Deus de decreto, & de gaudio circa decretum, quo ruit argumentum supra factum. Quod vero, semel posito decreto, necessario Deus gaudet de illo, sequente sectione ostendemus.

## SECT. II.

*Vtrum Deus sit necessitatus ad se amandum?*

15. **I**N Deo diuersa praedicata distinguenda sunt, alia essentialia & communia: ea videlicet, quae cum toti Trinitati communia sint, necessario in Deo reperiuntur. V. g. *Deitas, Bonitas, Omnipotentia, &c.* Alia sunt relativa, quae quidem Deo, licet non cuiuslibet personae necessario conueniunt, v. g. *Paternitas, Filiatio, &c.* Alia sunt toti Trinitati communia, contingenter tamen de Deo verificantur quoad denominationem, vt sunt cognitiones, & decreta de rebus contingentibus: imò in ipsis praedicatis relativis aliqua sunt formalitates contingentes quoad denominationem, vt in filio esse Verbum contingentium; vt in tract. de Trinitate magis ex professo declarabimus.

16. **D**ICO I. Deus necessitatus est metaphysice ad se amandum secundum praedicata essentialia toti Trinitati communia, ita vt implicationem involuat Deum non se amare infinite secundum talia praedicata, siue hoc, siue illo amore. Haec conclusio a nemine negatur, aut negari potest: bonum enim per se & insite cognitum necessario potentiam volitivam per se & rapit in sui amorem. Cum igitur Deus sit summum, & infinitum bonum perfectissime cognitum, Deusque gaudeat perfectissime voluntate, nequit non necessario rari in infinitum, & perfectissimum amorem sui.

17. **P**raeterea Deus necessario est summe, infinite, integre & complete beatus: cumque ad beatitudinem (saltem integraliter acceptam) pertineat amor summi boni: non poterit Deus se ab amore sui infinito cohibere: alioquin non esset summe beatus, & scilicet. Omitto alias probationes: nam conclusio adeo certa, & perspicua vltiori probatione non indiget. Caeterum licet haec conclusio in dubitata sit, vt clarior pateat, opus est eam a nonnullis objectionibus expedire.

18. **O**b. 1. Libertas finita nostrae voluntatis non rapitur necessario a bono finito. Ergo neque libertas infinita a bono infinito rapietur. Consequentia probatur. Sicut se habet libertas finita circa bonum finitum, ita se habet libertas infinita circa bonum infinitum. Sed nostra libertas talis est, vt non vincatur, aut superetur a bono finito. Ergo pari ratione libertas infinita talis erit, vt a nullo bono etiam infinito valeat separari.

19 Respondeo disparem valde esse rationem: quia posse voluntatem resistere bono creato, & aliquam imperfectionem contingenti, perfectio est. At vero posse resistere bono increato, & infinito, quia voluntas in illius rapiatur amorem, esset maxima imperfectio: cum argueret defectum rectitudinis: modo quo posse voluntatem peccare, non est voluntatis augmentum illam perficiens, sed potius est bonitatis diminutio illam deturpans. Unde ad argumentum in forma: concesso antecedente: nego consequentiam. Deinde ad probationem: nego maiorem: quia non eo modo, quo se habet libertas creata circa bonum finitum, se habet libertas infinita circa bonum infinitum: quia, si prae dicto modo se haberet, esset libertas imperfecta, & defectuosa: opponitur enim divina voluntati posse non amare infinitum bonum perfectissime cognitum.

20 Ob. 2. Perfectius operaretur Deus, si libere se amaret, quam amando se necessario. Ergo libere se amat, quando quidem omnis perfectio Deo concedenda est. Antecedens probatur. Perfectius operatur, qui operatur libere, quam qui operatur necessario. Ergo perfectius se gereret Deus amando se libere, quam se amando necessario.

21 Respondeo negando primum antecedens, quia se amare libere involuit potestatem ad non se amandum, quae potestas chimerica est in Deo: conceptus autem involvens aliquam chimeram non potest esse perfectior alio chimeram non involvente. Ad probationem: distingo antecedens. Perfectius operatur qui operatur libere, quam qui operatur necessario: si libertas ad huiusmodi operationem non implicet nego antecedens. Cum ergo probatum sit libertatem ad non amandum bonum infinitum perfecte representatam implicatorium esse: fit inde conceptum amandi se ipsum necessario perfectiorem esse conceptu se amandi libere.

22 Hoc patet etiam in alia materia: siquidem potest argui eodem modo. Deum posse peccare, suadendo eadem arguendi forma Deum libere vitare peccatum. Ex quo antecedente inferitur Deum vitare peccatum cum potestate illud non vitandi, seu cum potestate ad peccandum. Antecedens probatur eodem argumento. Perfectius operatur libere operans, quam operans necessario. Ergo Deus perfectius vitabit peccatum vitando illud libere, quam vitando illud necessario. Pari ergo solutione in utraque parte utendum est.

23 Ob. 3. Coniunctum ex Deo, & creatura, v.g. Petro, est adeo perfectum ac ipse Deus, sed Deus potest non amare hoc coniunctum. Ergo potest non amare quod est tam perfectum ac ipse Deus. Respondeo negando antecedens: nam illud coniunctum indivisi-

indivisum acceptum non est tam perfectum ac ipse Deus, siquidem involuit aliquam imperfectionem, quod magis patet in complexo ex Deo, & peccato. Est enim licet in eo complexu involvatur Deus, nihilo minus Deus non est ratio obligans ad amandum complexum: sed solum ad amandum ipsum Deum.

24 Dico. 2. etiam Deus se necessario amat quia Trinus est. Probatum eadem ratione. Deus, quia Trinus, seu ipsa Trinitas est perfectissimum obiectum, cum ad perfectionem infinitam Dei Trinitas intrinsicè spectet. Ergo Deus se necessario amat ut Trinum in personis. Vbi advertendum est hanc conclusionem independentem esse ab eo quod relationes, prout virtualiter distinctae ab essentia, dicant, vel non dicant perfectionem formaliter. Licet enim admittamus relationes perfectionem formaliter non dicere, negari tamen non potest Trinitatem ut talem esse perfectissimam ut quod non enim solum infinite perfecta est essentia divina: verum etiam contra Trinitas perfectissima est. Si enim dicatur Relationes non esse rationem formalem perficiendi, dicendum est essentiam divinam non solum constituere se ipsam infinite bonam, & amabilem; verum etiam Trinitatem ipsam. Quapropter negari non potest Trinitatem prout talem esse obiectum infinite bonum, & amabile, & consequenter necessario rapere Deum in sui amorem.

25 Dico. 3. Relationes, & attributa (est virtualiter distincta sint ab essentia) necessario amantur à Deo, ita, ut non solum amor Dei erga se terminetur ad Deum prout dicentem collectivè Relationes, & attributa, verum etiam ad Relationes, & attributa distributive, & sigillatim accepta. Explicatur conclusio. Non solum essentia divina est infinitum bonum, nec solum Deus integre acceptus, prout involvens omnia praedicata necessaria, infinite bonus, & perfectus est, licet deus non à se; sed ab essentia esse perfectum. Quapropter quodlibet attributum ut distinctum virtualiter ab essentia est dignum infinito, & perfectissimo amore, ita tamen, ut ly ut distinctum, non reduplicet, ut iam monui, rationem quae amabile est; sed rationem quae est infinite, & perfectissime amabile, cum quodlibet reperitur in Deo, quantumvis virtualiter distinctum à Deitate, cum ipsa realiter identificatum sit, & nihil sit identificatum cum Deo, quod infinite bonum, & perfectum non sit. Idcirco quodlibet reperitur in Deo infinite amabile est consequenter, quae necessario amabitur à Deo.

26 Dico quarto. Deus non tenetur necessario amare efficaciter amore intentivo sua decreta libera, neque scientiam horum decretorum; tenetur tamen amare necessario amore complacendi

hos actus quoad denominationem, eorum existentia supposita, & supposito etiam, quod ad æquate identificentur cum Deo.

27 Prima pars huius conclusionis citra dubium est: alioquin Deus non effecit in decernendo; si enim Deus independenter à quolibet contingente à se ipso esset necessitatus antecedenter ad decernendum, absque omni prorsus libertate decerneret, quod quidem non indiget probatione.

28 Secunda pars huius conclusionis probatur. Vt ali- quod obiectum rapiat necessario in amorem, duo requiruntur, & quod obiectum sit infinite bonum, & quod obiectum oppositum etiam infinite bonum, non sit in signo apto ad mouendum Deum ad amorem oppositum. Sed, data existentia mundi, & cognitione huiusmodi existentia: ut de facto exercita, decretum mundi, ex suppositione identitatis ad æquate cum Deo, est summe, & infinite bonum, utpote realiter ad æquate identificatum cum Deo. Deinde decretum oppositum, nempe de carentia mundi, pro casu cognitionis existentia iam exercita decreti de mundo, non est in signo apto ad excitandum affectum oppositum complacentia de decreto mundi. Ergo decretum de mundo, dum cognoscitur ut existens, rapit necessario Deum in complacentiam sui. Consequentia est legitima, & Maior certa. Minor probatur quoad secundam partem, in qua poterat esse difficultas: nam decretum cognitum ut non existens eatenus excitaret affectum oppositum complacentia de decreto, quatenus excitaret dolorem, aut tristitiam de sui defectu. Hunc affectum excitare non potest, ut est certum. Ergo neque affectum oppositum complacentia de decreto existente.

29 Neque obstat. 1. actum voluntatis terminari ad aliquid creaturæ: nam per se actio intensiua actus diuini non per obiectum; sed per subiectum, & modum regulatur.

30 Neque obstat. 2. actum voluntatis sumptum quoad denominationem: (supposita identitate ad æquata cum Deo) importare aliquid pure virtuale. Hoc inquam non obstat; quia hoc, quantumvis pure virtuale, realiter & verè identificatur eum Deo, ut infra dicemus, licet non ratione sui, sed ratione realitatis Dei: quod sufficit, ut tam totus actus, quam prædicta virtualitas sint quid infinite bonum, & infinite perfectum à perfectione infinita Dei: & cōsequenter infinite amabile.

31 Neque obstat. 3. paritas desumpta ab amore desiderii huiusmodi decreti, ad quod desiderium diximus Deum non esse necessitatum, non inquam obest hæc paritas: quia disparitas consistit in

sestim se offert: ideo enim Deus non necessitatur ad desiderium efficacis decreti mundi v. g. quia, tametsi hoc decretum appareat ut infinite bonum; pro eodem tamen signo, quo Deus potens est desiderare, seu intendere efficaciter mundum, apparet etiam intentio carentia mundi, seu fuga ab alterius mundi existentia, ut actus infinite, & summe perfectus per eandem infinitudinem perfectionis, per quam intentio mundi infinite perfecta constituitur. Quam obrem locus relinquitur libertati, ut inter mundum, & carentiam mundi, interque intentionem mundi, & actum oppositum eligere valeat. At vero, posita existentia mundi, iam pro illo signo nequit Deus in existentia mundi efficaciter displicere, neque in sua voluntate displicere vel in efficaciter. Quapropter in hoc casu & datur bonum infinitum alliciens, & deficit æquale bonum à primo retrahens.

32 Si vero decretum non sit ad æquate intrinsecum Deo, non tenet ratio supra facta: quia complexum ex Deo, & creatura, ut supra dicebamus, indiuisibiliter acceptum non est simpliciter infinite bonum, cum contineat aliquid impetfectum.

33 Nihilominus existimo valde probabile esse necessario Deum complacere in huiusmodi decreto semel habito: quia, licet liberum sit Deo eligere, vel non eligere: ponere vel non ponere electionem. Posita vero determinatione ad electionem, constituitur electio de facto illi placens efficaciter: nequitque Deus non gaudere de existentia illius, quod illi de facto, & in acta secundo placet efficaciter.

### SECT. III.

*Vtrum Deus sit necessitatus omnino determinate ad se amandum?*

34 Sensus difficultatis est: vtrum Deus se necessario amans, non solum sit necessitatus ad se amandum, ita, ut non possit non se amare; verum etiam necessitatus sit ad hunc amorem determinatum, quo se amat: ita, ut non modo non sit libet ad eligendum inter amorem, & carentiam amoris, verum neque indifferens sit ad eligendum inter vnum, & alterum amorem?

35 Dupliciter posset excogitari Deus indifferens ad se amandum hoc vel illo amore. Primo quatenus Deus respectu sui esset indifferens ad plures amores numero dumtaxat distinctos

tos: nimirum, si adhuc concessio Deum prius amare se ipsum, quam quidquam aliud à se distinctum, esset nihilo minus indifferens ad amorem A. quo se duntaxat diligeret, & amorem B. quo etiam se absque villo discrimine amaret. In quo casu prædicti amores solum numero distinguerentur.

36 Secundo posset dici Deum teneri ad amandum se simul & creaturam, ut Deus non se amaret pro priori ad decretum creaturarum, sed simul, ut, si Deus decernat mundum, amet se ipsum, & mundum. Si vero decernat carentiam mundi, amet se ipsum, & carentiam mundi. Quapropter Deus sit necessitatus ad amorem sui vage. Hoc est ad amorem sui & creaturæ, vel ad amorem sui & carentiæ creaturæ: quin possit amare se præcise omnino à creaturis.

37 Dico primo. Non est Deus indifferens ad plures amores sui antecedenter ad amorem creaturarum. Est dicere: non sunt Deo possibili plures amores numero distincti, quibus omnino eadem ratione se amet. Hac conclusio minime probatur ex eo quod Deus teneatur se amare antecedenter ad amorem creaturarum. Si quidem quod inquirimus est: an dato quod Deus antecedenter ad amorem creaturarum se diligat: fiat, vel non fiat Deo possibili plures numero amores tendentes in Deum antecedenter ad amorem creaturarum? Quapropter aliter probanda est conclusio.

38 Probatur ab aliquibus hæc conclusio: quia, si Deus posset eligere inter actus omnino æquales, non esset laudabilis in electione vnus præ altero, quod repugnat perfectioni diuine. Verum hæc probatio mihi inefficax est, ut pote indicanti non solum non esse contra perfectionem diuinam operari absque laudabilitate in genere moris, sed etiam de conceptu laudabilitatis moralis esse, cum quis laudabiliter operatur, posse operari absque vlla laudabilitate moralis. Tum etiam quia censeo (ut infra dicam) Deum non esse laudabilem eo genere laudabilitatis, quo creaturæ ob meliorem electionem laudabiles sunt.

39 Secundo probatur ab aliquibus eadem conclusio: quia omnis actus liber constituitur in esse liberi per aliquid extrinsecum. Ergo pro priori ad decretum creaturarum nequit Deus libere se exercere, vnum amorem sui præ altero eligendo; siquidem pro priori ad decretum creaturarum nihil extrinsecum Deo potest intelligi, per quod decretum compleatur. Etiam hæc probatio inefficax est, oritur enim ex falso principio, nam, ut infra videbi-

mus, falsum est actus liberos Dei compleri per aliquid extrinsecum Deo.

40 Tertio probatur ab alijs: quia omne exercitium libertatis diuinæ supponit constitutam Trinitatem, cum nullum sit exercitium liberum, quod à tota Trinitate non procedat. At qui amor essentialis, quo Deus se amat, Trinitatem non supponit, cum potius ipse ad Spiritum Sanctum supponatur, siquidem Spiritus Sanctus procedit per voluntatem, & volitionem. Ergo amor essentialis non est vlla ratione exercitium liberum Dei.

41 Hæc etiam probatio mihi inefficax est: nam falsum iudico quodlibet exercitium diuinum supponere personas constitutas, quia, ut tenent Zúñiga, Arriaga, Quiros, & plurimi alij, præsertim RR. exercitium diuinum solum denominatiue est liberum personis, quatenus formaliter liberum essentialis, quæ in omnibus personis reperitur, sicuti in plurium sententia homo dicitur libere operari ratione humanitatis, non substantiæ: censeant enim substantiam nulla ratione ad opus liberum, ne ut conditionem quidem, præsupponi.

42 Aliter ergo nostræ conclusionis veritas ostendenda est. Probo igitur illam primo. Summa simplicitas, & indefectibilitas Dei exigat, ut nihil admittatur in Deo defectibile, vbi manifesta ratio non conuincit, sed nulla est ratio conuincens potuisse Deo deesse amorem, quo de facto se amat, supposito quod non sit amor creaturarum. Ergo non est admittenda talis defectibilitas, & consequenter actus, quo Deus se diligit non poterit non existere. Consequentia est bona, & Minor certat quando quidem pro libertate diuina ad se amandum non rationes conuincentes, sed leuissimæ coniecturæ ab aduersarijs adducuntur. Minor autem commune axioma est apud Theologos: alioquin nihil firmum erit in Theologia.

43 Probatur secundo nostræ conclusio à paritate Trinitatis. Non minus est Deus necessitatus ad se amandum, quam Pater est necessitatus ad producendum Filium, & Pater, & Filius ad producendum Spiritum Sanctum. Sed Pater ita est determinatus ad producendum Filium, ut non sit indifferens inter multos Filios virtualiter numero distinctos. Ergo neque Deus est indifferens ad plures amores virtualiter numero distinctos. Consequentia probatur: quia sicut determinatio Diuina ad se amandum saluaretur cum indifferentia ad se amandum hoc amore, potius quam alio virtualiter numero distincto, ita similiter determinatio in Patre ad producendum Filium saluaretur cum simili libertate.

Et sicuti libertas inter hanc, & illum amorem componitur, iuxta aduersarios, cum eo quod amor de facto existens ex hauriat amabilitatem diuinam, ita similiter libertas ad producendum hunc, vel illum Filium poterit componi cum eo quod hic Filium exhauriret totam vim generatiuam; & similiter indifferentia in Patre, & Filio ad hunc, vel illum Spiritum Sanctum componi valeret cum eo quod hic Spiritus Sanctus exhauriret totam vim spiratiuam Patris, & Filij. Sicut igitur repugnat hæc indifferentia in Trinitate, repugnat similiter in nostro casu.

44 Dico secundo. Hoc secundum argumentum eadem efficaciam probat non fieri satis determinationi diuinæ ad se amandū per determinationem vagam amandi se, vel per amorem, qui sit simul Dei, & creaturarum, vel per amorem, qui sit simul amor Dei, & carentiæ creaturarum, quis, quamvis dicatur Verbum creaturarum defectibile esse quoad denominationem Verbi creaturarum, nemo, quem viderim, hucusque dixit Verbum Diuinum, prout est Verbum necessariū esse contingens, aut defectibile quoad denominationem. Si igitur in Patre nulla ad mittitur indifferentia, aut libertas ad productionem Verbi prout est Verbum necessariū; sed duntaxat prout est Verbum contingentium, nec Verbum necessariū, vt tale, identificatur virtualiter cum Verbo contingentium vt talis; ita similiter nec cognitio, qua Deus se necessario amat, identificabitur virtualiter cum cognitione contingentium, nec Deus viliam habebit indifferentiam ad amandum se secundum prædicata necessaria.

45 Aliter etiam vrgetur argumentum ex Trinitate de sumptum hac ratione. Amor, quo Deus primario se, & creaturas amaret, vel produceret amorem notionalē per modum termini, qui simul esset impulsus affectiuus in Deum, & creaturas, vel produceret duos amores virtualiter diuersos. Neutrum potest dici. Ergo neque dicendum est Deum per eundem virtualiter amorem essentialē amare se, & creaturas.

46 Non enim potest dici primum, nempe esse vnum, propter rationem iam attactam, videlicet quod, si ita esset, Spiritus Sanctus esset defectibilis prout est amor necessariū; idemque diceretur de Verbo: quod quidem opponitur communi Theologorum sententiæ. Ex quo etiam fieret creaturam potentem (iuxta Societatis Sententiā) impedire plura decreta diuina: illa nimirū, quæ ex Scientia Media diriguntur, posse quoque impedire tum Verbum Spiritum Sanctum, qui de facto sunt, etiam prout obiecta necessaria respicient.

47 Deinde neque posset dici illum amorem essentialē simpliciter virtualiter producere duos amores notionales, siue duos impulsus affectiuos, quia terminus amoris debet conformari cum amore, cuius est terminus, sicut verbum cum cognitione. Et sicuti verbum repræsentat eadem omnino obiecta cum omnimoda proportionē ad cognitionem, ex qua procedit: ita similiter impulsus affectiuus proportionari debet cum amore vnde provenit. Ergo, si amor essentialis Dei idem virtualiter est cum amore creaturarum, amor quoque notionalis Dei, & creaturarum, idem virtualiter debet esse. Huc reuocanda sunt argumenta, quibus distinctionem virtuales inter Essentiam Diuinam, & Diuinam Voluntatem in actu secundo quæst. 2. reiecit.

48 Argumenta, quæ aduersus nostram conclusionem opponuntur, desumuntur ex eo præcise quod, posita libertate in Deo ad se amandum hoc, vel illo amore, videatur conciliari cum necessitate se amandi plenior libertas in Deo: & ideo congruentius esse hac libertate præditum Deum asserere. Verum, cum, vt supra ostendimus, non recte hac ratione Trinitatis mysterium intelligatur: hoc incommodum cui libet alij specie tenus congruentiæ debet præponderare, præsertim quia tribuitur actibus diuinis alijs quæ contingentia, quam nulla ratio efficax conuincit.

## SECT. IV.

*Non nullæ quæstiuncule expediuntur.*

49 **D**ubitatur primo. Qua ratione amor Dei sit comprehensiuus? Respondeo esse comprehensiuum intensiue, & extensiue. Est inquam comprehensiuus intensiue: quia Deus adeo intensiue se amat, vt nequeat intensior amor excogitari: siquidem est absolute infinite intensus.

Præterea est etiam comprehensiuus extensiue: quod quidem eadem ratione explicandum est, qua tract. de Scientia Dei comprehensionem scientiæ explicuimus, videlicet ex eo amorem Dei, quo se amat, esse comprehensiuum, quia ita attingit omnia Diuina prædicata, vt hic ipse amor realiter tendat in terminationem liberam. V. g. in decretum mundi: & hic ipse amor realiter, si Deus decreuisset carentiam mundi, decretum carentiæ mundi similiter attingisset: quia, licet amor, quo Deus amat ipsum decre-

rum, virtualiter ab amore necessario distinguatur; realiter tamen identificatur cum illo.

50 Dubitatur secundo: an amor necessarius Dei erga se ipsum sit efficax, vel inefficax? Respondeo non esse efficacem efficaciam productiuam, esse tamen efficacem efficaciam affectiuam. Probatur. Amor, quo Deus se amat, licet non sit productiuus sui obiecti, ut ex se patet, ob idque non habeat efficaciam productiuam: ita tamen affectiue efficaciter tendit in Deum, ut ex modo tendendi excludat quamlibet nolitionem, siue displicentiam vel leuissimam Dei. Qua propter habet efficaciam affectiuam, modo quo quis detestatur peccatum prateritum efficaciter, quin illud detestetur efficaciter effectiue, aut productiue: siquidem nequit ponere carentiam peccati prateriti, siue non peccasse, sed solum affectiue, quatenus ex modo tendendi excludit amorem peccati. Pari ergo ratione in nostro casu dicendum est Deum efficaciter affectiue se amare, quia ex modo tendendi excludit omnem displicentiam sui.

51 Dubitatur tertio: an amor, quo Deus se amat, sit amor benevolentiae, vel potius concupiscentiae? Et omisso quod ad tract. de Trinitate spectat circa amorem vnus personae erga aliam: loquendo solum de Deo, ut Vno, & de amore, quo Deus se necessario amat. Respondeo esse simul amorem benevolentiae, & concupiscentiae lato modo; strictè vero, neque vnus, neque alterius generis esse. Probatur. Vt sit stricta benevolentia, debet esse amor alterius personae propter ipsam alteram personam: & ut sit amor concupiscentiae, debet esse amor alicuius rei distinctae ab amante: & hoc ita, ut amans se, habeat se ipsum pro fine. Ergo tan benevolentia, quam concupiscentia, si strictè sumantur, requirunt aliquam in obiecto distinctionem respectiue ad personam amantem: cumque haec non detur in amore, quo Deus se ipsum amat, inferitur Deum respectu sui, neque benevolentiam strictam, neque strictam concupiscentiam habere.

52 Verum, si praedicti termini in latiori vsurpentur significatione, amor concupiscentiae est amor, quo amans amat aliquid sibi propter semetipsum. Benevolentia autem est amor, quo quis amat aliquid suppositum rationale propter ipsum suppositum. Sed Deus totum hoc habet quando amat se ipsum. Ergo quando amat se ipsum habet amorem benevolentiae, & concupiscentiae, acceptis terminis in latiori significatione. Minor probatur. Deus amat suam bonitatem propter se ipsum. Ergo habet amorem concupiscentiae. Deinde suppositum rationale, quod amat Deus,

reces.

necessario, ita amat, ut non amet illud propter aliud distinctum à supposito amato. Ergo habet amorem Benevolentiae. Ergo Deus per amorem, quo se amat, & est beneuolus, & concupiscens, acceptis terminis laxè. Si vero hi termini Benevolentiae & Concupiscentiae aliter ab alijs explicentur: supposita terminorum acceptione, facta fuerit quaestiones resolutio. Ego vero de terminorum acceptione semper renuam quaestionem instituere.

## QVÆST. V.

### De obiecto materiali creato Diuinae Voluntatis.

#### SECT. I.

##### Deus amat creaturas.

Hæc conclusio ita generice sumpta & fide, & ratio ne constat. Primo ex fide. Nam Gen. 27. dicitur voluntas Dei fuit. ut cito inuenirem. & cap. 42. num. 8. Num Dei possamus resistere voluntati? Et ferè tota scriptura id ipsum lapsissime, & clarissime enuntiat.

2 Deinde probatur à ratione. Primo: quia Deus providentiam habet erga creaturas. At providentia nequit exerceri absque actibus voluntatis terminatis ad id, de quo providentia est. Ergo Deus exercet suam voluntatem erga creaturas, quæ exercitia siue aliquo actu voluntatis ad creaturas terminato intelligi non possunt. Tertio, quia, ut optime D. Thomas, Deus diffundit, & communicat creaturis ipsam Dei bonitatem. Id autem non aliter præstat, quam volens ipsis perfectionem, qua perfectione diuina resplendet.

3 Ob. tamen aduersus hanc certissimam conclusionem. Creaturæ non sunt amabiles à Deo propter ipsum Deum. Sed quod non est amabile propter Deum, absolutè non est amabile à Deo. Ergo creaturæ non sunt amabiles à Deo. Consequencia est bona, & minor videtur ab Authoribus supponi, constareque ex illo Prouerb. 16. Omnia propter semetipsum operatus est Dominus. Maior autem probatur. Deus nequit amare propter se ipsum id, quod Deo bonum non est. Sed creaturæ Deo bonæ



non sunt, sed prorsus inutiles. Ergo creaturæ nequeunt à Deo amari propter Deum, Minor vltima probatur. Id, sine quo adeò scilicet ac beatus est Deus, & æquè bene se habet, ac cum illo, non est bonum, sed prorsus inutile Deo. Sed Deus æquè bene se habet sine creaturis, ac cum illis. Ergo creaturæ non sunt bonæ, sed prorsus inutiles Deo. Respondeo 1. huic argumento creaturas afferre Deo aliquam bonitatem extrinsecam, non commoditatis, sed decentiæ, & etiam adimpletionis inclinationis, quam habet ad se comunicandum: ideoque posse Deum eas amare propter se ipsum: non enim sunt illi inutiles vt decenter se gerat, & iuxta naturalem inclinationem, licet Deo inutiles sint ad illi commoditatem, vel sclicitatem aliquam tribuendam.

4 Dixi creaturas non tribuere Deo voluptatem, aut commoditatem: quia, licet Deus gaudeat de illis; hoc tamen gaudium non tribuit voluptatem, aut suauitatem aliquam Deo nouam intensiue prout ad creaturas terminatur, quia gaudium, quod Deus de se ipso habet, & quatenus terminatur ad Deum, est completum in ratione voluptatis, quin, quatenus terminatum ad creaturas nouo respectu virtualiter distincto, nouam intensiue delectationem superaddat, sed solum ad noua obiecta terminetur: qua propter potest dici amorem creaturarum augere gaudium extensiue, licet non intensiue. Verum de hoc infra.

5 Responderi potest secundo huic argumento admittendo creaturas esse prorsus inutiles Deo in omni genere consequenterque non posse amari propter Deum tanquam propter finem cui. Hoc tamen non tollit posse creaturas amari, tum propter se ipsas, tum propter ipsum Deum, tanquam propter finem qui consequendum à creaturis rationalibus, in quo sensu Deus habet esse vltimus finis in actu primo creaturarum, quatenus nimirum omnis creatura rationalis debeat debito aliquo, licet non omnino stricto, operari propter Deum, vt consequendum. Ex quo infertur Deum non esse necessario, adhuc in actu primo, finem vltimum (iuxta hunc opinandi modum) omnium affectuum diuinorum; sed duntaxat creaturarum, quatenus creatura possit omnem creaturam, quam amat, amare propter Deum, vt per beatitudinem consequendum.

6 Sit secunda conclusio. Deus amat creaturas existentes, tum quatenus illas decernit, tum quatenus gaudet de earum existentia, & etiam creaturas futuras, tum per modum desiderij, tum per modum gaudij. Explicatur, & probatur prædicta

dicit conclusio. Deus ab æterno decernit gloriam, v. g. D. Petro. Hæc gloria antequam existat denominatur futura respectiue ad durationes eam præcedentes; quam obrem amor eius gloriæ comparatiue ad durationem, in qua existit gloria, est amor rei presentis, comparatiue vero ad durationem præcedentem gloriam, est amor rei futuræ. Cum ergo hæc ipsa præcedentia vnius durationis ad aliam sit etiam volita à Deo, Deus volet gloriam D. Petri esse existentem respectu suæ durationis, & esse futuram respectu durationis antecedentis.

7 Præterea cum Deus gaudeat de gloria D. Petri vt existente pro duratione posteriori ad alias, gaudebit quoque de eo quod sit futura, saltem secundum positium, quod dicit, nempe existere in duratione posteriori, licet opus non sit quod gaudeat de eo quod non existat in anteriori duratione, quæ vnus possit gaudere, quando nimirum Deus positiuè vult ne existat in duratione antecedente.

8 Denique: si futuritio constituitur in decreto de existentia creaturæ pro aliqua determinata duratione, clarius constat Deum amare rem futuram, vt futuram, in eaque vt futura gaudeat: siquidem Deus amat sua decreta, in eisque, vt existentibus complacet: quæ propter amat futuritionem, in eaque complacet, amare autem futuritionem est formalissime amare rem vt futuram, in qua conclusione, vt pote omnino clara, non amplius immorandum est.

## SECT. II.

*Vtrum creaturæ puræ possibiles sint obiectum Diuinæ voluntatis?*

9 Pro decisione quæstionis suppono primo: creaturas possibiles, alias esse purè possibiles; alias non purè possibiles, illas videlicet, quæ pro aliqua temporis differentia existentiam sortuntur. Primi generis est alter mundus, conuersio Iudæ, & alia huiusmodi. Secundi generis sunt omnia, quæ fuerunt, vel sunt, vel erunt. De his certum debet esse omnia, præter peccatum, aliquo amore posse amari à Deo; omnia enim, quæ sortuntur existentiam, malaque moraliter non sunt, habent bonitatem sufficientem vt possint diuinum amorem terminare; peccata vero non amantur.

tur, sed permittuntur à Deo. Præterea, si admittatur actio indifferens in individuo, non video rationem efficacem, quæ mihi probet Deum respectu illius non posse, vel pure permissivè, vel plusquam permissivè se habere. Nunc autem solum est questio de creaturis, quæ in statu puræ possibilitatis permancbunt.

10 Suppono secundo duplicem distingui ab aliquibus possibilitatem rerum: unam intrinsecam; extrinsecam aliam. Possibilitas intrinseca sunt ipsa prædicata rei possibilis verificantia hanc propositionem conditionatam. V. g. *Si existat Petrus non involvet duo prædicata contradictoria*, modo, quo apud nostros explicatur communiter essentia rei. Possibilitas extrinseca est ipsa Omnipotentia Dei, quæ in mea sententia cõnectitur cum intrinseca rerum possibilitate. Alij authores constituant rerum possibilitatem in aliquo esse necessario distincto, tum à Deo, tum à re possibili, vel quia iudicant possibilitatem esse aliquid esse dimipurum positivum, quod ab æterno datur à parte rei, licet non existens, vel, quia censent possibilitatem suam esse in aliqua carentia necessaria suo negativo modo ab æterno existente necessario, excludenteque repugnantiam inter prædicata rei possibilis. Quæ autem ex his sententijs vera sit, non est huius loci.

11 Suppono tertio triplicem posse hic exagitari questionem. Prima est: an Deus amet creaturas pure possibles amore se habente per modum intentionis, seu desiderij? Hoc est: an Deus possit intendere efficaciter quod existat res, quæ pure possibilis permancbit? Secunda: an Deus possit circa res pure possibles tendere amore per modum gaudij? Hoc est: an Deus possit complacere in eo quod res sit pure possibilis, siue gaudere de eo quod possibilis sit? Tertia: an Deus possit res pure possibles præsequi amore tendenti in rem pure possibilem secundum se: quæ tendentia amor strictus appellatur?

12 Certum est primo Deum amare possibilitatem extrinsecam creaturarum. Nam cum hæc possibilitas extrinseca ab Omnipotentia Dei indistincta sit, Deus amando suam omnipotentiam, possibilitatem extrinsecam creaturarum amare necesse est.

13 Certum est secundo: quod, si possibilitas rei cum re possibili identificetur, idem dicendum est de amore circa possibilitatem, ac de amore circa ipsam rem possibilem, cum ex parte obiecti nullam sortiantur distinctionem. His positis.

14 Dico primo Deus potest amare res pure possibles amore inefficacis desiderij, quo Deus optet eas existere. Proba-

tur hæc conclusio ex illis verbis D. Pauli 1. ad Timoth. 2. *Deus vult omnes homines salvos fieri*. Ergo Deus non solum vult salvari eorum, qui salvantur, verum etiam eorum, qui saluationem nõ consequuntur. Atqui saluatio reproborum manet pure possibilis, consequenterque voluntas de reproborum salute nõ est in Deo efficacis. Ergo Deus potest amare, & de facto amat res pure possibles amore inefficacis desiderij.

15 Respondebis primo hanc non esse voluntatem beneplaciti, sed pure voluntatem signi: nempe, quæ propriè loquendo non est voluntas saluationis reproborum, sed solummodo est voluntas, quæ Deus præbet indicia, quæ regulariter loquendo in humanis perfuadent positivum voluntatis affectum, verum hanc doctrinam reiecit tract. de Prædestinat. questione 17. sect. 3. & infra reiecit dum ostenderimus cum D. Thoma, & eius nobilioribus discipulis Deum verè, & propriè; & abque vlla metaphora velle saluationem omnium hominum.

16 Respondebis secundo cum Gonetio de Voluntate disp. 2. art. 4. §. 3. Veri. *Obijcies primò*: negando hoc esse amare creaturam pure possibilem: licet enim salus reproborum non sit absolute futura; est tamen futura respectu voluntatis Divinæ inchoativè, vel conditionatè.

17 Hæc responsio iudic verbis: non enim aliud intelligimus nomine entitatis pure possibilis, quam entitatem, quæ nonquam existentiam obtinebit. Cum igitur salus reproborum nunquam extitura sit, merito pure possibilis appellatur.

18 Præterea, vel Gonetus appellat futuritionè inchoatam illam Dei voluntatem, quia ex vi illius datur quidquid requiritur ex parte Dei ut detur salus reproborum, vel quia datur aliquid, quod requiritur, vel, quia ex vi illius ponitur homo in manu consilij sui, ut eliciat opera, quibus salvabitur. Non primum; quia, ut salvetur homo per sua opera, requiritur ex parte Dei voluntas prædeterminandi iuxta Thomistas. Non secundum; quia sola existentia Dei, præcisse quocumque alio, foret futuritio inchoata, cum existentia Dei sit aliquod requisitum ut res sit absolute futura. Non denique tertium: siquidem etiam Deus habet in manu consilij sui ponere alterum mundum, & tamen alter mundus non dicitur futurus adhuc inchoate. Ergo non sufficit aliquem effectum esse se in manu consilij agentis liberi, ut futurus inchoate nominetur. Verum omisso hoc, ne ad questionem de nomine deflectamus.

19 Dico secundo. Data quod possibilitas consistat in aliquo esse necessario, siue positivo, siue negativo distincto ab eo, quod possibile est, potest Deus complacere in possibilitate creaturarum. Probatur hæc conclusio. Possibilitas hæc habet bonitatem entitativam, & nullam ad mixtam malitiam moralem habet. Sed id, quod est bonum entitative, nullaque malitia morali inficitur, potest terminare actum complacentiæ Diuinæ. Ergo possibilitas creaturarum hac ratione constituta poterit terminare complacentiam Diuinam. Consequentia est legitima, & maior certa: siquid illud esse ut ut sit, est quid reale excludens suam repugnantiam, & etiam repugnantiam rei, quæ possibilis constituitur. Habebit ergo integritatem prædicatorum, & bonitatem transcendentalem.

20 Iam vero minor: nempe quod bonum huiusmodi possit terminare complacentiam Diuinam, probatur. Nam omne bonum ea ratione, qua bonum est, à reclusissima voluntate potest amari, dummodo à malitia morali illi admixta eius vis motiua non impedatur. Sed prædicta possibilitas habet bonitatem physicam, & nullam malitiam moralem sibi identificat. Ergo poterit mouere reclusissimam Dei voluntatem, ut in ea simplici affectu complacere.

21 Dico tertio. Etiam in nostra sententia constitutæ possibilitatem rei in intrinseca non repugnantia prædicatorum, quæ non repugnantia indistincta est ex parte obiecti ab entitate possibili; potest Deus complacere in possibilitate creaturæ, quæ peccatum non sit, consequenterque potest Deus amare creaturam pure possibilem, utpote à possibilitate, & non repugnantia indistinctam. Probatur hæc conclusio. Quod apparet bonum, licet non ut existens, & nulla malitia morali inficitur, potest terminare actum amoris. Sed prædicata gratia v.g. quæ non existit, apparet bona, & nulla malitia morali inficiuntur. Ergo possunt terminare actum amoris. Consequentia est bona, & minor certa. Maior probatur. Tam *Bonum* est obiectum voluntatis, quam *verum* est obiectum intellectus. Sed ut *verum* sit obiectum intellectus non opus est existere. Ergo neque *bonum*, ut sit obiectum voluntatis.

22 Probatur secundo, & simul aliquæ responsiones præcauentur. Si aliquid obstat prædicto amanti, vel essent prædicata rei possibilis secundum se considerata, prout ab existentia, & à pura possibilitate præscindunt: vel esset ipse status pure possibilitatis. Neutrum ex his potest obesse amanti Diuino, respectu

respectus creaturarum possibilium. Ergo ex nullo capite prædicatus amor Deo repugnat. Consequentia est legitima, & Maior certa: non enim præter dicta est quidquam aliud, quod vel apparet amanti diuino opponatur. Maior autem probatur per partes. In primis ea prædicata rei possibilis à peccato distincta cum amore Dei non opponuntur. Patet hoc quia ipsa prædicata pure possibilis, si essent, essent existentia. Sed prædicata rei distincta à peccato, si essent existentia, non haberent aliquam malitiam, ratione cuius non possint diuinum amorem terminare, ut supra probatum est. Ergo prædicata rei possibilis à peccato distincta non opponuntur cum diuino amore ex eo præcise quod sint huiusmodi prædicata.

23 Secunda pars Minoris: videlicet statum mere possibilitatis amanti diuino non obesse, etiam probatur. Tendentiæ intentionales, nempe intellectus, & voluntatis non exigunt existentiam rei, circa quam versantur. Ergo status mere possibilitatis amanti diuino non aduersatur. Antecedens patet experientia ipsa: siquidem alter mundus à nobis pure possibilis cognoscitur. Posterior ergo titulo à Deo pure possibilis cognoscetur. Deinde ipsa experientia nouimus, ex cognitione aliquorum, quæ mente versamus, nos delectari, & gaudere, licet obiecta non ut existentia cognoscamus. Ergo tendentiæ intentionales non exigunt existentiam rei, circa quam versantur.

24 Probatur tertio eadem conclusio à paritate. Deus de peccatis pure possibilibus displicet. Ergo bona opera pure possibilis poterunt illi placere. Consequentia videtur legitima: non enim est maior ratio vnius, quam alterius. Antecedens probatur. Deo displicet omne id, quod prohibet necessario. Sed Deus prohibet necessario peccata, quæ ab intrinseco talia sunt, non solum quæ sunt, sed quæ pure sunt possibilis. Ergo non solum peccata, quæ sunt, sed quæ sunt pure possibilis, poterunt Deo displicere.

## SECT. III.

## Soluntur obiectiones.

25 **Q**B. I. Illustrissimus Godoy. D. Th. hac questione qui artic. 6. contra conclusionem, qua asserit voluntatem Dei semper impleri, opponit secundo loco. *Sicut se habet scientia*

*Scientia ad verum ita voluntas ad bonum. Sed Deus scit omne verum. Ergo vult omne bonum. Sed non omne bonum fit: multa enim bona possunt fieri, quae non fiunt. Non ergo voluntas Dei semper impletur.* Hinc argumento respondet Angelicus Doctor ad 2. *ideo Deus cognoscit omne verum, non tamen vult omne bonum, nisi in quantum vult se, in quo virtualiter omne bonum existit.* Ergo exprimit sententia Doctor Angelicus, quod licet creaturae possibiles sint bonae, nihilominus non amantur à Deo.

26 Respondeo D. Thomam non posse loqui de omni affectu divino, tam efficaci quam inefficaci, nisi sibi ipsi contradicat, quia in eodem articulo ad 1. postquam explicuisset verba Apostoli 1. ad Thimoth. 2. *Deus vult omnes homines salvos fieri.* Addit postea. *Ad cuius intellectum considerandum est quod unumquodque secundum quod bonum est, sic est volitum à Deo.* Unde addit quod, licet Deus amet haec bona voluntate antecedenti, non tamen volūtate consequenti, siue efficaci, ex quo constare videtur in presenti articulo, dum negat Deum amare omne bonum, solum loqui de amore consequenti, & efficaci, non autem de antecedente, & inefficaci.

27 Confirmatur nam conclusio D. Thomae in hoc articulo est quod quicquid Deus simpliciter vult, fit, licet aliud, quod antecedenter vult, non fiat. Ergo solum contendit D. Thomas, quod ea, quae non fiunt non vult Deus voluntate consequenti, & efficaci, non vero quod ea non velit voluntate antecedente, & inefficaci.

28 Sed instat Illustrissimus Godoy 1. D. Thomas infert Deum non amare omne bonum, licet omne verum cognoscat ex discrimine, quo cognitio, & voluntas attingunt sua objecta: nimirum quia intellectus trahit res ad se, & eas in se ipso cognoscit. At vero voluntas fertur ad res ipsas prout sunt in se ipsis. Sed hoc discrimen saluatur etiam in affectu inefficaci. Ergo vel ratio D. Thomae est inefficax, vel etiam amorem inefficacem excludit. 2. Instat etiam quia sequitur vulgum discrimen esse inter voluntatem & intellectum Dei in ordine ad creaturas possibiles: quia, si iuxta D. Thomam licet Deus amet creaturas, passibiles amore efficaci, & effectivo; amat tamen illas amore inefficaci. Cum etiam illas non intelligat Deus intellectione efficaci & effectiva, sed solum simplici noticia, seu per scientiam simplicis intelligentiae: fiet inde non subsistere aliquod discrimen inter intellectum, & voluntatem in ordine ad creaturas possibiles.

29 Respondeo discrimen inter intellectum, & voluntatem divinam in eo, iuxta D. Thomam, consistere, quod intellectus divinus se ipso sit species, & cognoscibilitas clarissima in qua, & per quam creaturarum. At vero voluntas divina non est omnimoda amabilitas in qua creaturarum, cum amentur in se ipsis. Quapropter Deus se cognoscens tenetur necessitate cognoscere creaturas possibiles omnimoda claritate, non tamen eas amare efficaciter, quia ex parte creaturarum potest cum ratione bonitatis inveniatis ad voluntatem antecedentem admisceri aliqua ratio consequens, siue aliqua circumstantia, ratione cuius impediatur voluntas efficax, & consequens, ut constat in exemplo iudicis volentis antea denter vitam alicuius homicidae secundum quod bonum est servare, & tamen secundum quod homicidae est volentis consequenter cum vita priuare.

30 Ad secundam instantiam: Respondeo quod, licet Deus teneretur amare inefficaciter creaturas possibiles, & cognoscere res simplici noticia, adhuc esset disparitas: quia simplex noticia est absolutè, & simpliciter loquendo clarissima cognitio: quam ad perfectionem cognitionis spectet efficacia & effectiva. At vero voluntas inefficax non omnino simpliciter voluntas est; sed solum secundum quid, cum componibilis sit cum nolitione efficaci eiusdem obiecti.

31 Obijcit 2. idem author. Omnis amor creaturarum liber est Deo. Atqui amor possibilium, si daretur, non posset esse liber Deo. Ergo non datur in Deo amor creaturarum possibilium. Maiorem aut constare, ex D. Thoma in hac parte, quae st. 19. art. 3. Et 1. contra Gentes in cap. 80. vsque ad 83. lib. 2. cap. 27. & lib. 3. cap. 97. de verit. qua st. 23. art. 4. de potentia qua st. 13. art. 1. & alibi saepe. Minorem probat hoc discursu. Ideo in pra. allegatis locis docet D. Thomas. Deum creaturas, non necessario, sed libere amare, quia illius bonitas, ratione cuius diliguntur, ab ipso potest sine illis subsistere, nec necessario cum illis conneatur. At cum possibilibus necessario conneatur bonitas, & omnipotentia divina. (quod & ego sentio) ergo, si illas diligit, necessario diligit.

32 Probat 2. eandem Minorem. Ex eo Deus se intelligens, necessario intelligit creaturas possibiles, quia sunt cognoscibiles, & alias Deus cum illis conneatur, ergo eadem de causa, si sunt diligibiles, necessario diliguntur ab ipso.

33 Responderi potest primo falsam esse Maiorem: videlicet *est omnem amorem creaturarum existentem in Deo esse liberum:*

falsum

falsum similiter esse id tradi à D. Thomam quia hac quaest. 192 art. 6. ad 1. ait, (ut supra dicebamus): *Ad cuius intellectum considerandum est, quod unum quodque secundum quod bonum est, sic est volitum à Deo*, quae verba videntur necessitatem sonare: tum etiam quia eodem articulo distinguens voluntatem antecedentem, & consequentem de voluntate consequente dumtaxat negat velle omne bonum; non autem de voluntate antecedente. Ex quo videtur colligi D. Thomam non abnuere necessitatem in Deo ad amandum omne bonum voluntate antecedente. Tum denique cum iuxta D. Thomam, ut constat ex iam citato articulo 6. ad 1. voluntas antecedens non appelletur simpliciter voluntas, sed solum secundum quid: ait enim Sanctus Doctor; *nequetamen id, quod antecederet volumus, simpliciter volumus: sed solum secundum quid*: hinc deducitur neque voluntatem antecedentem, neque simplicem complacentiam de essentijs rerum intelligi à D. Thomam sub nomine sine amoris, sine voluntatis, absolute loquendo. Quam obrem, licet in locis adductis ab Illustrissimo Godoyasserat D. Thomam amoré creaturarum esse Deo liberum, intelligendus est cum P. Granados de amore efficaci, qui est simpliciter amor & voluntas; non autem de amore inefficaci, qui solum secundum quid est voluntas iuxta modum loquendi D. Thomam.

34 Respondet secundo transmissa Maiore, negando Minorem: videlicet quod, si daretur in Deo amor possibilium, esset necessarius, & non liber. Ad eius probationem: concessa Maiore, & Minore, nego consequentiam. Nam, licet recte inferatur eum, qui amat Deum, non necessario teneri ad amandum extremum, cum quo Deus non conneatur; non tamen ex inde inferitur quod existeret connexionione, amaret necessarios quia inconnexio potest esse ratio sufficiens ad defectum necessitatis amandi, quin sit ratio vnicuique ea deficiente potest esse alia, quare Deus ex eo quod se amaret, non teneatur necessario amare creaturas.

35 Respondet in super iuxta dicta Angelicum præceptorem non loqui in prædictis textibus de voluntate diuina ut cumque, sed de voluntate efficaci: nam hac ratione efficax est argumentum, aliter vero non facit eius efficacia dignosci valet. Et quidem loquens de voluntate efficaci manifeste conuincit argumentum factum; nam cum amor efficaci Dei necessario conneatur cum obiecto efficaciter volito manifeste deducitur quod, si Deus necessario amaret efficaciter creaturas posibles, necessario haberet connexionem cum eo quod existerent. Unde ab opposito est evidens argumentum;

argumentum. Deus non conneatur cum existentia creaturarum: Ergo Deus non amat eas efficaciter necessario: nec habet necessario voluntatem efficacem earum. Loquitur ergo D. Thomas in prædictis locis non de simplici complacentia in creaturarum possibilitate, sed de amore efficaci de eo quod existant.

36 Longe aliter probat præmissas eiusdem primi syllogismi Gonetus. Postquam enim proponit hunc syllogismum. *Si Deus creaturas posibles diligeret, non libere, sed necessario eas amaret. At in diuina voluntate non est ponendus amor necessarius creaturarum. Ergo Deus non diligit creaturas posibles.* Proposito inquam hoc syllogismo: præmissas sic sigillatim suadet. Maior igitur sic probat Gonetus 1. In tali hypothese bonitas creaturarum non esset libera, sed naturalis, & necessaria. Ergo amor Dei non esset liber, sed naturalis, & necessarius 2. quia in tali casu nulla daretur contingentia in amore Dei ex parte actus cum sit diuinus, & in creatus, ac proinde immutabilis: neque ex parte obiecti; quia in tali statu creaturæ non essent variabiles in bonitate. Ergo nulla esset contingentia in amore Dei. Addit postea in solutione ad argumentum Scoti. Deum in prædicto casu necessitari ad talem amorem; non obiectiue, hoc est ex vi obiecti, quia finitum est, sed subiectiue; id est ex vi voluntatis diuinæ.

37 Probat deinde Minorem: nimirum Deum non posse necessario complacere in creaturis, ut possibilibus 1. ex D. Thomam 2. quia prælibet potentia fertur necessario quoad specificationem solum ad obiectum formale; non vero ad obiecta materialia, & secundaria, ut patet in visu, qui solum necessitatur, ad attingendum lucidum, aut coloratum; non autem ad videndum parietem, vel arborem. Sed res creatæ non sunt obiectum formale, sed solum materiale voluntatis diuinæ. Ergo non necessario diliguntur à Deo 3. Si in voluntate diuina esset aliquis amor creaturarum, Spiritus Sanctus ex illo procederet. Sed hoc non potest dici; quia oppositum tradunt Theologi tract. de Trinitate. Ergo neque illud. Mirabile est virum Theologum alioqui doctum tot falsa, totque sinistra intellecta in vno dumtaxat argumento congerere potuisse.

38 Respondet 1. negando Maiorem. Ad huius primam probationem: concessa antecedente, nego consequentiam: licet enim bonitas creaturæ in esse possibilis sit naturalis, & necessaria; non inde inferitur amorem diuinum illius esse necessarium subiectiue ex parte Dei. Sed solum esse necessarium obiectiue: id est vari circa obiectum necessarium; hoc tamen libere ex parte Dei: si qui;

quidem non tenetur Deus ad amandum necessario quamlibet bonitatem necessariam, nisi sit infinita. Ad secundam probationem: Respondeo; in illo casu dari contingenciam ex parte actus sumpti quod denominationem; ad hanc enim minime requiritur contingencia ex parte obiecti; cum etiam apud Gonetum actus liber Dei intrinsecè ad equatè compleatur; tametsi sententiam de complemento extrinsecò ut probabilem etiam tueatur. At id, quod addit circa Scotum, nempe necessitari Deum subiective omnino absque fundamento dicitur. Deus enim ex vi suæ rectissimæ voluntatis solum necessitatur ad amandum obiectum infinite bonum.

39 Respondeo 2. data Maiori, negando Minorem; quæ licet mihi vera sit; non tamen ob rationes à Gonetò allegatas, quæ omnes facillime dissoluntur. Ad authoritatem D. Thomæ iam diximus supra. Ad secundam probationem eiusdem minoris, nego illud generale principium: nempe potentiam solum necessitari ad obiectum formale; non vero ad obiectum materiale: est inquam talium prædictum principium, ut patet in intellectu diuino: qui non solum necessitatur ad cognoscendum Deum, verum etiam ad cognoscendas creaturas; quæ in Thomistarum sententia solum sunt obiectum materiale diuini intellectus. Præterea falsum mihi est creaturas non esse obiectum formale diuinæ voluntatis; nam Deus, ut infra dicam, potest amare creaturam propter se ipsam. Tertia probatio non tam respondenda, quam miranda est, dum absurdum reputat Spiritum Sanctum procedere ex amore creaturarum, cum communissima apud Theologos sententia sit. Ex quo constat fere nullam esse in argumento propositionem, quæ vni eo dumtaxat claudicat pede.

40 Ob 3. cum eisdem Authoribus. Obiectum voluntatis solum est quidditas rei ut exercitè existens, vel saltem, ut dicens ordinem ad existentiam. Ergo quidditas pure possibilis nullam voluntatis actum potest terminare. Antecedens probatur. ex Diuo Thomæ 1. part. quæst. 82. articul. 3. in corpore, ubi ait: *obiectum enim intellectus est simplicius, & magis absolutum quam obiectum voluntatis, nam obiectum intellectus est ipsa ratio boni appetibilis: bonum autem appetibile, cuius ratio est intellectus, est obiectum voluntatis.* Id est, ut interpretatur Caietanus, obiectum intellectus, est quidditas rei; obiectum vero voluntatis est res prout existens.

41 Secundo probatur ratione desumpta ex eodem Angelico Præceptore. Quo aliqua potentia nobilior est, &

immaterialior, eo respicit obiectum abstractius. Ergo, cum intellectus nobilior sit, & immaterialior voluntate, abstractius, & nobilius obiectum debet respicere. At hæc maior abstractio intellectus subsistere nequit, nisi abstractat ab existentia; illam autè cõcernat actus voluntatis. Ergo actus voluntatis non attingit quidditatem præscindendo ab existentia.

42 Tercio probatur idem antecedens ex diuerso modo tendendi actus voluntatis, & intellectus. Voluntas enim fertur ad res prout sunt in se ipsis. Intellectus vero in se ipso res contempletur. Ergo & si intellectus res pure possibles cognoscere possit; quia illas intra se meditatur: voluntas tam eas amare non potest; quia debet ferri ad obiectum in se ipso, creaturæ autem in se ipsis possibles non sunt. Denique, ut ait Caietanus, manifeste experimur quod nullus sanitatem desiderat, ut illa præcisse possibilis sit, sed ut in re existat, neque in sanitate: & possibilibus quilibet delectatur, sed in ipsa ut existente, vel in se, vel in proxima spe. Ergo non amatur possibile, ut possibile præcisse.

43 Respondeo negando primum antecedens. Ad primam & secundam probationem: omitto quod obiectum intellectus simplicius & abstractius sit, quam obiectum voluntatis. Hæc tamen abstractio maior in eo consistere potest, quod obiectum intellectus sit ens in toto sua latitudine acceptum: imò, & prout comprehendit chimæram iuxta plurimum sententiam. At vero obiectum voluntatis solum est obiectum possibile bonum, quin voluntas possit ferri in obiectum, nisi propositum sub ratione boni. Interpretatio Caietani ad verba allegata D. Thomæ impropriissima est, & ni fallor, toto cælo distans à mente D. Thomæ. Nam D. Thomas per illam particulam. *Ratio boni appetibilis* minime intelligit quidditatem; sed cognoscibilitatem boni appetibilis, huc rationem, in qua, aut per quæ, tanquam per speciem, cognoscitur bonum appetibile. Cum igitur iuxta D. Thomam id versetur discrimen, (quod satis difficile est) inter voluntatem, & intellectum, quod intellectus in se ipso per speciem habeat intelligibilitatem in qua ideo ratio boni appetibilis est in intellectu. Voluntas vero terminatur ad bonum appetibile in se ipso, non autem in ratione, quæ est in intellectu. Ex quo colligit Diuus Thomas magis abstractiuum esse intellectum, quam voluntatem. Ad tertiam probationem: cõcedo voluntatè attingere obiectum in se ipso, sed inde non inferitur non posse rem possibilem non amari in se ipsa. Dices ideo non posse, quia res pure possibilis in se ipsa non est. Sed facile

respondetur quod res possibilis habet in se ipsa esse possibilem, licet non existentem. Preterea, licet habeat esse possibilem formaliter à Deo, et à ratione *qua*, potest amari in se ipsa terminatiue, quia hoc nihil aliud est, quam vere & realiter amari secundum illud, quod possibile constituitur à Deo, tanquam à ratione formalis *qua* talis denominationis.

44 Ad 4. Denique probationem, in cuius subsidium adducitur Caietanus, Respondeo me non solum experiri desiderium salutis, & complacentiam in ea, ut existente; verum etiam & mihi placere prædicata salutis, alteriusque boni secundum se considerata;

45 Ob. 4. ex alijs. Creaturæ puræ possibilis in statu puræ possibilitatis bonæ absolute non sunt. Ergo neque absolute amabiles. Consequentia videtur bona, quia eo modo, & non aliter, quo res bona est, potest amari. Antecedens probatur. Eo modo, quo res est ens, & habet esse, est bona, & habet bonitatem. Sed res pure possibilis non est absolute ens, nec absolute habet esse, sed haberet si existeret. Ergo neque absolute est bona, sed esset. Maior, in qua potest obtendi difficultas, probatur. Bonitas, & entitas identificantur inter se. Ergo eo modo, quo res est ens, & habet esse, eo ipso modo, & non alio, est bona, & habet bonitatem.

46 Hoc argumento, ut bene notant RR. pariter, si efficax esset, posset probari Deum non solum non amare creaturas posibles, verum neque eas cognoscere, quia nequit cognosci quod verum non est. Cum autem *verum*, & *ens* identitatem habeant; perinde ac *ens* & *bonum*: ex quo iure posset ex defectu entitatis defectus veritatis deduci, modo, quo defectus bonitatis deduci videtur. Eadem ergo utriusque argumento solutio adhibenda est.

47 Respondeo ergo pro utroque argumento. Bonitas, & veritatem requisitas ad cognitionem, & amorem non esse veritatem, & bonitatem, quæ absolute sint, sed sufficere, quæ forent sub conditione existentia earum. Vnde falsum est solum eo modo, quo bonitas intrinseca datur, posse amari; quia licet bonitas non detur absolute, potest tamen absolute amari, & cognosci, ita ut *absolute* cadat supra *amari*, & cadat etiam supra *posse*: non quia *posse amari* sit aliquid absolute existens, sed quia *absolute* cadens supra *posse* non significat absolutam existentiam, sed tantum conditionatam; modo, quo saepe diximus res esse absolute posibles, licet posibles non sint absolute.

48 Respondeo secundo pro nostro casu, quod, ut res possit amari, non requiritur quod bonitas detur realiter, sed solum quod

quod detur intentionaliter, & representatiue: cumque res pure possibilis, etiam apud aduersarios, possit cognosci: sit inde posse amari, licet absolute bona non sit, neque absolutam bonitatem realiter habeat, quia illam habet representatiue: quod sufficit ut possit amore terminare.

49 Vnde ad argumentum in forma: respondeo, distinguendo primum antecedens: creaturæ possibilis in statu puræ possibilitatis absolute bonæ non sunt: realiter, & à parte reiconmitto: representatiue, & intentionaliter: nego antecedens, & nego consequentiam. Ad consequentia probationem: Respondeo distinguendo eodem modo. Eo solum modo, quo res bona est realiter, & à parte rei, potest amari: nego: eo modo, quo res bona est representatiue, & intentionaliter: concedo antecedens. Cum igitur res pure possibilis absolute ut bona representetur, intentionaliterque bona sit, poterit terminare amorem, gaudens præcisè se possibilitatis statu.

50 Ob. 5. Amare est velle bonum alicui. Sed Deus, ex suppositione quod creaturam in puræ possibilitatis statu relinquat, nequit illi bonum aliquod amare. Ergo Deus nequit creaturas pure posibles amare. Consequentia est legitima, & maior continet axioma à fere nullo hucusque dubitatum. Minor probatur. Deus relinquens alterum mundum in statu puræ possibilitatis, non illi amat existentiam, aut aliud bonum distinctum ab existentia. Ergo Deus nullum bonum potest amare creaturæ pure possibili. Prima pars antecedentis probatur. Quando Deus efficaciter vult carentiam existentia rei possibili, nullo modo amat illi existentiam. Sed Deus relinquens alterum mundum in statu puræ possibilitatis, vult illi carentiam existentia. Ergo nullo modo illi amat existentiam. Secunda pars antecedentis, nempe: in illo casu non amare Deum alteri mundo aliud bonum distinctum ab existentia, probatur. Quodlibet bonum, ut sit bonum alicui rei, debet supponere rem existentem, vel comitari, vel existentem facere. Ergo nequit Deus amare aliquod bonum rei in sensu composito nolitionis efficacis existentia eiusmodi rei.

51 Respondeo: concedendo maiorem, & negando minorem. Ad probationem minoris: nego primam antecedentis partem. Ad eius probationem distingo maiorem. Quando Deus amat efficaciter carentiam existentia, nullo modo intentione, aut procuratiue amat existentiam rei: permitto: licet falsum sit, quia cum intentione efficacis unius componitur intentio inefficax eius

oppositi) simpliciter complacendo in predicatis rei possibili; nego maiorem, & concessa minori, nego consequentiam.

52 Ob. 6. Deus nequit peccatum pure possibile odio habere. Ergo neque creaturam pure possibilem amare. Consequentia à paritate legitima videtur. Antecedens autem probatur. Deus nequit peccatum pure possibile odio habere, quia illud cognoscit ut malum morale. At hoc nequit Deus cognoscere. Ergo neque odio habere. Maior est certa, & consequentia legitima. Minor probatur. Quod absolutè non existit pro libertate alicuius agentis, non est malum moraliter. Sed peccatum pure possibile non existit pro libertate alicuius agentis. Ergo non est malum moraliter.

53 Respondeo, quod, ut Deus odio habeat aliquod obiectum, non requiritur quod sit absolutè & de facto malum moraliter; sed quod ex se habeat malum fore si poneretur. Cumque peccatum pure possibile, licet non habeat malum absolutè esse; habeat tamen quod malum absolutè esset, si existeret, sufficit representari hoc Deo, ut Deus absolutè illud odio prosequatur.

54 Sed instabis. Si peccatum pure possibile posset à Deo odio haberi, etiam posset odio haberi peccator pure possibiliter peccator. Sed peccator, qui pure possibiliter est peccator, nequit odio haberi à Deo. Ergo neque peccatum. Consequentia est bona. Minorem proba, postea maiorem probaturus. Si peccator pure possibiliter peccator posset odio haberi à Deo, posset nunc propter peccatum possibile in Beata Virgine, ipsa Beata Virgo Deo displicere, pariterque omnes iusti, & Angeli. Hoc autem nemo Catholicorum concedet. Ergo peccator pure possibilis nequit odio haberi. Probo iam minorem illam: nempe quod, si peccatum pure possibile à Deo odio haberi posset, etiam peccator. Eatenus odio haberetur peccatum pure possibile, quatenus peccatum est obiectum ita rationi dissonum, ut, si existeret, opponeretur præcepto, & voluntati Dei. Sed etiam peccator, ut possibiliter peccator, talis est, qui si existeret actualiter peccator, opponeretur legi, & Voluntati Divinæ. Ergo peccator pure possibiliter peccator potest terminare displicentiam Dei, & quo iure, ac illam terminat peccatum pure possibile.

55 Respondeo displicere Deo peccatum pure possibile; non vero peccatorem pure possibiliter talem. Ratio disparitatis est, quia peccatum possibile ex suis essentialibus predicatis est

quid

quid oppositum recte rationi, & contradicens Voluntati Divinæ. At vero peccator, tantum extrinsecè, & ratione alterius, Deo displicens constitui potest. Id autem, quod ab extrinsecò displicens constitui debet, necesse est quod ut actu displiceat, actu afficiatur forma constituyente illud in esse displicentis. Cum autem neque Beata Virgo, neque quilibet alius iustus de facto afficiatur peccato pure possibili: ideo non potest terminare displicentiam Divinam ratione peccati pure possibili.

56 Ob. 7. Nemo potest odio habere id, quod videtur summè necessarium esse ad aliquid, quod summè diligit. Sed Deus videt peccatum pure possibile necessarium esse in esse possibile ad ipsius Dei existentiam, quam Deus summè amat. Ergo Deus nequit odio habere peccatum pure possibile. Maior videtur evidens, & consequentia est legitima. Minor probatur. Peccatum ut possibile necessario requiritur ad id, quod necessario connectitur cum peccato, ut possibili. Sed Deus in nostra sententia connectitur cum peccato ut possibili; siquidem connectitur cum possibilitate cuiuscumque creaturæ. Ergo peccatum, ut possibile necessario requiritur ad Deum. Ergo necessario requiritur ad id, quod Deus summè, & infinite amat.

57 Respondeo optime componi posse Deum amare se ipsum, & tamen odio habere peccatum pure possibile: non ita ut adversus peccatum concipiat odium, quo desideret aliquo modo quod peccatum non sit possibile, sed quo nolit quod sit existens: & quo Deo talia predicata secundum se, & nominaliter accepta displiceant, prout infra explicabimus, dum de amore sit iusto sermo sit. Quod autem Deus se necessario amet, non infert necessario debere amare omne, quod ad sui existentiam requiritur, sed quod ita requiritur, quod non possit aliunde existere, quam à determinatione Divina.

#### SECT. IV.

*Utrum Deus possit aliqua ratione amare peccatum.*

58 **M**ultipliciter potest apprehendi Deum amare peccatum. Primo per amorem efficacem, quo Deus velit efficaciter malitiam peccati, siue ipsum formale peccati, decernendo videlicet



cet suo decreto efficaci formalem malitiam peccati. Hæc autem diversimode potest excogitari; nam potest dici Deum amare peccatum, ita quia malum, ut ipsa malitia sit ratio, quare ametur à Deo, & potest dici quod, licet obiectum materiale amatum sit malitia peccati; non tamen obiectum formale, si, nimirum, eam Deus amaret in ordine ad alium finem, v. g. si Deus vellet malitiam peccati, ut ostenderet suam misericordiam in ea condonanda, vel, si vellet malitiam vnius peccati in pœnam alterius, vel alijs modis; qui facile possunt excogitari. Alio modo potest intelligi Deum amare efficaciter peccatum, non quoad formale, sed quoad materiale illius, scilicet prædifferendo efficaciter materiale peccati; ex quo necessario resultat malitia formalis.

59 Secundo modo potest intelligi Deum amare peccatum, siue quoad materiale, siue quoad formale: non quidem amare efficaciter, sed solum inefficaci, siue aliqua ratione complacendo in illo, videlicet quatenus sit complacencia in peccato iam existente, quia ex illo aliqua bona oriuntur, ut ex peccato contritio & penitentiæ; vel quia complacere Deus in eo ut possibili: quia hæc ratio est necessarium Deo, siquidem Deus cum peccato ut possibili intrinsecè, & essentialiter connectitur.

60 Tertio etiam potest intelligi Deum amare peccatum, non absolute & simpliciter, sed secundum quid: vel, quia Deus amet peccatum, non amore determinato, sed vago inter peccatum, & carentiam liberam peccati: vel quia peccatum sit solum aliquod constitutum obiecti amati à Deo, vel, quia solum ametur conditionate sub conditione sui ipsius: vel aliter, prout quisque pro suo libito excogitare voluerit. Breuiter de his omnibus iudicium feremus.

61 Supponendum est primo contra Calvinum, & alios Hæreticos Deum non prædefinire efficaciter formale peccati. Nam, si prædefiniret, esset causa peccati, qua talis, eadem ratione, ac causa est operis boni, contra definitionem Concilij Tridentini sess. 6. Canon. 6. ubi hæc habet: *Si quis dixerit non esse in predestinatione hominis vias suas malas facere, sed mala opera ita ut bona. Deum operari, non permissiu: solum; sed etiam propriè, & per se, adeo, ut sit proprium opus eius non minus proditio Iudæ, quam vocatio Pauli, anathema sit.*

62 Secundo supponendum est hæc non agi de prædifferentione efficaci materialis peccati. Hanc enim prædifferentionem late reijcimus tract. de Prædestinatione quæst. 7. per totam.

63 Tertio notandum est hanc propositionem *Deus vult malitiam peccati in pœnam alterius, vel in ostensionem suæ iustitiæ, aut misericordiæ* dupliciter intelligi, & explicari posse. Primo: ut *ly in pœnam, aut in ostensionem* se teneat ex parte obiecti formalis; malitia vero peccati sit obiectum materiale realiter vere amatum; & iuxta hanc explicationem amare vnum peccatum in pœnam alterius, vel in ostensionem Diuinæ iustitiæ, erit quod Deus verè, & realiter amet malitiam peccati, motus quidem, non ex prædicato malitiæ, sed ex prædicato conducentiæ ad punitionem, vel ad ostensionem Diuinæ iustitiæ. Si vero *ly in pœnam, vel in ostensionem* se teneat ex parte obiecti materialis, sensus erit Deum amare hoc quod est *vrum peccatum esse pœnam alterius, necnon peccatum ostendere Diuinam iustitiam.* His suppositis.

64 Dico primo Deus ob nullum motiuum potest amare malitiam peccati, ita ut verificetur malitiam peccati esse obiectum, quod amatur à Deo, siue propter hoc, siue propter illud motiuum. Probatur. Si Deus propter hoc, vel illud motiuum amaret malitiam peccati, eamque ob tale motiuum decerneret, verè esset causa malitiæ peccati contra definitionem Concilij Tridentini. Ergo Deus nequit prædicto modo amare malitiam peccati. Antecedens probatur. Esse causam obiecti volenti efficaciter non sumitur ex obiecto formali, sed ex obiecto materiali verè, & realiter amato, & posito per talem amorem: ut est evidens in ipso peccatore, qui licet non moueatur ex ipsa formali malitia, nihilominus, quia verè, & realiter amat, & ponit malitiam, licet ex motiuo alicuius boni, est causa propriè, & per se malitiæ. Ergo Deus, si vellet efficaciter, & prædefiniret malitiam formalem peccati, licet hoc faceret ex motiuo alicuius boni, esset nihilominus causa per se, & formaliter malitiæ peccati.

65 Hoc declarant loca scripturæ, quibus contra hæreticos nostri temporis vtuntur Doctores Catholici. *Non Deus volens iniquitatem tu es.* Psalm. 5. *Deus mortem non fecit, nec letatur in perditione viuorum.* Sap. 1. *Nunquid voluntatis meæ est mors impij?* Ezechiel 18. *Nel mortem impij.* Idem cap. 33. Quæ verba iuxta Fulgentium lib. 1. ad Monimum cap. 27. circa medium, de morte spiritali peccatoris potissimum intelligenda sunt.

66 Dico secundo. Si illa particula limitatiua, vel reduplicatiua, nimirum *in pœnam: in ostensionem misericordiæ*, &c. se teneat ex parte obiecti materialis, adhuc loquendum esse cum dis-

ratione: quia, vel possumus loqui de effectibus, vel denominationibus constitutis per ipsum peccatum, vel de distinctis ab ipso peccato, conxistis tamen cum illo. Si loquamur de denominationibus, aut effectibus secundi generis, dicendum est verum esse, iuxta explanationem adhibitam, posse Deum peccatum velle in ostensionem suae misericordiae per condonationem illius, v. g. quia hoc solum dicit posse Deum autem absolutam praevisionem peccati decernere illius remissionem, modo quo tract. de Praedestinat. quaest. 12. docuimus Deum posse praedestinare poenitentiam ante absolutam praevisionem peccatum. Verum hic modus loquendi: *Deus vult peccatum in ostensionem suae misericordiae per eius remissionem* ad significandum Deum posse antecedenter ad peccatum velle efficaciter illius remissionem, non solum improprius, sed indecens est: quia haec verba, iuxta communem acceptionem significant Deum velle peccatum ordinando illud ut existens in vno instanti ad remissionem illius pro alio, quod alienum est a Dei bonitate, ideoque praedictus loquendi modus caute a Theologis, ut parum pius vitandus est. Vnum hic animadvertendum est: videlicet Deum posse velle antecedenter ad peccatum aliquod posterius ipso, & cum eo essentialiter connexum, intelligendum esse, attendendo praecise ad connexionem cum peccato; nam in aliquibus effectibus potest esse peculiaris repugnancia ex alijs capitibus, ut in praedefinitione poenae ante absolute praevisionem culpam, ob quam poena infligenda est. Videantur, quae diximus tract. de Praedestinatione quaest. 17. lect. 5. & 6.

67 Si loquamur de effectibus per ipsum peccatum constitutis, nullo modo, sub nullaque explicatione potest Deus velle tales effectus, siue tales denominationes; & consequenter, si vnum peccatum esse poenam alterius in voluat aliquod ex his peccatis, nullo modo potest Deus amare vnum peccatum in poenam alterius, adhuc se tenente *ly in poenam* ex parte obiecti materialis, quia Deus, (ut infra contra Cardinalem de Lugo dicemus) nequit habere pro obiecto, vel inadquato, sui amoris aliquod peccatum. Verum, quia vtrum peccatum possit esse poena alterius, & an Deus possit velle quod vnum peccatum sit poena alterius, vel saltem vnum peccatum in poenam alterius permittere, apud antiquos,

& non nullos modernos quaestio celebris est, placet

eam modo magis ex professo

discutere.

## SECT. V.

*Vtrum, & qua ratione possit vnum peccatum esse poena alterius?*

68 **C**um vnum peccatum esse poenam alterius non sit praecise vtrumque peccatum ut cumque existere, vel ut cumque a Deo permitti: cum possit existere vtrumque, quin vnum sit poena alterius: opus est quod in hoc conceptu *Vnum peccatum esse poenam alterius* aliquid distinctum ab vno, & altero peccato reperiat. Hoc autem debet esse aliquis actus Diuinus, quo Deus, ut supremus Iudex, vnum peccatum, vel positivè, vel permissivè in aliud ordinat peccatum. Deinde cum poena in ratione poenae dicat esse malum illi, cui infligitur: actus ordinans, siue positivè, siue negativè vnum peccatum, v. g. peccatum A. in peccatum B. constituendo peccatum A. in esse poenae peccati B. debet respicere peccatum A, ut malum respectu peccatoris peccato B. alioquin non constitueret illud in esse poenae.

69 Deinde certum mihi est actum constituentem vnum peccatum poenam alterius debere non supponere vtrumque peccatum iam existens: quod assertum, licet videatur certum: quatenus mihi indubitatum est neminem alterum punire, eo malo, quod alter independenter a tali voluntate ita patitur, ut huic voluntati tribui non possit quod praedictum patitur malum: nihilominus sic illud proba, vel potius ulterius declaro.

70 Iudicem punire aliquem aliqua poena est iudicem, vel positivè, vel permissivè infligere delinquenti eam poenam. Ergo Deum punire peccatum A. peccato B. est aliqua ratione, vel positivè, vel permissivè infligere Deum peccanti peccato A. poenam consistentem in peccato B. At qui, si supponatur iam existens in homine peccatum B. ante actum aliquem diuinum, non potest Deus per illum actum infligere, vel positivè, vel permissivè peccatori poenam consistentem in peccato B. Ergo actus inflictivus poenae consistentis in peccato B. siue actus constituens peccatum B. poenam peccati A. non potest supponere iam existens peccatum B. Discursus est legitimus. Maior vero ex terminis evidens: nam punire, & infligere poenam idem omnino sunt. Minor igitur. Prob. Voluntas supponens malum in subiecto aliunde omnino independenter a se, ea ratione, qua subiecto malum infligit; neque positivè, neque permissivè infligit tale malum subiecto.

Sed voluntas Diuina supponēs peccatum B. existens iam in Petro v. g. supponit peccatum eā ratione, qua malum est disconuenientia consistente in peccato. Ergo voluntas ita supponens peccatū, neque positīue, neque permissīue infligit illud in pœnam consistentem in ipso peccato.

71 Dices: Deum hac voluntate supponente peccatum B. iā existens, non influxīue, sed vsīue, & ordinatiuē se habere respectu peccati: quia, licet neque velit, neque causet positīue, aut negatiuē tale peccatum; eo tamen vtitur ad puniendum peccatum A. quatenus illud ordinat in peccatum A. vt sit pœna illius, ita videtur sentire M. Fr. Iosephus à Villanoua tom. de Præscientia disput. 1. dub. 7: cap. 3. num. 459.

72 Hæc solutio est insufficientis, nam ordinare peccatum B. in pœnam peccati A. est velle quod peccatum B. sit pœna peccati A. Vel ergo peccatum B. esse pœnam peccati A. est aliquid distinctum ab hac voluntate, quæ à te vocatur vsīna, & ordinatiua, vel non. Si est aliquid distinctum. Rursus rogo: an hoc distinctum fiat, & ponatur per hanc voluntatem, vel sit quid existens independentē ab hac voluntate. Non primum: quia hæc voluntas nihil à se distinctū ponit in rerum natura. Si vero dicatur primū, videlicet *peccatum B. esse pœnam peccati A.* existere independentē ab hac voluntate. Ergo Deus per hanc voluntatē nō vtitur peccato B. ad puniendum peccatum A. cum hæc punitio independentē ab hac voluntate transigatur.

73 Ceterum, si dicatur: *peccatum B. esse pœnam peccati A.* non esse aliquid distinctum ab hac voluntate. Ergo hæc voluntas, dum vult vnum peccatum esse pœnam alterius, nihil aliud vult, quam se ipsam, siquidem in ipsa formaliter consistit vnum peccatū esse pœnam alterius; ex quo rursus fit nunquam explicari, quid sit vnum peccatum esse pœnam alterius; nam eum hoc consistat in hac voluntate, & hæc voluntas non aliter explicetur, quam asserendo respicere se ipsam in hinc fit quod neque ex parte obiecti, neque ex parte modi tendendi possit explicari talis voluntas, & consequenter, neque quod in ea consistere dicitur videlicet *vnum peccatum esse pœnam alterius.* Quæ difficultas, quæ in alijs rebus, vt puta, promissione, cōdonatione, & alijs indefesse torquet ingenia, huc etiā absque vrgenti aliquo adducitur fundamento. Maneat ergo quod vt Deus vnum peccatum puniat altero, opus est quod voluntas punitiua non supponat vtrumque peccatum, sed vnum supponat: illud nimirum, quod punitur; alterumque antecedat, illud scilicet, quod est alterius pœna. Hoc supposito.

74 Quæstio est inter autores, tam antiquos, quam modestos acriter exagitata: an vnum peccatum sit pœna alterius, siue an Deus vnum peccatum altero puniat? Et vt certo procedamus, nō loquimur de effectibus peccati, sed de ipso peccato secundū quod peccatum est: an videlicet ipsum peccatum, prout à suis effectibus distinctum, & secundum malum, quod in se continet, possit esse pœna peccati alterius?

75 Prima sententia affirmat. Ita D. Bonau. in 1. dist. 36 q. 1. & 7. Gabriel quæst. 1. & ibi (iuxta P. Suarez 12. tract. 5. disp. 7. sect. 2. num. 3.) D. Thomas quæst. 3. & quæst. 1. de malo art. 4. Scotus in 2. dist. 77. quæst. 3. & refert Conradum citata quæst. 77. Pro hac etiam sententia citatur Magister in 1. dist. 36. verum P. Vazquez Magistrum in alio sensu, expendendo distinctionis contextū, interpretatur.

76 Secunda sententia absolute negat. Ita P. Vazquez 12. quæst. 140 cap. 3. apud quem ibidem eam defendunt, Magister D. Thomas, Altitudorensis, Alexand. & Durandus.

77 Tertia sententia docet vnum peccatum non proprie, & rigore, sed cum aliqua improprietate, posse esse pœnam alterius. Ita Pater Suarez & in re plures ex RR.

78 Dico primo. Non potest Deus velle positīue malum, quod est intrinsicē in peccato, vt puniat alterum peccatum, & ita non potest peccatum secundum vllam rationem sibi intrinsicam esse positīue ordinatum à Deo ordinatione antecedente ad puniendum alterum peccatum. Probat hęc conclusio ex antea dictis. Malum, quod est intrinsicē & essentialiter identificatum cum peccato, est quid malum moraliter, legi diuinae oppositum, & cuius Deus author esse non potest. Sed Deus nequit propter vllum finē velle quod malum moraliter est, nam, si ita velle posset, posset perinde author esse peccatorum, quod impium est Deo vlla ratione tribuere.

79 Dices cum Scoto in 2. distinctione 37. §. ad quæstionem tertiam in ordine malitiam, quæ est in peccato, dupliciter considerari posse: actiue, & passiue. Si actiue consideretur, ait Scotus, quod malitia peccati habet rationem culpæ, quia ipsa culpa intelligitur vt actiue à causa procedens: qua ratione voluntaria est; si vero passiue consideretur, quatenus recepta, & inherens ipsi volūtati, non est voluntaria: quia hæc ratione non est in voluntatis potestate; in illius enim potestate solum est quatenus ad eam vt ad principium refertur: & hoc modo considerata habere (inquit) potest

est rationem ponere, quando propter prius aliquod peccatum incurritur. Hac eadem responsione vtuntur Gabriel, & Conradus apud Vazquez, ubi supra.

80 Addit vltcrius Gabriel explicans paulo aliter Scotum priuationem rectitudinis, qua putat cum Scoto constitui peccatum, cogitari posse duobus modis: vno modo, vt est priuatio iustitiæ debitæ secundum se: non considerata quatenus obesse potest, sed abstracta ab eo quod proficit, vel obfit habenti; & hoc modo constitui per eam peccatum & culpam, nec habere vlllo modo rationem pœnz altero autem modo apprehendi posse priuationem iustitiæ, & rectitudinis forma vt conuenientis; & hoc pacto posse habere rationem malitiae, pœnz enim consideratur priuatio vt disconueniens subiecto, ac proinde, vt pœna illius cogitari potest.

81 Hæc solutio siue primo, siue secundo modo explicatur, insufficientis est. Et primò prior explicatio impugnatur. Nã dũ malitia formalis peccati consideratur prout actiue egrediens, & prout passiuè recepta: quæro: an hæc replicatio ita præscindat vnã ab alio, vt in hoc conceptu malitia prout recepta præscindatur omnino à ratione culpæ, vel nõ? Si præscinditur omnino à ratione culpæ, etiã præscindetur à ratione malitiæ: nã malitia moralis solo nomine distinguitur à culpa. Facta autem hac præscissione, malitia passiuè vt recepta non erit formale peccati, sed tantum materiale: quod quidẽ solus arguit posse Deũ amare materiale peccatum pœnã alterius peccati. Si vero nõ decur talis omnimoda præscissio, sed in conceptu malitiæ vt receptæ involuatur malitia secundum formale malitiæ, prouoluetur etiã culpa secundum formale culpæ.

82 In pugnatur secundo, nam malitia vt recepta in anima nequit præscindere à ratione formalis malitiæ. Ergo neque à ratione formalis culpæ. Si ergo Deus vellet malitiã secundũ quod recipitur in anima, vellet eam secundum quod formaliter malitia, & culpa est: quod quidẽ opponitur diuinæ voluntati. Primum ante cædēs, ex quo tota probatio descendit, prob. Malitia, vt recepta in anima dicit malitiã acceptam in esse malitiæ. Ergo dicit malitiã in esse malitiæ, non vt cumque, sed etiã receptam in anima eam secundum eam, eique inhaerentem: siquidem malitia recepta non præscindit à malitia, quæ recipitur.

83 Confirmatur. Recipi malitiã in anima nihil aliud est quam malitiã reddere animam maculatam. Cũ igitur ex eo anima malitia, & culpa maculetur, quia anima eam causat libere: hinc inferatur idem esse sub diuersis nominibus animam causare libere malitiam,

malitiã, ac malitiã recipi in anima. Quam obrem idem erit à parte rei, licet sub diuerso nomine, velle Deum malitiã prout recipitur in anima, ac velle malitiã secundum, quod actiue, & libere prouenit ab anima. Ex quo etiã inferitur non posse malitiã esse voluntariã prout egreditur ab anima, quin sit voluntariã prout in ea recipitur, siquidem nõ aliter recipitur malitia moralis in anima, nisi quatenus anima libere causat malitiã. Nam quantumvis hoc quod est voluntatem se libere determinare ad malitiã, mēte præscindamus à quolibet alio nihilominus pro signo, pro quo intelligatur anima libere se determinans ad malitiã formalem, intelligi necesse est dignum odio diuino, quod est formaliter esse maculatum, & consequenter habere in se receptam moraliter malitiã peccati.

84 Deinde impugnatur secundã explicatio Gabrielis. Nã priuatio rectitudinis nequit vlla ratione ex parte obiecti præscindere ab eo quod obesse possit. Nam eatenus formaliter nocet priuatio rectitudinis, quatenus bono priuat rectitudinis debitã. Cum autẽ priuatio rectitudinis debitæ formaliter vt priuatio rectitudinis priuet bono talis rectitudinis, hinc fit priuationem rectitudinis debitæ in suo conceptu præscindere non posse à ratione nocementi.

85 Deinde demus priuationem rectitudinis debitæ præscindere posse à ratione nocementi: attamẽ ratio nocementi reperti in priuatione includere debet rationem priuationis. Nam nocementum priuationis consistit in eo quod priuet animam tanto bono; licet demus etiã dicere alium cõceptum. Ergo eo ipso quod Deus vellet priuationem rectitudinis secundum rationem nocementi, deberet eam velle secundum rationem formalem priuationis rectitudinis. Atqui secundum hanc rationem est formaliter culpa. Ergo vellet eam Deus secundum rationem formalem culpæ.

86 Reiecta igitur hæc sententia: & statuto iam non posse Deum affectu positiuo velle vnum peccatum in pœnam alterius, restat inquirendum: an Deus ex displicentia vnius peccati possit aliud permittere? Et an hoc sufficiat vt ipsum peccatum permissum denominetur pœna alterius peccati præcedentis?

87 Dico primo Peccatum præcedens non potest esse ratio positiuè mouens ad permissionem peccati: neque Deus potest permittere peccatum ex intentione positiuè puniendi peccatum præcedens: in quo cõuenio cũ P. Vazquez. Prima pars huius cõclusionis probatur. Peccatũ præcedēs nõ est ratio positiuè mouēs ad

collationem auxilij in efficacis, neque secundum quod est collatio auxilij dantis potestatem ad bene operandum, prout habere hanc potestatem bonum est homini, neque secundum quod est collatio auxilij in efficacis. Ergo non mouet positue ad permissionem. Antecedens, quoad primam partem videtur certum: nam cum hic loquamur de motione in ordine ad voluntatem punitiuam: et collatio auxilij dantis potestatem, secundum quod talis potestas bona est eam habenti, non sit punitio, recte deducitur in casu, quo loquimur, peccatum præcedens non mouere positue ad permissionem, quatenus permissio est collatio auxilij dantis potestatem, & hæc potestas bona est eam habenti.

88 Secunda pars antecedentis: videlicet nõ moueri positue ex peccato antecedenti ad conferendum auxilium prout in efficacis est, probatur. Moueri positue ex peccato præterito ad conferendum auxilium inefficax, secundum quod inefficax est, est moueri ad amandum inefficaciam auxilij. At Deus nequit velle homini inefficaciam auxilij. Ergo nequit Deus moueri positue ex peccato præterito ad conferendum auxilium secundum quod inefficax est. Consequentia est bona, & minor certa, cum enim in efficacis auxilij ad vitandum peccatum constituatur per ipsum peccatum: velle Deum inefficaciam auxilij, esset velle Deum peccatũ futurum: quod implicat Deo. Maior vero, ad quam reuocatur difficultas, probatur. Moueri positue ad conferendum auxilium secundum quod inefficax est, non ordinando inefficaciam ad aliud, sed sistendo in ipsa inefficacia, est velle ipsam inefficaciam, vt exterminis videtur euidens. At moueri Deum positue ex displicentia peccati præcedentis ad conferendum voluntate punitiua auxilium secundum quod inefficax est, est velle conferre auxilium secundum quod inefficax est, sistendo in eius inefficacia. Ergo est velle eius inefficaciam. Minor probatur. Voluntas punitiua sistit in ipsa pœna propter culpam. Ergo moueri Deum ex peccato præterito ad conferendum voluntate punitiua auxilium secundum quod inefficax est, est velle conferre auxilium secundum quod in efficacis est, sistendo in eius inefficacia.

89 Secunda pars nostræ conclusionis: videlicet non posse Deum permittere peccatum ex intentione positua puniendi peccatum; probatur ex eisdem principijs. Deum velle punire positue, est velle positue pœnam, volendo positue id ipsum, quod pœna est, siue illud malum, quod pœna est. Ergo velle Deum positue punire vnam peccatum permissione alterius, est velle positue id, quod

quod in permissione, est malum, & pœna, sed quod in permissione est malum homini, cui permittitur peccatum, neque est auxiliũ collatum acceptum secundum se, neque voluntas talis auxilij secundum quod præcise est voluntas talis auxilij, sed peccatum futurũ, per quod auxilium constituitur in esse inefficax. Ergo velle Deum positue punire vnam peccatum permissione alterius, est velle positue peccatum futurum, per quod auxilium constituitur in esse inefficax.

90 Confirmatur. Licet voluntas collatiua auxilij præcise inefficax intrinsece connectatur cum peccato, & licet confectum ex auxilio, & Sententia Media de eius inefficacia, habeat similem connexionem, non tamen aut voluntas collatiua, aut tale confectum sunt quid formaliter malum homini proxime, & ratione sui, nec sunt, vt à peccato distinguatur, formaliter pœna peccati, sed tantum illatiue, quatenus naturam inferunt peccatum, quod est peccatori maximum malum. Cum autem velle positue punire aliquo malo, sit velle formaliter propter delictum, malum alicui in pœnam suæ culpæ. Hinc inferitur quod, si Deus, quando confert auxiliũ inefficax, vult positue punire peccatum præcedens, debeat ex displicentia peccati præcedentis formaliter velle peccatori malum, quod consistit in ipso peccato. Ea ergo ratione, qua implicat Deum formaliter velle peccatum etiam peccatori, perinde implicat velle formaliter positue punire hominẽ permitendo peccatũ.

91 Dico secundo. Deus potest ex displicentia peccati præteriti permittere peccatum futurum ita vt Deus nolit se retrahere ex inefficacia auxilij, quominus ex alijs motiuis conferat auxiliũ, quod præuidet inefficax. In quo casu secundum peccatum erit permissum ex displicentia primi, non quia displicentia moueat positue ad permittendum; sed tantum quia displicentia mouet vt non se retrahat ex peccato futuro, quare non sit peccatum præcedens motiuum positiuum permissionis (solum enim mouet ad non se retrahendum à collatione auxilij ex inefficacia præuisa) sed tantum impediatur vim retrahentem inefficacia præuisa. Hæc conclusio sua explanatione probatur. Licet Deus non possit ex peccato præterito moueri ad volendam peccatũ, neque, supposita displicentia peccati, possit moueri ex inefficacia auxilij ad illud conferendum, optime tamen potest, cum supponat alia motiua, ob quæ possit conferre auxiliũ præuisam inefficax, nolle, quia displicet in peccatore, retrahi ex inefficacia præuisa quominus conferat auxiliũ, cū possit etiam ob alia motiua non retrahi, siquidem hoc non est ama-

re inefficaciam, sed solum excludere nolitionem efficacem illius.  
Ergo optime potest Deus modo dicto permittere secundum peccatum.

92 Dico tertio. Hoc sufficit ut dicatur cum aliqua latitudine unum peccatum esse poenam alterius. Et hec est mens Patris Suarez, ut patebit cuilibet eum loco citato legenti. Probatum hoc assertum. Ut unum peccatum dicatur poena alterius sufficit esse permisso in poenam alterius. Sed ad hoc sufficit modo dicto permitti. Ergo & ut sit poena alterius peccati. Minor probatur. Ut unum peccatum dicatur permitti in poenam alterius sufficit, quod *ly in poenam* accipiatur etiam permissiue, dum modo sit ex displicentia primi peccati. Hoc est, eo ipso, quod malum, quod consistit in peccato permisso, ex una parte praedicatur a permittente, & ex alia, siue positue siue negatiue impediendo vim rationis retrahentis, originem ducat ex duplici causa in primo peccato, potest dici permitti in poenam peccati: quando quidem *ly in poenam* non in congrue potest accipi negatiue. Sed Deus & prauidet inefficaciam auxilij, & displicentia in peccato praeterito quatenus impedit vim retrahentem inefficaciam, iuuat hac impeditione inuamiae remoto ut existat peccatum. Ergo hac permissio habet quidquid requiritur, ut cum aliqua latitudine dicatur secundum peccatum permittitum poena primi peccati commissi. Ad usus praecipua conclusionem, in qua diximus Deum non punire forma liter unum peccatum alio peccato, & longe minus velle unum peccatum in poenam alterius praecedentis peccati.

93 Obi. Pluribus in locis scripturae dicitur Deus inducere posterius peccatum propter prius. Ergo Deus positue unum peccatum altero puniit. Antecedens constat tum psalmi. 68. *Appone iniquitatem super iniquitatem.* Ad Roma 1.1. *Propter quod tradidit illos Deus in desideria cordis eorum in immunditiam, &c. Propterea tradidit illos in passionis ignominiam, &c. Tradidit illos in reprobarum sensum.* Quibus testimonijs utens Augustinus lib. 5. contra Iulianum cap. 3. late probat unum peccatum esse poenam alterius. Cum enim Iulianus assereret Deum non aliter tradere peccatores in sua desideria, nisi eos deserendo haec habet Augustinus. *Quid est autem curis dicit, cum desiderijs suis traditi dicuntur: relictis per diuinam patientiam intelligendi sunt non per potentiam in peccata compulsi: quasi non simul posuerit haec dico idem Apostolus & potentiam, &c.* Ergo iuxta Apostolum (Auctore Augustino) non solum Deus relinquendo, siue permittendo, sed positue inducendo, imo & compellendo, tradit Deus peccatores in poenam.

iones ignominiae, & consequenter Deus positue, & formaliter inducit unum peccatum in poenam alterius peccati praecedentis.

94 Versari haec eadem testimonia tract. de Praedestinat. quaest. 7. sect. 5. a num. 49. Idem ergo, quod ibi, hic tradam in horum difficultatum verborum explanationem. Respondeo ergo, illa verba Apostoli *tradidit eos in desideria cordis eorum, &c.* solum intelligenda esse permissiue id est quia prius peccauerant, & suis flagitijs Deum grauissime offenderat, permisit illis Deus abire post desideria carnis suae. Cum enim hoc sufficiat, ut in eodem modo loquendi Deus dicatur vno peccato alterum punire, non est cur voluntate aliquo positiuam circa formale, vel materiale peccati Deo adscribenda sit.

95 Verba D. Augustini congruam accipiunt explanationem, si Iuliani error, quem Augustinus refellebat, innotescat. Igitur Iulianus sentiebat non aliter Deum unum peccatum altero punire, nisi quatenus per patientiam tolerabat peccata hominum, quia adhiberet remedium alicuius seuerioris poenae, vel quia peccatores e medio tolleret ut flagitia flagitijs cumularent. Non ergo Iulianus intelligebat nomine patientiae permissionem peccati, prout permissio peccati significat denegationem auxilij efficacis, vel collationem auxilij prauius inefficacis: quippe Iulianus auxilia gratiae non agnoscebat. Augustinus hunc refutans errorem, asserit in excoecatione peccatorum non solum hanc diuinam interuenire tolerantiam, sed ulterius alios mirabiles diuinae potentiae, diuinaeque iustitiae effectus reperiri. Nam ultra hanc diuinam patientiam etiam interuenit subtractio gratiae efficacis, collatioque gratiae prauius inefficacis.

96 Quod autem Augustini mens non sit Deum in poenam unius peccati ad alterum compellere. Constat ex ipso Augustino tract. 53. in Ioann. colum. 3. ubi agens de excoecatione Iudaeorum habet haec. *Fecerunt Iudaei, quod eos non compulsi facere, cui peccatum non placet.* Constat etiam ex lib. de articulis sibi falso impostis: ubi acerrime, & summa animi contentione defendit Deum nec velle actiones malas, nec ad eas vlla ratione mouere. Videatur hic liber (siue Aug. siue Prosperi sui fideissimi discipuli sit) ex quo plane constabit quam alienum ab Augustini mente sit Deum villo affectu prosequi actiones malas, vel quoad ipsarum materiale acceptas. Constat etiam hoc idem ex Prospero mentis Augustini altera mente, qui ad capita Gallorum sic respondet sentent. 11. *Qui dicit quod per*

potentiam Deus homines ad peccata compellat, merito reprehenditur. Nec enim Deus, qui iustitiae, & bonitatis auctor est, quemquam ad peccatum cogere & ab innocentia in facinorosa precipitare credendus est.

97 Ex his in tali tract. de Prædestinatione, & modo etiã infero, illam propositionem D. Augustini, per quam negat hunc errorem Iuliani. *Deus indurat solum per patientiam, non autem per potentiam compellit ad peccatum: non ita intelligenda esse, ut Augustinus affirmet quod Deus non solum deserit per patientiam, sed per potentiam compellit.* Non inquam hoc docet Augustinus: imò neque vllus catholicus rigore loquendo asserere potest. Deum ad peccatum compellere, sed tantum docet Augustinus talia esse eã propositionem Iuliani in dicitur sumptam, *Deus solum per patientiam deserit, non autem per potentiam compellit:* non quia verum sit Deum ad peccandum compellere, sed quia falsum est solum per patientiam Deum deserere peccatores: modo, quo potest negari hæc propositio loquendo de omnibus hominibus. *Solus Iudas peccavit, non autem Christus:* potest inquam negari hæc propositio: nò quia Christus peccaverit, sed quia alij præter Iudam peccaverunt. Patenter Augustinus negat hæc propositionem Iuliani in dicitur sumptam. *Sicut per patientiam deserit Deus, non autem per potentiam compellit:* non quia Deus per potentiam compellat, sed quia deserit aliter quam per puram peccatorum tolerantiam.

98 Alia etiam verba nobis obijciuntur, tum ex Aug. lib. de natura, & gratia cap. 12. & lib. de Gratia, & libero arbitrio c. 20. & in psalm. 57. tum ex Chrysostomo homil. de Adã & Eva. Tum ex Greg. homil. 11. in Ezechiel, & 12. moral. cap. 25. tum etiam ex Isidoro lib. 2. de summo bono cap. 39. in quibus omnibus locis videtur contineri Deum in ducere unum peccatum in pœnam alterius. Verum his omnibus respondendum est *ly inducere & alia verba æquivalentia accipi debere non positive sed permissivè:* & etiam *ly in pœnam accipi debere negative,* quatenus ob peccatum præteritum nò retrahitur Deus ex peccato futuro sub tali auxilio, quominus illud auxilium conferat, quin opus sit quod Deus positivè velit unum peccatum altero punire: imò implicat Deum purè permittere peccatum, & velle punire eo peccato permissio alterum: nam hoc involuit aliquem affectum positivum erga peccatum: pura autem permissio excludit prædictum affectum.

99 Ob. 2. iuxta nos Deus potest permittere peccatum ex affectu positivo pœnitentiæ, quia pœnitentiã in se bona est: et

go etiam potest Deus permittere peccatum ex affectu positivo puniendi peccatum præcedens sequenti peccato: quandoquidem punitio peccati bona, & iuxta regulas iustitiæ est.

100 Concesso antecedente nego consequentiam. Ratio disparitatis est, quia pœnitentiã de peccato distinguitur ad auctoritatem à peccato, cuius est pœnitentiã, licet cum eo essentialiter cõnectatur, & ideo optime potest Deus ex fine pœnitentiæ permittere peccatum; quia finis amatus bonus est, & ad illum consequendum non opus est existere peccatum ex voluntate, aut ex determinatione Divina, quam obrem ex amore positivum pœnitentiæ solum tenetur Deus ad permittendum peccatum.

101 Caterum punitio positiva unius peccati altero peccato, involvit in suo conceptu malum peccati, quo punitur peccatum præcedens: quia propter permittere secundum peccatum volendo punire positivè eo peccato præcedens peccatum, esset permittere peccatum secundum, volendo positivè prædictum peccatum secundum. Nò ergo esset permissio, sed voluntas positiva talis peccati.

102 Ulterius falsum est id, quod in ultima propositione additur, videlicet punitio unius peccati altero peccato iustitiam & bonam esse hoc enim falsum est: nam qualibet punitio, imò, & quodlibet ens involvens peccatum, bonum non est, sed malum, cui bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu. Et ideo malum peccati non est malum, quod à Deo possit infligi, & consequenter, neque quod possit esse pœna peccati, aut punitioem iustitiam constituere.

103 Ob. Supposita sententia admittente voluntatem Dei ad materiale peccati præscindente omnino à formali, cui eodem modo voluntas Divina non poterit inter prædicata malitiam præscindere obiectivè per voluntatem rationem pœnæ, & malitiam respectu hominis, à ratione culpæ, & defectus?

104 Respondeo: gratis admissio (quod mihi falsissimum est) posse Deum amare materiale, quin amet formale peccati: adhuc esse peculiarem rationem, quare non possit amare in formali peccati rationem mali, non amata ratione culpæ. Nam cum formale peccati tenus sit malum homini, quatenus formale peccati est: nequit præscindi in culpa ratio mali à ratione culpæ: siquidem eo formaliter formale peccati malum est homini, quia culpa est: ergo amare formale peccati quia malum est homini, est amare formale peccati, quia culpa hominis est: ergo adhuc affectivè nequit in formali peccati præscindi ratio mali à ratione culpæ.

105 Hanc disparitatem reddo inter materiale, & formale peccati ex vna parte, & rationem mali, & rationem culpæ ex alia parte, ex suppositione quod formale peccati non involuat rationem entis. Si autem dicatur (vt ego sentio) rationem formalis peccati involuere formaliter rationem entis, tunc dicam amorem materialis esse etiam ex parte obiecti amorem formalis: quod quidem non arguet posse Deum velle in formali peccati rationem mali respectu hominis, non amata ratione culpæ; sed potius inde inferretur imperceptibile esse Deum amare materiale peccati, quin etiam amet formale. Quare in prædicto casu non reddam disparitatem, sed vtrumque perinde falsum, & imperceptibile reputa-  
**bo. Quæ autem ratione possit reddi disparitas, alij curant.**

## SECT. VI

*An aliqua ratione Deus possit velle peccatum?*

106 **N**ostra Conclusio est Deum nulla prorsus ratione posse velle positivè peccatum. Quia tamen aliter, & aliter defenditur ab aliquibus authoribus aliquis affectus positivus in Deo circa peccatum, placet seorsim eorum placita refellere, nostramque conclusionem magis hac ratione firmare.

107 Dico 1. Deus non habet voluntatem efficacem tendentem vagè in peccatum, & in carentiam liberam peccati. Hæc conclusio est contra P. Molina, qui in concord. quæst. 14. art. 13. disp. 26. versu *neuter*, & disp. 32. versu *Quintum sicut Deus*, & alijs locis, quæ ab ipso notantur. 1. part. quæst. 19. art. 6. disp. 3. defendit, & cum eo plures RR. Deum præparare suum concursum indifferentem ad amorem Dei præceptum: v. g. per decretum efficacem tendens vagè in omnia libertatis extrema. Cum autem extrema libertatis adimplendi præceptum, sint adimpletio illius, vel illius transgressio: ideo Deus præparat (iuxta hos authores) suam omnipotentiam per voluntatem efficacem de adimplere præcepti, vel de illius transgressione. Quo concedit Deo amorem peccati, vagantem tamen inter peccatum, & eius liberam carentiam. Idem fermè docet. P. Borr. tract. de sciëntia media disp. 24. sect. 1. à num. 760. Huic ergo sententiæ adversatur nostra conclusio negans Deo affectum efficacem, vel vagum circa peccatum.

108. Pro

108 Probatio potissima nostræ conclusionis sumitur ex eo quod prædictum disiunctivum decretum necessarium non fit, & ex alia parte melius Diuinæ consulatur puritati, & bonitati; negando Deo quæcumque affectum etiam disiunctivum circa peccatum.

109 Prob. deinde positivè. Qui præcipit determinatè unum extremum, nequit habere voluntatem seriam, & efficacem, cui satis fiat violando præceptum. Sed, si daretur in Deo hæc voluntas efficax vaga simul cum præcepto, daretur voluntas seria & efficax, cui satis fieret violando præceptum: ergo Deus nequit habere prædictam voluntatem efficacem vagam. Consequentia est bona, & minor certa: siquidem posita tali voluntate efficaci vaga, per quodlibet extremum, inter quæ vagatur, fit satis tali voluntati: cumque vnu ex extremis sit violatio præcepti, per violationem præcepti fieret satis prædictæ voluntati.

110 Minor vero, nempe implicare Deo præcipienti habere voluntatem efficacem, cui fiat satis per violationem præcepti, probatur ex ipsa terminorum explicatione. Nam ex terminis videtur absurdum, & de decens bonitatem, & Maiestatem Diuinam quod verè, & propriè loquendo, violatio Diuini præcepti sit conformis voluntati Diuinæ, & iuxta Diuinum beneplacitum. Si autem Diuinæ voluntati fieret satis per violationem præcepti, consequenter ea violatio esset conformis illi voluntati, cui fit satis per prædictam violationem. Vtcrius verificaretur adimpleri Diuinam voluntatem per præcepti violationem, necnon Deo placere legis transgressionem. Quæ omnia ex terminis ipsis absurdissima debent reputari.

111 Præterea cum hæc sententia non nitatur in eo quod possit amari materiale peccati, quin ametur formale, sed potius etiam defendatur ab authoribus inter materiale, & formale ne obiectivè quidem præsciendentibus: inde deducitur iuxta hos authores posse Deum habere amorem efficacem vagantem inter formale peccati, & eius liberam carentiam. Ex quo etiam deducetur ipsum formale peccati esse iuxta voluntatem, & beneplacitum Diuinum, quod semper mihi absurdum reputabitur.

112 Adversus hanc nostram conclusionem obijciuntur ea, quæ nos tractatu de Præd. quæst. 8. sect. 2. iam diluimus, dū applicationem indifferentè omnipotentia minimè in hac diluimus, & iuxta voluntate consistere explicuimus. Verum quia ad hunc locum pro-



plus spectant, placet iterum ea proponere, & dissolvere, non nullaque ad maiorem rei firmitatem, & perspicuitatem subiungere.

113. Ob. 1. Deus, dum præparat voluntatem, & eam liberam, & in actu primo ad consensum, & dissensum constituit, vult efficaciter, quod exeat in actu secundo, & quod se determinet ad unum, vel ad alterum extremum. Sed hoc est velle vage consensum honestum, vel dissensum peccaminosum: ergo Deus habet prædictum affectum efficacem vagum. Minor est certa, & consequentia legitima. Maior prob. Deus vult se concurrere ad consensum, vel dissensum in actu secundo. Sed ipse concursus in actu secundo, iuxta nos, est, vel consensus honestus, vel dissensus peccaminosus: ergo Deus, dum præparat indifferenter suam omnipotentiam, vult efficaciter, vel consensum honestum, vel dissensum peccaminosum. Maior, in qua est difficultas, prob. Præparare Deum suum concursum in actu primo, est velle ne deficiat ex parte sua concursus in actu secundo. Non deficere ex parte Dei omnem concursum in actu secundo, est existere concursum in actu secundo tenentem ex parte Dei. Siquidem non deficere omne, est existere aliquid. Ergo Deus vult existere aliquem suum concursum in actu 2. siue ad consensum, siue ad dissensum.

114. Nego maiorem primi syllogismi. Ad huius prob. nego etiam maiorem, & ad huius maioris probationem distinguo maiorem. Præparare Deum suum concursum in actu primo est velle ne deficiat concursus in actu secundo ex parte Dei, vt præparantis: concedo: ex parte Dei vt simul concurrentis, nego maiorem. Et deinde distinguo minorem: non deficere concursum in actu secundo ex parte Dei vt simul concurrentis est existere concursum in actu secundo; concedo: non deficere concursum Divinum ex parte Dei vt præparantis est concurrere Deum in actu secundo: nego maiorem. Vel subdistinguo, maioris claritatis gratia, est existere absolutè concursum in actu secundo, nego: est existere ex parte Dei vt præparantis: id est, est existere quidquid requiritur ex parte Divinæ præparationis, concedo minorem: & nego consequentiam.

115. Explico distinctionem. Dum Deus præparat suam Omnipotentiam, neque vult hoc, quod est non deficere absolutè concursum in actu secundo, neque vult quod non deficiat ex parte Dei, vt simul concurrentis, quia hoc esset velle simul concurrere, sed solum vult quod non deficiat concursus in actu secundo ex eo quod

quod non præparatur a Deo in actu primo. De cætero vero non habet voluntatem, cum autem non deficere concursum in actu secundo ex eo quod non præparatur, dicat præcisè, quod præparatur, siue quod sit quidquid ex parte præparationis requiritur ad actum secundum: hinc deducitur velle Deum ne deficiat suus concursus in actu secundo ex parte Dei vt præparantis, esse velle dumtaxat ipsam præparationem in actu primo; non vero velle concursum in actu secundo.

116. Replicabis. Deus vult ad impletionem muneris causa primæ. Sed non solum adimpletur munus causa primæ dum præparatur concursus in actu primo, verum etiam quando Deus concurrat in actu secundo. Ergo Deus vult concurrere in actu secundo. Consequentia est bona, & minor certa: siquidem Deus dum de facto concurrat, de facto exercet munus causa primæ: imò, quia ad causam primam spectat ne aliquid fiat ipsa non concurrente in actu secundo, obligatur Deus ad præparandum concursum, per quam præparationem obligatur ad concurrendum in actu secundo cum creatura. Maior verò, videlicet Deum amare debere ad impletionem sui muneris, videtur etiam evidens, nam omne agens rationale iuxta rationis regulas adimplet sua munera, & Deus tenetur amare id, quod iuxta rationis regulas exequitur.

117. Resp. Deum non teneri amare omnem adimplentionem sui muneris, sed solum illam, quam ponit ex propria determinatione: illam vero adimplentionem, quam absque propria exequitur determinatione, sicuti non obligatur ad eam determinandam, ita pariter neque ad volendam, siue intendendam.

118. Ob. 3. Deus vult necessitatem vagam peccandi: ergo vult vage peccatum saltem virtualiter. Probo consequentiam. Amor efficax necessitatis peccati est virtualiter amor determinatus peccati. Ergo amor efficax necessitatis vagæ peccati est virtualiter amor peccati. Nam modo, quo se habet amor efficax necessitatis determinata ad arguendum amorem determinatum, ita se habet amor efficax necessitatis vagæ ad arguendum amorem vagum.

119. Resp. eodem modo, quo etiam eidem argumento respondi tract. de prædestinatione quæst. 3. sectione 2. nimirum amorem necessitatis determinata peccati esse virtualiter amorem determinatum peccati in ordine ad aliquod munus turpe; amorem vero necessitatis vagæ non esse virtualiter amorem peccati in ordine ad aliquod munus turpe, sed solum in ordine ad munus à turpitudine præscindens.

120 Explicatur. Amor determinatus, & efficax peccati tria munera exercet circa peccatum. Primo habere connexionem antecedentem omnino determinatam cum peccato. Secundo illud causare. Tertio illud formaliter affectiue attingere. Omnia hæc munera turpia sunt. Nam turpe, & contra rationem est, tum peccatum affectiue attingere, tum etiam illud causare, tum (quod perinde est) ad illud antecedenter omnino determinare. Amor vero non formaliter peccati, sed necessitatis determinatæ peccati, licet non æquivalet amori formali peccati quo ad munus prosequendi formaliter peccatum; æquivalet tamen in ordine ad alia munera turpia, videlicet determinare ad peccatum, & illud causare. Nam non minus causat peccatum amor efficax necessitatis illius, quam amor efficax illius: imò, cum ex amore finis deriuetur amor mediorum, magis immediatè causabit peccatum amor efficax necessitatis, quam amor efficax ipsius peccati, cum amor efficax peccati causet frequenter peccatum mediante amore necessitatis illius.

121 Cæterum efficax amor vagus peccati, vel carentis illius, solum turpiter se gerit quatenus prosequitur formaliter peccatum; non vero quatenus determinat vagè ad peccatum: quia determinare vagè ad peccatum, turpe non est. Neque se exercet turpiter prædictus disiunctiuus affectus, quatenus causet peccatum: quia causalitas vaga non datur. Hinc deducitur amorem efficacem necessitatis vagæ peccandi non æquivalere amori vago peccati in ordine aliquod munus turpe: siquidem non æquivalet in causando, quia amor vagus peccati peccatum non causat, neque æquivalet in prosequendo formaliter, quia formaliter non tendit in peccatū. Solum ergo amor necessitatis vagæ peccandi æquivalet amori vago in ordine ad munus determinandi, & necessitandi vagè ad peccatum: cum autem hoc munus, turpe non sit, ideo non æquivalet amori vago peccati in ordine ad aliquod munus turpe: consequenterque potest reperiri in Deo amor efficax necessitatis vagæ antecedentis ad peccatū, vel ad libere abstinendū à peccato.

122 Hinc iam ad argumentum contentum num. 112. in forma resp. concessio antecedenti, negando consequentiam. Ad eius probationem: concessio antecedenti: distingo consequens. Ergo amor efficax necessitatis vagæ peccati est virtualiter amor vagus peccati; virtualiter in ordine aliquod munus turpe reperitur in amore vago peccati, nego: in ordine ad aliquod munus amoris magi circa peccatum, quod munus præscindit à turpitudine, concedo.

cedo consequentiam. Ad prob. subiunctam resp. distinguendo illam probationem. Modo quo se habet amor efficax necessitatis determinatæ peccandi ad arguendum amorem determinatum peccandi, se habet amor efficax necessitatis vagæ ad arguendum amorem vagum peccandi: & amor efficax vagus habet omnia munera turpia, quæ habet amor efficax determinatus, nego: & non habet eadem munera turpia, concedo. Ex quo deducitur quod, licet tantundem æquivalet amor necessitatis vagæ peccandi amori vago peccandi, ac amor necessitatis determinatæ æquivalet amori determinato, nihilominus amor necessitatis vagæ non æquivalet amori vago peccati in ordine ad munus turpe; secus autem amor necessitatis determinatæ; quia munera, quibus æquivalent, sunt turpia in amore determinato; secus autem in amore vago.

123 Sed replicabis. Ex hac doct. inferitur, quod, semel admitta distinctione reali inter materiale, & formale peccati, possit Deus affectu vago velle efficaciter, vel consensum bonum, vel dissentium prævium sumptum quo ad illius materiale: quod nos non concedimus. Ergo hæc doctrina non coheret nostris principijs. Prob. antecedens. Amor efficax vagus inter materiale operis honesti, & turpis, licet esset virtualiter amor vagus formali peccati, quoad munus necessitandi vagè ad formale peccati (quod munus turpe non est) non esset virtualiter amor vagus quoad munera turpia causandi, cum non detur causalitas vagæ neque in ordine ad munus prosequendi formaliter formale peccati, cum re vera non tenderet formaliter in formale peccati: ergo talis amor vagus materialis peccati non esset amor formalis peccati æquivalenter in ordine ad munera turpia: ergo non esset quare Deo competere non posset.

124 Respondeo amorem, vel determinatum, vel vagum materialis peccati non repugnare Deo præcisè ex capite causandi peccatum quoad formale; sed quia ex se ipso repugnat Deo velle vlla prorsus ratione violationem sui præcepti, velleque id ipsum, quod severissimè prohibet. Non enim unquam adduci poterit ut equo animo feram Deum, vel determate, vel vagè velle adulteria, blasphemias, & alias huius generis abominandas actiones.

125 Ob. 4. Deus, dum præcipit actiones externas, præcipit voluntatè etià illas exequendi, sed nõ præcipit determinatè voluntatem indifferentem, necum honestam: ergo præcipit vagè

voluntatem, honestam, vel indifferentem, vel pravam. Consequen-  
tia est bona, & maior videtur certa, nam, dum præcipitur auditio  
facti, præcipitur auditio, quæ sit actio voluntaria, & non omnino  
coacta, & ideo, si quis violente inferretur in templum, ubi sacrum  
celebratur, ita, ut reluctans, & omnino coactus adesset sacro, non  
impleret præceptum audiendi sacrum. Minor vero præbi. Ea vo-  
luntas præcipitur, qua ad impletur præceptum audiendi sacrum.  
Sed non solum adimpletur præceptum audiendi sacrum per volun-  
tatem honestam, seu indifferentem; verum etiam per voluntatem  
pravam, nam si quis velle audire sacrum propter vanam gloriam,  
vel propter aliud turpius motuum, ad hoc adimpleret præceptum  
audiendi sacrum, tamen si peccaret per talem voluntatem. Ergo nõ  
præcipitur determinatè voluntas honesta, vel indifferens, sed va-  
gè, vel honesta, vel indifferens, vel turpis. At id, quod Deus vult  
voluntate præceptiva, absolutè vult. Ergo Deus vult vagè volun-  
tatem, vel honestam, vel turpem audiendi sacrum. Ergo Deus vo-  
luntate vaga potest velle peccatum.

126. Forſam responderet aliquis: Deum non  
præcipere in actu signato formaliter voluntatem, sed solum actio-  
ne nexterna. Ex eò autem, quod hæc actio externa præcipitur,  
oriri in subiecto obligationem habendi voluntatem efficacem au-  
diendi sacrum hanc, vel illam, quia ex præcepto alicuius actionis  
oritur obligatio habendi voluntatem exequendi talem actionem,  
& licet voluntas Divina ferri non possit, vel vagè in peccatum,  
obligatio tamen bene potest extendi vagè ad peccatum non posi-  
tivè, sed negativè, quatenus nimirum est obligatio positivè non  
habendi aliquod exercitium liberum oppositum cum omni volun-  
tate efficaci audiendi sacrum.

127. Resp. absolutè. Deum per præceptum audiendi sa-  
crum ita præcipere voluntatem bonam, aut indifferentem, ut ma-  
lam purè permittat ex vi illius præcepti: ita, ut Deus prohibeat  
omne exercitium liberum voluntatis oppositum cum voluntate  
efficaci audiendi sacrum: & quoad hoc detur obligatio. Caterùm  
voluntates efficaces audiendi sacrum ita respiciat præceptum il-  
lud, ut nõ omnino absolutè præcipiat voluntates bonas, sed solum  
pro casu, quo non detur voluntas prava efficacè audiendi sacrum.  
Qua propter dum detur voluntas prava, tunc non adimpletur po-  
sitivè præceptum positivum, sed solum excusatur à peccato, qui  
ita operatur; quia non præcipitur illi positivè voluntas bona, nisi  
solum pro casu, quo non habeat voluntatem pravam audiendi sa-  
crum.

SEC

## SECT. VII.

*Utrum Deus possit habere aliquam complacentiam in peccato  
iam comisso, vel aliquo affectu illud prosequi?*

128. Eminentissimo Cardinalis de Lugo tom. de Pœnitentia  
disp. 2. sect. 3. agens de obiecto formali virtutis pœni-  
tentia, licet neget illud esse bonum compensationis, cõ-  
concedit tamen bonum compensationis amabile, & expetibile esse  
propter se. Vltèrius addit compensationem non de connotato, sed  
intrinsecè claudere peccatum præteritum. Ex quibus præmissis  
deducit Deum volentem bonitatem compensationis, amare ali-  
qua ratione peccatum præteritum: siue in peccatum præteritum  
ferri aliquo affectu prolequentino; quod magis explicat num. 36.  
Vbi loquens de voluntate punitiva, asserit Deum habere pro ob-  
iecto formali honestatem punitivam includentem peccatum: & ar-  
gumento, quo sibi opponit, ex hoc sequi Deum volentem honesta-  
tatem punitivam, amare aliqua ratione peccatum constituens pu-  
nitionem, respondet concedendum esse quod Deus habeat aliquem  
affectum erga totum illum complexum, atque adeo ad omnes eius  
partes, non ad singulas seorsim, sed prout coniunctæ cum alijs cõ-  
ponunt illud totum, quod est punitio. Quod totum habet bonita-  
tem, & amabilitatem specialem; pulchrum enim est & amabile, quod  
peccator punitur. Et propter illam pulchritudinem, quæ Deo pla-  
cet, vult ponere tormentum, quod cum peccato iam posito, Deo  
non volente, facit quod resultet illud totum pulchrum & honestum.  
Ex hoc autem (addit satis caute) nõ sequitur quod Deus amet, vel  
gaudeat simpliciter, & absoluta de peccato præterito, sed quod  
habeat aliquem affectum circa illud. Et paulo infra addit pecca-  
tum non amari præcisse ut quo; verum aliqua ratione, ut quod, li-  
cet non eadem pro fusur ratione, ac amatur tormentum inflatum:  
nam dicit amari bonitatem includentem tale peccatum, & etiam  
amari peccatum aliqua simplici complacentia subdit enim ad fi-  
nem num. 37. similiter postquam factum est peccatum videt Deus  
ex illo sequi bonum iustæ punitivæ: non tamen potest ideo gau-  
dere simpliciter, & absolutè de peccato præterito, sed solum per  
simplicem cõplacentiam, & affectum, prout de facto Ecclesia gau-  
det, non absolutè, sed affectu simplici de peccato Adæ propter bo-  
num

num Redemptionis per Christum inde sequutum: quem affectu  
illis verbis explicat. *O felix culpa, &c.*

129 Hæc sententia mihi displicet: quia absque vrgenti funda-  
mēto devorat quod semper horrere debemus, quodq; nūquā, quā-  
cumvis medicatis verbis, satis leniri valet: nimirum Deum habe-  
re verum, & realem affectum, licet simplicis complacentiæ, circa  
peccatum, ut peccatum est. Etenim semper de decet summam Dei  
bonitatem quod illi vlla ratione placeat, vel adæquatē, vel inadæ-  
quatē formalis peccati malitia.

130 Vrgetur amplius. Deus, quantumvis puniatio, &  
compensatio bonæ sint prout includentes peccatum, non potest  
antecedenter velle, & optare quod sit compensatio includens pec-  
catum. Atqui hoc ex eo solum potest provenire, quia nullo affe-  
ctu positivo potest velle peccatum: ergo Deus nulla ratione vera  
potest affectivè prosequi peccatum. Consequentia est bona, & ma-  
ior continet doctrinam à nemine, quem ego viderim, negatam.  
Nā, licet Deus possit efficaciter prædefinite pœnitentiam suppo-  
nentem peccatum, nō tamen pœnitentiam, quæ intrinsecè claudit  
peccatum, quæ tale, & licet Thomistæ asserant Deum posse præde-  
finire materiale peccati; non tamen concedunt posse ipsum forma-  
le peccati. Cum autem iuxta sententiam Cardinalis de Lugo in  
puniatio, & compensatione includatur intrinsecè peccatum, quæ  
malum est: hinc fiet iuxta Cardinalem de Lugo amari à Deo posi-  
tivè ipsum peccatum quæ malum, ut inclusum in illo toto, quod est  
suæ compensatio, siue puniatio.

131 Iam minor, videlicet: eo solum non posse Deum op-  
rare existere puniatioem includentem peccatum, quia Deus nullo  
affectu potest positivè ferri in peccatum, prob. Quia, seclusa hac  
ratione, non est aliud fundamentum prudenter assignabile: Siqui-  
dem puniatio adhuc constans peccato, pulchra, & bona videtur.  
Deinde loquendo de compensatione, non potest dici amorem an-  
tecedentem compensationis vergere in scitiam: quia cum com-  
pensatio exinguat peccatum, & si acceptata sit, extinguat in Deo  
ius puniendi: voluntas compensationis potius misericordiam,  
quam scitiam argueret in Deo.

132 Dices: ideo non posse Deum velle antecedenter ad  
peccatum, bonum compensationis includentis peccatum, quia hæc  
voluntas esset causativa compensationis adæquatē acceptæ: & cō-  
sequenter peccati inclusi in compensatione. At vero Deum com-  
placere complacentiæ simplicij in peccato præterito non est vlla ra-  
tione

ione causare peccatum, quia non est causare compensationem se-  
cundum omnia sua constitutiva.

133 Sed contra primo: quia, sicuti concedit hic auctor  
Deum velle simpliciter bonum compensationis, quin velit, nisi se-  
cundum quid, & per simplicem complacentiam peccatum illius:  
cur non poterit dici causare Deum bonum compensationis, quin  
simpliciter causet peccatum inclusum in illa? Nam cum, ut causetur  
à Deo aliquis effectus, requiratur velle illum esse effectum. Et ad volen-  
dum simpliciter compensationem non requiratur velle eodem mo-  
do peccatum inclusum in illa; quare non poterit dici Deum velle  
antecedenter compensationem, illamque causare, quin velit simpli-  
citer peccatum in ea inclusum, & consequenter quin illud causet,  
quia ad causandum requiritur velle simpliciter id, quod causatur?

134 Secundo: quia ex doctrina huius solutionis solum seque-  
tur non posse Deum antecedenter ad peccatum efficaciter velle cō-  
pensationem; quia, si vellet efficaciter, causaret illam, non tamen in-  
fertur non posse Deum antecedenter ad peccatum velle inefficaci-  
ter compensationem includentem peccatum. Porro concedere  
Deum antecedenter ad peccatum velle vel inefficaciter compensa-  
tionem includentem formale peccati, nescio an concedi possit.

135 Tandem impugnatur sententia Cardinalis de Lugo  
evertendo fundamentum, cui innititur. Fundamentum huius sen-  
tentia solum est Deum debere amare bonum compensationis. Cū  
autem bonum compensationis includat peccatum: hinc fit Deum  
amare posse aliquod complexum constitutum per peccatum. Quod  
vero Deus amet bonum compensationis (& idem est de bono puni-  
tionis, & alijs similibus) exinde probat, quia Deus amat opus com-  
pensativum propter bonitatem compensationis. Sed bonitas, quæ  
est ratio formalis amandi opus compensativum, non potest nō ama-  
ri: ergo, dum Deus amat opus compensativum propter bonitatem  
compensationis, non potest non amare ipsam bonitatem, quæ est in  
compensatione, quæ bonitas est ipsa computatio realiter. Minor-  
em probat, quia bonitas, quæ movet, movet ut amata: ergo boni-  
tas compensationis movet ad amorem operis compensativi ut  
amata.

136 Totus hic discursus inefficax est. Resp. ergo compen-  
sationem esse rationem qua, siue propter quam amatur opus com-  
pensativum: minime vero esse rationem qua amatur: sicuti egestas  
pauperis est ratio, quare amatur illi elemosina, quin sit ratio ama-  
ta, sed potius quæ odio habetur, tumetiam quia promissio, seu  
obli-

obligatio voti mouet ad volendum exequi quod promissi, & tamen obligatio, vel promissio non amantur. Sic ergo peccatum præteritum mouet ad volendum obsequium præsens, quamvis ipsum peccatum nullo modo ametur, sed odio habeatur.

137 Adversus hanc solutionem iterum arguit Cardinalis de Lugo: quia, licet aliquid possit mouere ad amorem alicuius obiecti quasi extrinsecè absque eo, quod ametur: non autem potest mouere vt motiuum intrinsecum, seu vt bonitas ipsa, quæ obiectum reddit formaliter bonum, & amabile, quin ipsa bonitas ametur: nam obiectum voluntatis non est bonum, vt cumque, sed bonum formaliter vt bonum: ergo bonitas ipsa terminat formaliter affectum, & amorem, sicuti actus etiam odij non potest terminari ad malum, quin terminetur etiam ad malitiam, & eam odio habeamus. Ergo actus, quo volumus compensationem propter bonum compensationis, debet respicere bonitatem illam: non solum vt motiuum, sed vt id, quod formaliter amatur: atque ideo debet terminari partialiter ad peccatum præteritum, quod partialiter componit compensationem, quatenus compensatio est. Vt iterum ad paritatem voti, & præcepti, respondet quod, si ex illis etiam cõstituat in intrinsecè bonitas, & honestas executionis, eadem erit de illis difficultas.

138 Sed contra, quia gratis supponitur motiuum intrinsecum amoris debere amari per talem amorem. Verum quidem est motiuum intrinsecum amoris alicuius obiecti debere attingi intrinsecè, & formaliter per talem amorem, fallum tamen debere per talem amorem amari. Nam amari obiectum non est præcisè attingi verè, & realiter per amorem, vt patet in eo, qui formaliter per actum contritionis indiuisibiliter ex amore erga Deum detestatur peccatum. Hic enim actus idem realiter, nec non virtualiter (quid quid reclamet noster Lince distinctionis virtualis acerrimus, & iuratus defensor) est amor Dei & odium peccati, consequenterque intrinsecè attingit vtrumque: quin, licet sit amor, & attingat peccatum, peccatum amet, & quin, quamvis sit odium, & feratur in Deum, odio habeat Deum: quia amare non est præcisè quod actus, qui est amor, feratur in obiectum, sed requiritur quod feratur prolequentiè, vel per accessum. Et idem sua proportione de odio dicendum est. Pariter ergo in nostro casu: licet amor operis compensationis attingat intrinsecè, & formaliter compensationem, non opus est eam attingat vt ratio *quæ* amatur, sed solum vt ratio *quæ* amatur opus compensationis.

139 Id, quod subdit Cardinalis de Lugo, nempe, bonitatem intrinsecam non posse non amari: æquivocationem patitur quoad ly *intrinsecam*. Nam vel ly *intrinsecam* intelligitur respectiue ad obiectum amatum; & in hoc sensu concedam, vel saltem omittam, quod, si bonitas sit intrinseca obiecto amato, debeat etiam amari. Verum bonitas compensationis includentis peccatum, prout dicitur peccatum, non est intrinseca operi, siue obsequio amato: quia peccatum præcedens, extrinsecè se habet respectu talis operis. Si vero ly *intrinsecam* appellet supra amorè: ita vt sensus sit *bonitas, quæ intrinsecè mouet ad amorem boni, debet amari*: falsa est talis propositio: quia bene potest mouere, & attingi intrinsecè ab amore vt ratio mouens; & vt bonitas non sui ipsius, sed alterius; & tamen non amari, vt patet in actu voluntatis respondente his terminis: *volens largiri eleemosinam pauperi, quia pauper est* qui actus intrinsece attingit pauperitatem; non vt rationem, *quæ* amatur, sed vt rationem *quæ* amatur eleemosina.

140 Hoc ipsum clarius cernitur in actu odij, & detestationis: v.g. in actu contritionis detestantis peccatum propter Deum summe dilectum, qui quidem actus detestatiuus peccati intrinsece attingit Deum: non vt rationem *quæ* detestatur, qui conteritur, sed vt rationem, *quæ* mouetur ad detestandum peccatum. Nec formidare debemus nomen bonitatis: cum dicimus odio haberi, nec nomen malitiæ, cum asserimus amari. Nam, cum esse malitiam sit esse id, à quo aliquid constituitur malum; & esse bonitatem sit esse id, quo aliquid constituitur bonum, & optime possit id ipsum, quod se constituit bonum intrinsece, aliud constituere formaliter extrinsece malum: & e contra: quod in se est malum, aliud constituere formaliter bonum; hinc deducitur posse, & de facto frequentissime contingere, quod id, quod est ratio formalis, vt ipsum ametur, sit ratio etiam formalis, vt aliud habeatur odio; & id, quod est ratio, quare ipsum detestetur, sit ratio formalis amandi alterum: & consequenter eveniet quod vna, & eadem entitas simul sit bonitas sui, & malitia, & turpitudine alterius; & e contra: quod est malitia respectu sui, sit bonitas formalis alterius. Primo modo se habent votum, præceptum; & libertas respectu actus prauis: nam hæc tria in se optima sunt: nihilominus sunt, à quo formaliter actus prauus denominatur, & consequenter sunt saltem partialiter malitia illius. Secundo modo se habet peccatum respectu actus punitiui compensationis, & aliorum huiusmodi: siquidem peccatum intrinsecè est malum, & ratio vt detestetur; & simul est ratio, quare actus punitiuis;

Satisfactiuus, & alii huiusmodi amentur: consequenterque est in adaequaté saltem bonitas formalis talium actuum.

141 Duo hic notare placet. Primum est, quod, si actus intrinsece liberi sint ea libertate, quam actu habent, ita, ut actus intrinsece & essentialiter conueniantur cum omnibus constitutis libertatis: in hoc casu opus non est ad bonitatem, & malitiam formalem actus constituendam, ad aliquid extrinsecum recurrere. Sed ipse actus erit à se ipso vel formaliter bonus, vel formaliter malus. Adhuc tamen in hoc casu poterit esse aliquid malum ratio amandandi, & aliquid bonum ratio detestandi. Nam, adhuc in hoc casu, potest iudex moueri ex delicto ad volendum inflictionem poenae, & etiam potest homo ex bonitate Dei moueri ad detestandum peccatum: nam in casu punitionis, licet voluntas punitiua se ipsa formaliter bona sit; ipsa tamen materialis poena constituitur formaliter bona obiectiue, & fundamentaliter per peccatum procedens. In casu autem detestationis peccati peccatum se ipso intrinsece malum est; extrinsece vero formaliter ab ipso Deo malum constituitur.

142 Secundo animaduertendum est apud plures, praeteritum ex antiquioribus, plurimum in ualuisse sententiam afferentem quemlibet respectum, quamlibetque relationem distinguere realiter à fundamento, & termino: imò rationem bonitatis, & malitiae in actibus esse aliquid distinctum, non solum à fundamento, & termino conuenientiae aut disconuenientiae, uerum etiam ab ipsa conuenientia, & disconuenientia. Hac ratione in bonitate loquedi uerum, conformando testimonium cum mente, tria distinguuntur à pluribus, nempe fundamentum, & terminus: hoc est iudicium, & testimonium. Secundo relationem conformitatis inter testimonium, & iudicium realiter distinctam à testimonio, & iudicio. Tertio denique bonitatem resultantem ex tali conformitate: quae quidem à pluribus dicitur esse relatio conformitatis: non quidem testimonij, ad iudicium; sed conformitatis quam hoc quod est loqui uerum dicit ad regulam rationis; siue haec regula sit natura rationalis, siue Deus, siue lex aeterna, siue quidpiam aliud.

143 Iuxta hanc sententiam bonitas actus non constituitur per aliquid in se malum, neque malitia per aliquid bonum: nam relatio conformitatis semper erit bona, & relatio difformitatis semper erit mala; nec unquam bonitas actus punitionis: u.g. in uoluet peccati, neque malitia peccati in uoluet aliquid moraliter bonum. Quia ergo plures ex authoribus, praesertim antiquis, indubie

constanter hanc sententiam supponunt: ideo apud ipsos indubitanter est nihil malum posse esse bonitatem, nihilque bonum posse esse malitiam.

144 Nos uero, qui cum pluribus ex Recentioribus sincere ingenuitate hos modos super additos, hasque emendatulas à nostris scholis iam pridem eliminari contendimus, non agnoscimus aliam bonitatem in actibus extrinsece liberis, quam quae illis formaliter à libertate prouenit extrinsece: & idem de malitia, & alijs similibus denominationibus existimamus. Quare in iudicio poenae constituitur iuxta nos in esse punitionis realis per ipsum peccatum praeteritum, & idem est de alijs denominationibus. In hac ergo sententia, quam constanter propugnamus, peccatum praeteritum in se malum; est bonitas punitionis, Deusque & illius sanctissimum praecipuum est malitia inobedientiae: quia est ratio constituens formaliter in obedientiam in esse talis. Ex quo tandem concludimus optime posse voluntatem attingere aliquid ut bonum in se, siue ut bonum ut quod & ut quo respectu sui, & simul illud ipsum attingere ut malum ut quo respectu alterius, quam ob rem in commodum non est optimum in se esse malitiam alterius; & in se deterrimum, & detestandum, esse etiam alterius bonitatem.

## SECT. VIII.

*An saltem possit Deus amare peccatum ut possibile?*

145 PRO huius quaestiones intelligentia notandum est primo aliud esse placere Deo peccati possibilitatem (in sententia adiuuente distinctionem realem inter possibilitatem, & rem possibilem) aliud placere Deo peccatum possibile. Nam ex suppositione, quod Deus sit possibilitas omnium possibilium, nequit non placere Deo peccatorum possibilitas: si enim Deus peccati possibilitas sit: ea ratione, qua Deus secundum omnia sua praedicta sibi placeat, possibilitas cuiusuis rei Deo placebit. Hoc autem non est Deo placere peccatum possibile, ut infra dicemus. Secundo firmissime statuendum est Deum non posse ipsa praedicata intrinseca peccati amare aliquo desiderio, siue efficaci, siue inefficaci circa existentiam eius.

146 Haec conclusio ex ipsa terminorum propositione uidetur patere: non enim potest non dedecere Deum summè bonum, vel efficaci

citer, vel inefficaciter desiderare, quod existat obiectum formali malitia infectum. Solum ergo potest esse difficultas: utrum Deus videns malitiam peccati esse possibilem, possit habere affectum, in complacentem in eo quod peccati prædicata possiblem sint, ut nequaquam villo modo tendat ad conferendam existentiam peccato possibili: modo quo affectus, quo Deus in aliquo obiecto, ut existente in instanti A. complacet, nullo modo ad conferendam illi existentiam pro instanti A. ordinatur.

147 Tertio distinguenda est, ut sepe distinximus, duplex sententia circa rerum possibilitatem. Alia, quæ rerum possibilitatem identificat cum ipso Deo. Alia quæ eam possibilitatem à Deo distinguit, & cum ipsis prædicatis possiblem identificat. In sententia identificante possibilitatem peccati cum ipso Deo dubium mihi non est de amore Dei erga peccatum reduplicative ut possibile, quia amare peccatum reduplicative ut possibile, est amare hoc quod est peccatum esse possibile. Cumque peccatum esse possibile, sit adæquatè eius possibilitas: amare Deum peccatum esse possibile, erit amare illius possibilitatem, & nihil aliud. Si ergo possibilitas est Deus & nihil aliud: amare peccatum reduplicative ut possibile erit amare Deum, & nihil aliud. Poterit ergo Deus amare peccatum esse possibile: quia potest amare se ipsum. Dubium ergo est: an in nostra sententia identificante peccati possibilitatem cum ipsis prædicatis constitutivis peccati, possit Deus amare peccatum ut possibile? Amando nimirum ipsum peccatum: non amore, quo velit existere; sed amore, quo complacet in eo quod eius prædicata sint talia prædicata, & complacendo in eo quod sic ea prædicata existent, sine contradictione existent.

148 Sit nostra conclusio. Deus nulla ratione potest amare peccatum ut possibile possibilitate intrinseca secum identificata. Hæc conclusio ex eo mihi probatur, quod magis deceat bonitatem Dei nullo modo amare peccatum possibile, quam illud aliqua ratione velie, & amare. Id ergo tenendum est. Antecedens probatur. Dei bonitatem non decet amare id, quod opponitur suo præcepto; quod que rationis, & diuinæ voluntatis legibus contradicit. Sed peccatum est huiusmodi: ergo Dei bonitatem non decet amare, sine hoc, sine illo modo peccatum. Maiorem non mihi alijs rationibus probare posse videor, quam ipsa terminorum propositio: quæ nullam aliam est probatio, quæ maiorem possit illi, vel clarissimè, vel firmitatem afferre.

149 Ob. 1. ad verus hanc conclusionem Deus amat libertatem

bertatem hominis ad peccatum. Sed vnum ex constitutivis libertatis est peccatum ut possibile: ergo Deus amat peccatum ut possibile. Consequentia est legitima, & maior supponitur vera. Minus probatur. Proxima indifferentia ad peccandum dicit proximam potestatem ut peccatum existat. Sed ea proxima potestas dicit peccatum ut possibile, siquidem dicit peccatum posse dari, & committi. Ergo peccatum ut possibile involuitur in proxima potestate ad peccandum.

Resp. primo posse negari maiorem, non enim est certum libertatem ad peccandum posse à Deo amari secundum suam omniam constitutivam. Potest enim dici amari à Deo libertatem secundum omnia, quæ se tenent ex parte potentie influentis; non vero quod non est quid influxivum, sed solum possibilitas termini, circa quæ potentia influxiva potest exerceri.

150 Respondeo secundo omittendo maiorem, & negando minorem, nempe peccatum ut possibile elaudi in conceptu libertatis. Libertas enim ad peccandum solum involuit potentiam ad peccandum, & non peccandum. Cum autem potentia ad peccandum in area sententia, licet cum peccati possibilitate connexa sit; non tamen per ipsam peccati possibilitatem constituitur: sic inde potestatem liberam ad peccandum non involvere possibilitatem intrinsecam peccati, sed tantum extrinsecam quandam possibilitatem identificatam cum omnibus principijs immediate requisitis

151 Ob. 2. Deus vult quod peccatum sit offensivum Dei, & quod à nullo possit licite committi libere, & quod indigeat satisfactione, vel condonatione, ut tollatur, & alia huiusmodi. Sed hæc prædicata sunt realiter constitutiva peccati: ergo Deus vult, & amat prædicata constitutiva peccati.

152 Hoc argumento usus est P. Ruiz de Montoya tomo de Volunt. disp. 25. sect. 5. ut assereret Deum secundum quid velle peccatum: quia Deus vult ut peccato conveniat tota essentia peccati, & eius passiones ex suppositione quod sit, & existat peccatum: quod, ait, non est absolute complacere in peccato, sed complacere ex suppositione: imò addit quod hæc complacentia est potius ipsius ma displicentia peccati, & complacentia boni oppositi, quia placere Deo quod ex suppositione peccati, ei conveniat sua deformitas, & detestabilitas, est placere Deo, quod conveniat peccato omne, quod est in dedecus, & detestationem peccati: consequenterque placet Deo sua bonitas, ratione cuius peccato, quod Deo opponitur, amatur suum dedecus, & detestabilitas.

153 Eodem discursu posset contendere hic author Deum in odium peccati velle posse eius existentiam. Nam cum peccati essentialiter sit turpitudine, & dedecus, velle existentiam peccato, erit illi velle suum dedecus, suamque turpitudinem; eū autem velle alicui malum, magis sit odio habere, quam amare: ideo, iuxta hunc modum discurrendi, velle existentiam peccati, esset odio habere peccatum.

154 Resp. ergo: nulli enti vero, & reali malū esse suum proprium esse: imō nihil ei melius esse, quam suum esse, suaque existentia, licet in se ipsa talis essentia mala sit. Per se tamen quia peccatum physicē loquendo bonitatem habet, solumque in linea moralī malum, & detestabile est: non quidem malum moraliter sibi, sed subiecto rationali, cui inest: nam respectu entis irrationalis nihil bonū, aut malum moraliter est. Deinde peccatum non solum est malum subiecto peccanti, verum etiam est malum rationi, & Deo, quatenus Deo, & rationi opponitur. Deus autem vi rectitudinis suae voluntatis, qua se, & rationem respicit, nulla profusratione potest amare illud, quod, licet in se bonum sit, malum tamen est malitia oppositionis rationi, & Deo: quia si illud malum aliqua ratione vellet, vellet quod bonum est peccato, & malum homini, rationi, & ipsi Deo: quare amor peccati quacumque ratione excogitetur, non esset odium peccati, sed odium hominis, rationis, & Dei.

155 Dico ergo Deum velle, quod peccatum sit offensivum Dei extrinsece respectu ipsius peccati; non vero quod sit intrinsece offensivum Dei. Est dicere: Deus non vult, aut amat quod peccatum ex suis predicatis intrinsecis tale sit quod moveat indignationem divinam, sed vult Deus ipsum Deum talem esse, qui, si existat peccatum, offendatur, & adversus illud indignationem concipiat; & hoc est Deum velle in peccato extrinsecam potentiam, siue arietudinem offendendi Deum.

156 Ob. 3. Deus debet amare id, quod simpliciter necessario ad existentiam suam requiritur: vel saltem complacere in eo, quod id, quod requiritur ad existentiam suam, detur, & sit ea ratione, qua requiritur. Sed possibilitas peccati requiritur ad existentiam Dei: si quidem Deus, iuxta nostram sententiam, cum possibilitate cuiuscumque possibilis intrinsecē, & essentialiter connectitur. Ergo Deus debet velle possibilitatem peccati, siue gaudere in eo quod possibile sit, quia dari peccatum ut possibile, est dari ea ratione, qua ad existentiam Dei requiritur.

157 Resp. vel absolutē negando maiorem, vel distinguendo

do maioris claritatis gratia: Deus debet velle id, quod ad existentiam Dei requiritur, ut terminus possibilis suae virtutis causativae concedo: ut terminus suae potestatis præcisē permissivae; nego maiore, & distincta minori sub eisdem terminis: nego consequentiam.

158 Replicabis. Quod simpliciter, & absolutē bonum est Deo, potest absolutē amari à Deo. Sed possibilitas peccati, seu quod peccatum sit possibile, absolute loquendo, bona est Deo. Ergo possibilitas peccati potest absolute amari à Deo. Cōseq. est bona, & maior certa. Minor prob. Quod absolutē, & simpliciter, utile est, ut existat summum bonum, absolute est bonum bonitate utilitatis ad optimum bonum. Sed possibilitas peccati est summe utilis summo bono existentia Divina: ergo possibilitas peccati est bona bonitate summae utilitatis ad summum bonū. Min. prob. Quod ita est necessarium, ut existat aliquid, ut nulla profusratione, adhuc interveniente Divina Omnipotentia, sine eo possit dari illud aliud, est summe utile ad illud aliud. Sed in sententia connectente Deū essentialiter cum possibilitate peccati, ita possibilitas peccati est necessario requisita ad existentiam Dei, ut nequeat de potentia absoluta existere Deus deficiente possibilitate peccati: ergo possibilitas peccati est summe utilis summo bono existentia Divina.

159 Resp. concessa maiore, negando min. Ad eius probationem, distinguo maiorem. Quod absolute & simpliciter utile est utilitate non pure in ratione termini connexionis, ut existat summum bonum, absolutē est bonum: Omitto maiorem. Quod absolute, & simpliciter utile est utilitate pure termini connexionis, est bonum bonitate utilitatis. Nego maiorem: siquidem utilitas huius generis ad bonitatem non sufficit. Et deinde distinguo minorem. Possibilitas peccati est summe utilis utilitate termini connexionis dumtaxat, concedo: aliter nego minorem: & nego conseq. Nā utilitas, quae nōmē bonitatis meretur, debet esse per modum alicuius influxus, vel determinationis. Quae autē non est utilitas huius generis, nō sufficit ad bonitatem. Quod patet in peccato existente, quod utile est ad bonum poenitentiae: & nihilominus existentia peccati absolutē bona non est. Cum igitur possibilitas peccati non aliter sit utilis existentia Dei, nisi per modum termini connexionis: hinc oritur prædicta possibilitatem Deo bona absolute non esse.

160 Si autem inles. Possibilitas peccati est utilis, ut Deus exerceat sua attributa, quae utilitas non est præcisē per modum termini: ergo est Deo bona. Distinguendum est antecedens est utilis ut Deus ostendat sua attributa: exercendo se pure permis-



sive circa peccatū: conc. Exercēdo se positive: nego antec. & nego consequentiam: quia utilitas vt Deus permittat, non est absolutē bona Deo, sicuti peccatum existens est vtile, vt Deus exerceat suā iustitiam, & tamen non est Deo bonum, quia, vt sit bonum requiritur quod sit vtile vt Deus exerceat aliquid attributum per affectum aliquem positium circa peccatum: quod quidem non reperitur in permissione.

## QVÆST. VI.

### De obiecto formali increato Diuinæ Voluntatis.

**A**B obiecto formali potissimam obiectiuam specificationem accipit voluntatis actus: ideo obiecto formali Diuinæ voluntatis nō explicato, natura diuinarum volitionum maiori ex parte incognita remanebit. In præsentiarum ergo de hoc obiecto formali quæstio instituenda est. Cæterum cum pro formalitatibus diuinis afferantur rationes diuersæ ab his, quæ pro bonitate creata allegantur: placuit hanc quæstionem de obiecto formali voluntatis Diuinæ in duas, maioris claritatis gratia, dividere, ne diuersas difficultates in discriminatim tractando, obscurè procedamus.

### SECT. I.

#### Ratio obiecti formalis voluntatis explicatur.

**O**biectum formale voluntatis dicitur illud, quod à voluntate amatur ratione sui. Obiectum verò materiale, ad distinctionem obiecti formalis: quod amatur præcisè à ratione alterius. Est ergo obiectum formale quod est ratio attingendi ipsum: hoc est, quod propositum per intellectum mouet voluntatem ad ipsum amandum, vt apparet in ægroto amante medicinam vt sanitatem recipiat. In hoc enim casu sanitas est ratio cognita ab ægroto, quare sanitas, & medicina pariter amentur; Medicina vero non est ratio ad ipsam amandam, sed potius ita propter sanitatem amatur, vt minimè, nisi ad recuperandā sanitatē, amaretur.

2 Verum, licet hoc ita sit, restat nihilominus magis explicandum quid sit amari sanitatem propter se ipsam. Nam dupliciter potest excogitari amari aliquid propter se, & ratione sui.

Præ-

Primo vt ipsum obiectum amatum det aliquo modo esse amari, ita, vt non præcisè terminet amorem hac, vel illa ratione tendentis sed ipse amor habeat suum esse ab obiecto. Hac ratione dum amatur amicus propter se determinantem sui cognitionem influentem in amorem, amicus non solum est ratio amoris terminatiuè, quatenus terminat amorem sistentem in ipso, verum etiam quatenus, determinando cognitionem, aliqua ratione influit in amorem: consequenterque habet amor suum esse ab amico cognito, & amato. In hoc sensu videtur D. Thomas intellexisse obiectum formale I. contra Gentes cap. 74. vt infra videbimus.

3 Secundo modo potest intelligi amari obiectum propter se: ita vt *ly propter* solum significet modum tendendi actus amoris: nimirum, ita amari obiectum aliquid, vt amor illius in eo quiescat non ordinando illud ad aliud obiectum, præcisè ab eo quod amor habeat suum esse ab eo obiecto. Et hoc appellatur communiter attingi vnum propter aliud purè terminatiuè, vt, g. in sententia, quæ defendit posse Deum se solo infundere voluntati amorem alicuius obiecti. Si Deus infunderet Petro amorem amici quiescentem in amico, quin amicum ad aliud obiectum referet: in hoc casu amaretur à Petro amicus propter se ex modo tendendi, siuè terminatiuè; non tamen amor esset propter amicum significante *ly propter* amorem habere suum esse ab amico. Hoc secundo modo communiter explicatur ratio obiecti formalis, & præcisè in hoc sensu intelligitur obiectum formale amari propter se, & non propter aliud obiectum.

4 Obiectum formale voluntatis duplex est: aliud obiectum formale quod, aliud obiectum formale cui. Obiectum formale quod est illud, ratione cuius, vt consequendi, vel vt consequuti, amatur obiectum materiale. Obiectum formale cui est subiectum, ex cuius amore amatur obiectum materiale propter obiectum formale quod, vt consequendum, vel vt consequutum ab obiecto formali cui, vt apparet in exemplo supetius aliato. Nam ego, qui mihi ipsi amo sanitatem, sum finis cui. Sanitas autem est finis. Qui: Medicina verò est obiectum materiale.

5 Obiectum formale voluntatis solet diuidi in intrinsecum, & extrinsecum. Obiectum formale intrinsecum est illud, ratione cuius obiectum materiale amatur, ita, vt per ipsum actum, quo amatur obiectum materiale, etiam obiectum formale attingatur, & obiectum materiale ad obiectum formale dirigatur, vt, g. propositis mihi, & sanitate vt mihi conveniente, & medicina vt

velli ad consequendam sanitatem, possum ego eodem indivisibili actu ferri in medicinam hoc modo. *Volo apponere medicinam, ut eò sequar sanitatem.*

6. Obiectum formale extrinsecum est illud, quod non attingitur per actum, per quem attingitur obiectum materiale; sed presupponitur actum per alium actum, ita ut moveat ad obiectum materiale amandum. V.g. ex motivo consequendi gloriam, & vitandi æternam damnationem, Petrus, videns se peccatorum lethaliū vinculis constrictum, elicit actum contritionis: qui actus intrinsecè solum respicit Dei bonitatem. ut formale obiectū. In hoc casu hic actus contritionis habet pro obiecto formali intrinsecè bonitatem Dei: intrinsecè enim solum respicit illam, ut motivum; extrinsecè vero habet pro obiecto motivo formali consequentiam gloria, & vitationem inferni.

7. Obiectum formale, siue intrinsecum, siue extrinsecum, adæquatam, & inadæquatam potest esse: obiectum formale adæquatam est totum obiectum formale, quod movet: siue id, quod movet totaliter, & adæquatè. Obiectum formale inadæquatam est, quod inadæquatè tantum, seu partialiter movet, v.g. quādo quis ita eligit adire Matritum propter sua negotia transigenda, ut nullum negotium seorsim sufficeret ad iter capeendum, omnia tamè simul sumpta, & sufficiunt, & determinant, in hoc casu quodlibet negotium ex illis est obiectum formale parziale, siue inadæquatū: omnia vero coniunctim sumpta sunt obiectum formale adæquatam, & totale: nam revera non movet quodlibet seorsim, sed coniunctum ex omnibus.

8. Caterum, cum probabilissimum, & mihi verius sit posse voluntatem eligere medium propter duos fines totales, & adæquatos, & hoc fieri per unicum indivisibilem actum: inde fit nō eò ipso, quod per unum actum obiecta formalia attingantur, eò ipso debere obiecta partialia appellari. Nam iuxta hanc sententiam obiecta formalia adæquata dici poterunt, tunc videlicet, quando ita divisim ex parte modi attingantur, ut actus indivisibilis æquivaleret duobus actibus, per quorum quemlibet eligat medium propter finem adæquatam: quasi dicat. *Ita eligo medium propter fines*

*A, & B. ut eligerem propter quemque seorsim.* In quo casu hæc electio æquivaleret duplici electioni, quatum vna prop-

ter finem A, & alia propter finem B. me-

dium eligeret.

## SECT. II.

*Nostra sententia per varias conclusiones proponitur.]*

9. **S**it prima conclusio. Deus secundum omnia prædicata necessaria, siue absoluta, siue relativa collectivè sumpta est obiectum formale sui amoris: ita ut tota Trinitas adæquate sumpta secundum quod necessario Trinitas est, ametur formaliter propter se ipsam. Prob. hæc conclusio. Bonitas simpliciter, & absolute realiter infinita, & sufficienter applicata per cognitionem, est obiectum formale amoris. Sed tota Trinitas adæquate, & collectivè accepta dicit formaliter simpliciter infinitam perfectionem, & bonitatem, & sufficienter applicatur ad movendum amorem. Ergo tota adæquate, & collectivè accepta, est obiectum formale Divini amoris. Consequentia est legitima, & maior innegabilis: quia infinita bonitas sufficienter applicata necessario rapit in sui amorem. Et hoc est esse obiectum formale sui amoris.

10. Minor autem facile prob. Et in primis totam Trinitatem adæquatè acceptam esse bonitatem simpliciter infinitam, constat ex infinita perfectione Trinitatis ut talis. Deinde Trinitatem sic acceptam sufficienter applicari ad movendam Divinam voluntatem, prob. Ut sufficienter applicetur divina bonitas ad movendum amorem sui, solum requiritur perfectè cognosci, & cognitione esse in signo apto ad movendum. Sed totum hoc datur in nostro casu: siquidem Deus perfectissimè cognoscit Trinitatè, & præterea ex nullo capite impeditur hæc cognitio, quo minus moveat. Ergo Trinitas sufficienter applicatur ut moveat Divinam voluntatè.

11. Sit secunda conclusio. Deus non solum amat Trinitatè, quia Trinitas est, verum quodlibet suum prædicatum necessarium amat propter se ipsum: ita ut Deus non solum secundum collectionem omnium suorum prædicatorum sit obiectum formale, verum secundum quodlibet secundum se acceptum sit obiectum formale amoris talis prædicati. Prob. hæc concl. eadem ratione, qua superior. Bonitas simpliciter infinita sufficienter cognita est obiectum formale amoris divini. Sed quodlibet Divinum prædicatum secundum se acceptum, est infinita bonitas sui ipsius, seu est in se simpliciter infinite bonum: & deinde perfectissimè applicatur, ut moveat divinam voluntatem. Ergo quodlibet divinum prædicatum necessarium secundum se acceptum est obiectum formale amoris tendentis in ipsum prædicatum.

12. Hæ duæ conclusiones non ita intelligendæ sunt, vt detur in Deo duplex actus voluntatis virtualiter distinctus: vnus, quo ametur Trinitas propter se, & alius, quo ametur quodlibet prædicatum Diuinum propter ipsum prædicatum. Sed ita intelligi debet, vt idem virtualiter actus, & amet Trinitatem collectivè acceptam formaliter propter se acceptam collectivè: & etiam amet quodlibet prædicatum secundum se acceptum propter se seorsim acceptum. Non enim repugnat, vel in creaturis reperiri actum singularem, qui, & amet collectivam propter collectivam, & etiam quodlibet individuum propter se ipsum. Non ergo repugnabit in diuinis.

13. Sit tertia conclusio. Non solum Trinitas propter Trinitatem, & quodlibet prædicatum propter se ipsum amantur à Deo, verum totus Deus, & quodlibet prædicatum seorsim, est obiectum formale amoris, tum Trinitatis, tum cuiuslibet alterius prædicati: adeo, vt Deus tendat erga se modo æquivalente huic. *Amet Trinitatem, tum propter Trinitatem, tum propter prædicatum quodlibet seorsim: & amet hoc prædicatum, tum propter Trinitatem, tum propter quodlibet prædicatum seorsim*, & idem de alio, & de alio prædicato dicendum est: ita, vt omnia prædicata distributivè accepta amet Deus propter quodlibet aliud prædicatum distributivè acceptum, nõ solum per distributionem accommodam, sed etiam per distributionem omnimodam, & vniuersalissimam.

14. Prob. hæc conclusio. Quodlibet prædicatum Diuinum, vt iam statuimus, est infinite perfectum in se, & etiam habet bonitatem infinitam, non solum absolutam, verum, & respectivam, quatenus quodlibet prædicatum per circumiessionem perficit infinite quodlibet aliud: ita, vt tot sint rationes constituentes bonum quodlibet prædicatum Diuinum, quot sunt prædicata necessaria virtualiter distincta indiuisis. Ergo prædicatum quodlibet est amabile propter quodlibet aliud.

15. Sit quarta conclusio superiores magis explicans. In Deo circa sua prædicata necessaria datur vnicus duntaxat virtualiter actus, quo Deus amat, tum Trinitatem, tum quodlibet prædicatum secundum se, propter quodlibet aliud prædicatum distributivè acceptum. Prob. conclusio hæc ex eo, quod non sint in Deo multiplicandæ virtualitates, dum ratio efficax non convincit. Sed nulla est huiusmodi ratio. Ergo non multiplex, sed vnicus duntaxat actus, amoris necessarij Deo concedendus est. Consequentia est legitima, Maior certa. Minor constat ex solutione argumentorum.

SEC.

## SECT. III.

## Solvuntur obiectiones.

16. **O**B. 1. adversus duas priores conclusiones. Motium formale diuini amoris stat in ratione vltimi finis. Ratio vltimi finis stat in Omnipotentia, vt distincta virtualiter à Personalitatibus. Ergo & ratio motiui formalis. Consequentia est legitima, & Maior videtur certamnam motium, & finis idem virtualiter sunt. Minor prob. In eodem stat ratio vltimi finis, & ratio primi principij. Sed ratio primi principij stat in Omnipotentia, vt virtualiter distincta à Relationibus (siquidem Deus constituitur in esse primi principij per Omnipotentiam omnibus personis communem) ergo ratio vltimi finis stat in omnipotentia vt distincta virtualiter à Personalitatibus.

17. Respondeo ipsum Deum realiter esse, & primum principium, & vltimum finem, non tamen secundum eadem prædicata virtualiter. Nam primum principium constituitur per id, per quod constituitur in esse productiui. Vltimus vero finis per id, per quod constituitur in esse summè, & infinite amabilis. Cum ergo Deus per omnia prædicata formaliter amabilis constituitur, non tamen per omnia constituitur productiuius: inde fit primum principium, & vltimum finem non eadem omnino prædicata involuet. Quapropter ad argumentum supra factum neganda est illa propositio. *In eodem stat ratio primi principij, & ratio vltimi finis.*

18. **O**B. 2. secundo. Obiectum formale diuinæ voluntatis est illud, in quo summè, & omnino quiescit diuina voluntas. Sed diuina voluntas in sola essentia diuina, summè, & omnino quiescit. Ergo sola essentia diuina est obiectum formale diuinæ voluntatis. Minor, in qua est difficultas, prob. Essentia diuina se sola sufficit ad beatandum, & nihil, in quo essentia diuina non involuet, sufficiens est ad præstandum hoc munus. Ergo in sola essentia diuina summè, & omnino quiescit diuina voluntas. Antecedens prob. Pater æternus pro priori originis ad Filium, & ad Spiritum Sanctum intelligitur plenè, & omnino Beatus. Sed pro illo priori non quiescit in Personalitatibus Filij, & Spiritus Sancti: non enim existunt pro illo priori. Ergo essentia se sola sufficit ad beatandum, & nihil aliud sufficiens est ad præstandum hunc effectum.

18 Resp.

19 Resp. omnia prima Maiori, quam inferius falsam esse ostendemus, negando minorem. Nam cognitio, qua Deus se totum cognoscit, & quodlibet predicatum, ut virtualiter distinctum ab alio, tam intensius beatificat Deum, quatenus representans unum predicatum non includens essentiam, quam ut representans essentiam: & tam quiescit Deus in uno, quam in alio predicato, cum non perfectius sit unum, quam aliud. Ad id, quod additur de Patre Aeterno: respondeo Patrem priori originis ad Filium, & Spiritum Sanctum videre clare & intuitivè Spiritum Sanctum, & Filium, ut existentes pro posteriori signo: ut autem beatificent obiectivè Patrem, non requiritur quod existant in signo priori, sed quod in priori signo cognoscantur ut existentes pro posteriori: obiectum enim clare, & intuitivè visum, non aliter, quam per sui perfectam cognitionem beatificat.

20 Obi. 3. adversus tertiam conclusionem, in qua diximus essentiam divinam amari propter attributa, & relationes: Essentia, prout præscindit à Personalitatibus, est infinite, & summè perfecta, adeo, ut eque benè se habeat secundum se, quam ut præscindens à Personalitatibus. Ergo Personalitates non sunt perfectio, aut bonitas essentia. Ergo neque ratio formalis amandi essentiam. Prob. hæc vltima consequentia. Quod nullo modo est bonitas, aut intrinseca, aut extrinseca alterius, nullo modo potest esse ratio formalis amandi alterum. Sed paternitas nullo modo est bonitas, seu perfectio intrinseca, aut extrinseca essentia. Ergo Paternitas nullo modo potest esse ratio formalis amandi essentiam.

21 Fortan responderet aliquis, quod ut ametur essentia propter Paternitatem, tanquam propter finem cui, non requiritur quod Paternitas sit bona essentia, seu aliqua perfectio essentia, sed potius quod essentia sit perfectio Paternitatis, & illi conveniens. Nam, ut ametur dignitas Filio concedenda propter ipsum Filium dilectum, non requiritur quod Filius sit bonitas, aut perfectio dignitatis, sed potius quod dignitas sit bona Filio. Verum, si terminatius inspiciantur, apparebit idem prorsus esse dignitatem esse bonam Filio, ac Filium dilectum ut bonum reddere dignitatè amabiliorem Patri, & ipsi meliorem quia esse amabilitatem dignitatis est esse aliquam dignitatis perfectionem, & bonitatem: liquidem amabilitas, bonitas, & perfectio idem sunt. Ergo eo ipso quod dignitas est amabilis propter Filium, Filius debet tribuere dignitatè si aliquam perfectionem, & amabilitatem. Ex quo infertur quod, si Paternitas nulla sit perfectio essentia, neque poterit esse ratio amandi essentiam.

22 Resp.

22 Resp. ergo essentiam divinam præscindendo à personalitatibus adeo bonam esse intensius, ac simul cum personalitatibus; non tamen adeo extensius: quia essentia præscindens à personalitatibus est carens præcisiuè aliqua perfectione: quæ perfectio, licet non sit titulus ad maiorem amorem, quam debetur essentia propter se; est tamen novus titulus virtualiter distinctus ad infinitum amorem: & ideo essentia ut cum personalitatibus est perfecta extensivè, & numeraliter, magis quam se sola: quia augetur amabilitas quoad numerum, licet non quoad intentionem.

23 Obi. 4. contra quartam conclusionem, qua diximus amorem necessariam, quo Deus se necessario, & primario amat, esse amorem totius bonitatis, & propter totam bonitatem, tum collectivè, tum divisivè acceptam. Amor necessarius, quo Deus se amat est in signo essentia secundum quod essentia dicit omnia essentialia. Sed in signo essentia non potest dari amor personarum. Ergo amor necessarius, antequam nullus alius amor intelligitur, nequit esse amor personarum. Minor prob. in qua est difficultas. Hic amor necessarius debet esse per modum gaudij. Sed in signo essentia nequit esse gaudium de personis. Ergo in signo essentia nequit dari amor personarum. Consequentia est legitima, & Maior supponitur ab authoribus. Minor prob. Gaudium oritur ex cognitione de existentia obiecti, de quo est gaudium. Sed pro signo essentia non potest esse amor directus ex cognitione personarum: liquidem pro signo essentia non dum intelliguntur existentes personæ. Ergo in signo essentia nequit esse gaudium de personis.

24 Confirmatur. Gaudium de aliquo obiecto debet subsequi, vel saltè non præcedere obiecti existentiam, cuius est gaudium: liquidè gaudium est de obiecto iam possessio. Sed amor essentialis præcedit existentiam, saltè Spiritus Sancti, liquidè Spiritus Sanctus procedit per amorem. Ergo amor essentialis nequit esse gaudium de personis.

25 Hoc argumentum directè impugnat processionem Spiritus S. per amorè ipsius Spiritus S. ut magis ex professo videbimus tract. de Trinit. Dico ergo gaudium posse præcedere existentiam realem sui obiecti, dummodo dirigatur ex cognitione talis existentia. Cognitio autem, qua cognoscitur obiectum ut existens, necesse non est quod illud repræsentet ut existens in signo cognitionis, v.g. in signo A, sed quod cognitio existens in signo A, repræsentet obiectum ut existens pro suo signo, licet posteriori v.g. pro signo B. ut enim ego gaudeam in hoc signo sufficit quod habeam cognitionem in hoc signo de existentia absoluta obiecti, licet sit de existentia, ut pro signo posteriori.

26 Ad

26 Ad argumentum ergo in forma: concessa Maiore, nego Minorem. Ad huius probationem: distinguo Maiorem. Gaudium dirigitur ex cognitione de existentia obiecti, vt exercita præcise in signo cognitionis, aut amoris: nego: vt exercita in suo proprio signo: concedo Maiorem. Deinde distinguo Minorem. Pro signo essentia: nequit amor directus esse ex cognitione de existentia personarum in signo essentia: concedo: de cognitione existentia: Personarum in signo posteriori, nego Minorem: & nego consequentiam in sensu explicato. Ad probationem subsumptam in Minori: respō: deo in signo essentia: dari intelligentiam Personarum, seu Personarum cognitionem, vt existentium pro alio signo, quod quidem sufficit ad excitandum gaudium.

27 Ad confirmationem: distinguo Maiorem: Gaudium debet non præcedere existentiam obiecti, vt cognitam quatenus exercitam in aliquo signo, licet posteriori, concedo: debet non præcedere existentiam, vt absolute exercitam: nego Maiorem. Et concessa Minori loquendo de existentia Spiritus Sancti vt exercita, & non vt cognita: nego consequentiam. Ad probationem subiunctam dico gaudium esse de obiecto iam possesso intentionaliter, id est de obiecto iam cognito vt possesso in aliquo signo; non vero quidquam aliud requiri.

## QVÆST. VII.

### De obiecto formali creato diuinæ voluntatis.

**E**timus de obiecto in creato diuinæ voluntatis: nunc ad exactam de obiecto formali diuinæ voluntatis cognitionem disputandum restat, an, & qua ratione aliquid creatum possit esse obiectum formale diuini amoris? In quo magis, quam in præcedenti questione laborandum est: res est enim, & pro sententiarum diuersitate, & difficultate argumentorum, quæ examen accuratum exposit.

## SECT. I

### Status questionis proponitur.

1 Noto primo creaturam non solum esse bonam bonitate

te formaliter proveniente à Deo, verum etiam bonitate adæquate identificata cum ipsa, ipsamque sibi ipsi reddente bonam. Hæ duæ amabilitates explicari possunt in medicata portione, quæ nõ amara, sed dulcis, & suavis sit. Hac portio duplicem habet amabilitatem: aliam proveniente formaliter à salute, ob quam amabilis, & in ordine ad quam eligibilis est. Alia identificata cum eius suavitate, & dulcedine: potest enim amari, & eligi prædicta portio adeo omnino quia dulcis, & suavis, vt minimè ametur propter salutem, neque ad eam consequendam referatur, sed propter se ipsam demeritat præscindendo ab habitudine ad salutem. Hac ratione creaturæ dupliciter possunt amari, & in ordine ad Deum: hoc est propter bonitatem proveniente illis à Deo, cui bonæ sunt bonitate decentia; & sine ordine ad Deum, sed dumtaxat propter se ipsas, siquidem in se ipsis habent formaliter bonitatem, & amabilitatem.

2 Declaratur amplius. Quando creatura aliam creaturam amat propter ipsam, amat illam, non propter bonitatem fictam, & imaginariam, sed propter bonitatem veram, & realem, quæ est in ipsa creatura. Ergo creatura non solum est amabilis amabilitate proveniente formaliter à Deo, seu vt bona est bonitate decentia; verum etiam amabilitate, qua sibi ipsi bona est bonitate intrinseca, & formali.

3 Noto 2. illud extremum, quod est amabile alicui, vt finis cui, immediate & non ratione alterius vt convenientis ipsi finis cui: habere etiam bonitatem respectiuam: ita vt non solum illud extremum sit amabile propter finem cui, verum ipse finis cui reddatur amabilis propter ipsum extremum. Explicatur. Diuitia sunt amabiles amico, & propter amicum, quia ipsi bona sunt. Hoc autem in voluit amico ipsi accrescere aliquam amabilitatem ex possessione diuitiarum: quia eatenus est magis amabilis amicus, quatenus melius se habet. Cum autem melius se habeat cum diuitijs, & honoribus, quam sine illis: ideo accrescit illi aliqua amabilitas, & consequenter aliqua bonitas: nec enim negari potest debere me complacere iure amicitia in amico, non solum vt bono in se, sed vt diuitijs & honoribus cumularo.

4 Noto 3. vtilitatem medij ad finem duplicem distingu posse: aliam intrinsecam, & in actu primo, identificatam penitus cum medio, vt distincto à fine: aliam extrinsecam, & in actu secundo proveniente formaliter ab existentia finis. Cæterum cum amatur medium propter finem non amatur propter vtilitatem intrin-

secam, & in actu primo, sed propter extrinsecam, & in actu secundo, nempe propter consequentem actualem finis. Quando autem amatur medium propter utilitatem intrinsecam, & in actu primo, tunc amatur medium propter se. Hac ratione qui daret operam litteris ut utilis esset ad episcopatum, posset amare utilitatem ad episcopatum adeo pure propter se, ut haberet animum efficaciter recusandi episcopatum.

5 Hinc fit hanc loquutionem *amare medium ut medium*, duplicem sensum habere posse. Primo ita ut ametur medium ut intrinsecum medium, & tunc amatur medium propter se. Secundo ita ut ametur medium ut extrinsecum medium, & tunc amatur propter finem: verum licet hoc ita sit, nihilominus cum absolute dicitur *amari medium ut medium* siue ut *utile* intelligitur ut utile in actu secundo, & non in actu primo: nam per illam loquutionem denotatur amari medium, ut medium ex parte modi amandi: hoc est referendo illud ad finem. Hæc doctrina sedulo observanda est ad præveniendas æquivocationes.

6 Noto 4. multipliciter posse ex cogitari creaturam esse obiectum formale divinæ voluntatis. Primo in adæquate duntaxat, si nimirum ita Deus tendat in creaturam, ut non tendat in eam propter bonitatem ipsius ut rationem sufficientem ad movendum divinum amorem, sed solum ut parziale motivum. Quod quidem accidet, si Deus amet creaturam propter ipsum Deum, & creaturam, ut propter unum motivum coalescens ex utraque bonitate. Secundo modo potest concipi amor Dei erga creaturam propter ipsam adæquate, adeo ut Deus tendat in creaturam propter se divinum ex modo tendendi à qualibet alia perfectione cum Deo identificata, & tunc creatura esset obiectum formale adæquatum divini amoris.

7 Hic amor divinus tendens in creaturam propter ipsam adæquate potest etiam aliter, & aliter concipi. Primo ita, ut prædictus amor non tendat in creaturam propter Deum. Etenim, ut ex Philosophia suppono, non repugnat eodem actu habere duos fines cotales, & adæquatos. Si semel statuatur posse Deum creaturam amare adæquate propter se ipsam, non repugnabit actus, qui idem virtualiter simul amet creaturam propter creaturam adæquate, nec non etiam adæquate propter Deum: id eoque potest considerari, tum amor divinus creaturæ propter se ipsam, adeo omnino propter ipsam, ut nulla ratione virtualiter idem actus amet creaturam propter Deum. Tum etiam amor divinus, qui, licet amet crea-

creaturam propter se ipsam adæquate; non tamen excludat Deum, ut motivum etiam adæquatum.

8 Præterea actus tendens in creaturam adæquate propter ipsam, & non tendens in ipsam propter Deum, sed propter aliud motivum adæquatum, potest etiam bifariam considerari. Primo, ut ne extrinsecè quidem referatur hic actus in Deum ut in motivum formale. Secundo ita ut in Deum referatur per alium actum reflexum, quo Deus propter se ipsum imperet amorem creaturæ propter se ipsam modo quo per actum charitatis possunt imperari actus pertinentes formaliter ad alias virtutes. Igitur in nostro casu, dato quod Deus ex charitate erga se possit imperare amorem creaturæ propter ipsam creaturam, quin prædictus amor creaturæ sit etiã, virtualiter acceptus, amor creaturæ intrinsecè propter Deum, adhuc nihilominus prædictus actus erit propter Deum, non intrinsecè, sed extrinsecè, quatenus imperans: imò, si intrinsecè, & essentialiter habeat non posse non imperari: habebit intrinsecè esse radicaliter propter Deum extrinsecè: quæ duo minime repugnant inter se. Non enim repugnat, data connexionione essentiali existentiæ cum duratione hac, vel illa, quod entitas intrinsecè, & essentialiter habeat esse radicaliter durantem extrinsecè per aliam quam durationem. Pari ergo ratione sentiendam est in nostro casu.

9 Hoc autem dupliciter potest intelligi. Primo: ita ut per actum imperantem solum ametur actus imperatus propter Deum; non autem ametur creatura. In quo casu creatura non erit intrinsecè amata per actum charitatis, sed tantum extrinsecè, quatenus amor creaturæ propter ipsam oritur ab actu charitatis. Secundo potest dici actum imperantem amorem creaturæ propter ipsam, non solum eligere amorem creaturæ propter ipsam, verum etiam amare creaturam propter Deum, nempe ut convenientem Deo convenientia decentiæ. In quo casu licet per actum imperantem non ametur creatura intrinsecè propter Deum, nihilominus absolute verum est amari propter Deum, per actum nimirum charitatis imperantis amorem creaturæ propter se ipsam. Hac ratione differit hæc materia. P. Aldrete. His positis, dubium est: an aliqua ex his rationibus; & qua possit Deus amare creaturam propter se ipsam?

10 Prima sententia negat posse Deum amare vlla ratio-

ratione aliqua creaturam propter se ipsam. Ita Thomista, & Scotista, & plures ex nostris cum Hemelman titul. 5. disputatione 1. cap. 2. Alarcon tra&. de volunt. disp. 2. cap. 1. quibus accedit P. Quiros de volunt. disp. 72. sect. 2.

11 Secunda sententia apud Quiros eadem disp. sect. 1. tenet non posse Deum amare creaturas aliter quam propter ipsas.

12 Tertia sententia tenet Deum posse amare creaturas, tum propter Deum, tum propter creaturas ut propter formale obiectum intrinsecum adaequatum. Ita Herice tract. de volunt. disp. 18. cap. 2. num. 14. Arriaga disp. 26. sect. 4. & plures ex nostris RR. Ex quibus aliqui clare asserunt hoc posse fieri, quin creatura per vllum actum referatur in Deum.

13 Quarta sententia docet creaturas posse à Deo amari propter ipsas, ut propter obiectum formale inadaequatum; non autem adaequatum. Ita Puente Hurtado disp. 121. de Charit. Albiz. disp. 8. de voluntate sect. 2.

14 Quinta sententia tenet Deum posse amare creaturam adaequate propter se ipsam ita tamen, ut per eundem virtualiter actum ametur creatura propter Deum adaequate, ita nonnulli RR.

15 Sexta sententia est, quam tenet P. Aldrete tract. de voluntat. disp. 12. sect. 5. ubi dicit posse in Deo esse actum amanti creaturam propter se ipsam adaequate, quin per hunc actum ametur propter Deum, debere tamen hunc actum imperari ab alio, qui velit actum imperantem propter Deum. Item, licet concedat illum actum imperatum amare creaturam propter se, non tamen plene concedit creaturam esse obiectum formale: quia obiectum formale (inquit) non est praecise id, propter quod amatur obiectum materiale, sed id, propter quod ultimo amatur. Cum autem creatura ultimo per actum imperantem referatur in Deum: ideo negat creaturam esse obiectum formale alicuius amoris diuini.

## SECT. II.

### Nostra sententia.

16 **S**it prima nostra conclusio. Potest Deus amare creaturam adaequate propter ipsam. Prob. hae conclusio. Deus potest amare creaturam ut bonam adaequate intrinsece à se.

& non solum ut bonam formaliter à Deo. Sed amare creaturam, ut bonam adaequate à se, est amare creaturam propter se adaequate. Ergo Deus potest amare creaturam adaequate propter se. Consequentia est legitima, & minor certa, siquidem amare creaturam ut bonam adaequate à se, est amare eam propter intrinsecam bonitatem, ut adaequate bonitatem: quod est eam amare propter se adaequate. Maior autem prob. Nulla est entitas digna amore, quae à Deo non possit amari ea ratione, qua amabilis est licite, & honeste. Sed creatura habet bonitatem intrinsecam, & adaequatam adhuc in genere honestatis. Ergo Deus potest amare creaturam ut praedicta ratione à se adaequate bonam, & amabilem. Maior, quae solum difficilis poterat apparere, prob. Ad rectitudinem Divinae voluntatis spectat amare posse obiectum pro meritis ipsius obiecti, & qua ratione dignum est physice, & moraliter, quod ametur. Ergo nulla est entitas digna physice, & moraliter amore, quae à Deo non possit amari ea ratione, qua amabilis est.

17 Confirmatur. Deus potest amare obiectum ea ratione, qua amabile est absque imperfectione. Sed creatura à se adaequate bona potest amari adaequate propter se sine imperfectione. Ergo hac ratione potest Deus eam amare. Maior est certa, & consequentia legitima. Minor prob. Hae imperfectio, vel consisteret in eo, quod praecise amaretur creatura propter se adaequate, vel in eo, quod ita amaretur à Deo. In neutro potest stare imperfectio. Ergo absolute non erit imperfectio. Prob. Minor. Non est imperfectio ex parte amoris secundum se: quia, si hoc esset, nulla creatura posset amare obiectum creatum honestum propter se sine imperfectione. Ex quo deduceretur omnem actum cuiuslibet virtutis non Theologiae esse imperfectionem: hominemque in ita operando esse dignum reprehensione, quod est absurdum. Deinde amare creaturam propter se non est imperfectio respectu ad Deum: Deus enim nulla ratione obligatur ad non amandum obiectum honestum, qua ratione bonum, & honestum est. Ergo amare creaturam propter se non est imperfectio adhuc respectu ad Deum.

18 Prob. 2. nostra sententia ex virtutibus moralibus, quae Deo tribui debent. Quod argumentum sic efformatur. Deus habet veram Misericordiam, Liberalitatem, Amicitiam, reliquasque virtutes morales, quae ex se imperfectionem non arguunt, ut Poenitentia, & aliae. At Deus nequit exercere praedictas virtutes, nisi per actus habentes pro motivo formali adaequato bonitatem

creatam. Ergo Deus habet affectus habentes pro motivo formali ad æquato bonitatem creatam. Cōsequētia est legitima. Maior cōstat ex communi consensu Theologorum excepto Smisingo tom. 1. tract. 3. disp. 3. quæst. 2. Constat similiter ex Scriptura, in qua sæpe prædictæ virtutes Deo tribuuntur. Deus enim dicitur Iustus, Liberalis, Misericors, &c. Quæ verba, nisi manifestum obicit in commodum, in stricto sensu accipi debent.

19. Iam vero minor, in qua totum argumenti huius robur consistit, nempe virtutes morales non posse exerceri, nisi per actus habentes pro motivo formali ad æquato bonitatem creatam, prob. Virtus moralis distinguitur à virtute Theologica ex parte obiecti formalis: quia videlicet virtus Theologica habet pro motivo formali ad æquato aliquid diuinum; virtus autem moralis aliquid creatum. Ergo implicat exerceri virtutes morales per actus non habentes pro motivo formali ad æquato aliquid creatum. Huic argumento varias meditati sunt solutiones oppositæ sententiæ AA. Vnam, vel alteram breuiter impugnabo.

20. Primo non satisfacit Ruiz de Montoya (quem sequuntur nonnulli RR.) dum asserit virtutes morales, quæ sunt in Deo, non esse virtutes distinctas à charitate distinctione quasi speciei physice, qualis intercedit inter scientiam, & voluntatem; ac proinde opus non esse quod virtutes morales in Deo habeant obiectum formale aliud ab eo, quod habet charitas: sed Deo conuenire virtutes morales distinctas quasi in specie morali, quæ consistit in consonantia cum diuerso dictamine rationis.

21. Hæc responsio non tam facere satis, quàm succumbere difficultati videtur. Iuxta hunc enim ratiocinandi modum purè omnino materialiter attingitur obiectum amicitie, reliquarumque virtutum, ita vt nullo modo sit ratio amandi amicum ipse amicus, vel eius bonitas, sed bonitas Diuina. Hoc autem nihil aliud est quam sub honestis verbis amicitiam negare, reliquasque virtutes morales. Illud verò, quod additur de diuerso dictamine rationis, eandem continet difficultatem: quia dictamen mihi dictans debere restituere alienum propter Deum: & dictamen similiter dictans propter Deum ieiunium esse observandum, non distinguuntur inter se quasi ad diuersas virtutes spectantia, sed sunt partes eiusdem virtutis charitatis dictantis debere Deum ita amari, vt propter ipsum vitetur quod eius voluntati, & præceptis opponatur, modo quo bene facere Paulo quia ita vult Petrus amicus meus, non est amicitia erga Paulum, sed erga Petrum: &

ideo

ideo id non exigit dictamen vlla ratione diuersum à dictamine amicitie Petri.

22. Secundò non satisfacit Puente Hurtado, & alij AA. asserentes Deum amare creaturas propter bonitatem creatam, & in creatam indiuisibiliter: ideoque prædictum actum pertinere simul ad virtutem Theologicam, & moralem. Non, inquam, satisfaciunt: quia vtrumque motiuum non est motiuum ad æquatum: non enim diuisim attinguntur per actum vnum, & alterum motiuum. Ergo tantum partialiter, & in ad æquatè mouetur hic actus ex vtroque motiuo seorsim considerato. Ergo in Deo non datur stricta, & perfecta amicitia cum hominibus, nec dantur virtutes morales simpliciter, & absolute, sed tantum secundum quid. Probo hanc sequentiam. Tunc non datur vera amicitia simpliciter, & absolute ( & idem est de alijs virtutibus) cum ratio, quæ simpliciter, & absolute mouet ad amandam personam, non est motiuum amicitie. Sed quando partialiter mouet amicus, non mouet ad amandum amicum absolute, & simpliciter motiuum amicitie. Ergo in prædicto casu non datur simpliciter, & absolute perfecta amicitia.

23. Minor, in qua est difficultas, prob. Tum, quia dolor de peccatis indiuisim propter Deum, & pœnas inferni tanquam partes motui, non est actus perfecte charitatis: tum quia amor amici tantum in ad æquatè propter amicum, ita vt ex modo tendendi non æqualeat amori amici propter amicum duntaxat, est amor imperfectus in ratione amoris amici. Tum denique: quia, vel actus prædictus æqualeat duobus actibus, quorum vnus haberet Deum, alter creaturam pro motiuo formali ad æquato: vel non. Si æqualeat, tam Deus, quam creatura erunt obiectum formale ad æquatum. Si non æqualeat. Ergo neque accedet ad perfectionem amicitie, aut charitatis in ratione talium. Ex quo inferretur Deum nunquàm posse amare creaturam actu perfecto charitatis in esse talis.

24. Tertio non satisfacit. P. Quiros dum tract. de Vol. disp. 73. sect. 2. docet Deum exercere amicitiam, reliquasque virtutes morales, quia, dum amat, v. g. honestatem religionis, eam amat vt congruentè suo vltimo fini. Quo componit, & quod obiectum formale sit Deus, cum honestas religionis ametur propter Deum, seu vt conueniens Deo: & quod exerceat Deus virtutem religionis. Non enim est contra virtutem religionis eam amare, vt suo vltimo fini congruentem, cum in hac congruentia consistat honestas religionis.

25. Hæc solutio nititur æquivocationi: qua patet facta,



eius insufficientia fiet manifesta. Admitto omnem honestatem per congruentiam ad suum ultimum finem explicari debere. Cæterum hæc congruentia potest considerari dupliciter. Primò intrinsicè, & quasi transcendentaliter: hoc est secundum quod honestas religionis per sua prædicata intrinseca convenit ultimo fini, hoc, vel illo genere congruentiæ, de quo postea. Secundò extrinsece, & in actu secundo, seu quasi prædicamentaliter, nimirum secundum convenientiam, quæ illi provenit formaliter ab ipso ultimo fine, qui est Deus: modo, quo supra distinximus utilitatem intrinsecam, & extrinsecam mediæ in ordine ad finem. Quando autem dicitur honestas religionis, formaliter, ut talis consistere incongruentia ad ultimum finem, non loquimur de congruentia in actu secundo, sed de congruentia in actu primo.

26. Præterea, ut ametur honestas religionis ut talis, necesse non est amare eam ut congruentem ultimo fini congruentia extrinseca, sed solum intrinsicè, quando quidem per congruentiam intrinsicè ut talè constituitur in esse honestatis religionis. Si enim ad amandam religionem ut talem opus esset eam amare ut congruentem suo ultimo fini congruentia extrinseca proveniente formaliter ab ipso Deo: non solum Deus, verum & creatura non posset amare religionem, ut talè, quin eam propter Deum diligeret. Hinc patet æquivocatio P. Quirós. Nam, cum docet hoc, quod est amare religionem ut talem esse eam amare ut congruentè ultimo fini, plane confundit congruentiam intrinsicè cum extrinseca: siquidè vera est talis propositio loquenda de congruentia intrinsicè, secus de extrinseca. Cæterum amare religionem propter congruentiam intrinsicè cum ultimo fine, non est religionem amare propter ultimum finem, sed propter honestatem moralem religionis ut talem distinctam realiter ab ultimo fine.

27. Hac explicatione præmissa, facilis est impugnatio huius solutionis. Nam eatenus deberet amare Deus honestatem moralem propter se ipsum, quatenus amat eam ut congruentem suo ultimo fini: in qua congruentia sita est ratio honestatis moralis. Verù eà honestas moralis non consistat in congruentia extrinseca: solum tenetur Deus ad amandam honestatè morale ut congruentè intrinsicè Deo. Cùm igitur hoc non sit amare honestatè morale propter Deum, sed propter ipsam honestatè ut distinctam à Deo: deducitur, clare posse eam amare propter se ipsam. Rursus: cùm exercere virtutè religionis sit amare honestatem religionis propter congruentiam intrinsicè, non propter extrinsecam cum Deo: siquidè est amare honestatem

honestatem religionis, propter honestatem religionis: hinc inferatur responsionem P. Quirós nullius esse efficacitatis, absolutè que assertendum esse, vel Deum non exercere virtutes morales, vel amare honestatem creatam propter se ipsam.

28. Quarto non satisfacit Illustrissimus Godoy dum tract. de Volunt. disp. 49. §. 5. n. 96. respondet respectu iustitiæ, & misericordiæ creatæ objectiva motuum, & formale esse miseriam alienam, & ius alterius servandum, quia ob sui limitationem non repugnat ab illis specificari, & moveri à bonitate creatæ: respectu autem misericordiæ, & iustitiæ diuinæ non ita ob rationes assignatas; sed misericordiam diuinam moveri à diuina bonitate, prout est ratio miserendi: & iustitiam ab eadem bonitate, prout est Deo ratio præmiandi: quod præstat diuina bonitas prout continet eminenter honestates objectivas misericordiæ, & iustitiæ. Cum hoc componit in Deo distinctionem charitatis à reliquis virtutibus ex parte objecti formalis: asserit enim bonitatem diuinam specificare electionem Dei prout Deo bonam, & convenientem absolutè ipsam verò prout est Deo ratio miserendi specificare actum misericordiæ, & consideratè prout est ratio remunerandi, actum iustitiæ specificare, & sic de alijs virtutibus. Hac eadem solutione, & terè eisdem verbis utitur Gonetus tract. de Vol. disp. 2. artic. 1. §. 3. à num. 16. quo loco, sicut alijs in pluribus doctrinam Illustrissimi Godoy in compendium redigit.

29. Non satisfacit præfata solutio. Primò: quia hoc non est concedere Deo virtutes morales, sed purè Theologicas, siue hoc, siue illo nomine significantur. Siquidem illa est virtus Theologica, quæ habet pro objecto formali ipsum Deum. Tametsi illud respiciat cum aliquo ordine ad creaturas: ut constat in virtute spei, quæ ideo est virtus Theologica, quia habet pro objecto formali ipsum Deum, quamvis illum attingat ut bonum creaturæ. At qui misericordia diuina habet pro objecto formali bonitatem diuinam, secundum quod est intrinsicè subleuatiua miseriam alienæ. Ergo misericordia Diuina non est virtus moralis, sed Theologica: quod non est respondere difficultati de virtutibus moralibus, sed illi succumbere, negando Deo virtutes morales propriè, & strictè loquendo.

30. Secundò: quia etiam potest dici in creaturis esse virtutum misericordiæ velle subleuare miseriam propter Diuinam bonitatem secundum quod est subleuatiua miseriam: quia neque creatura potest negari ut possibilis hic voluntatis affectus: nec,

mel concessio, iurè negabitur pertinere ad misericordiam, cum ex obiecto formali misericordie moueatur. Ex quo fieret duplex genus misericordie distinguendum debere in creaturam & esset misericordia, quae moueretur ex Deo, ut subleuatio miseriae, & esset misericordia, quae moueretur ex ipsa honestate creaturae misericordie: quod quidem nec hucusque dictum est, nec est aliud quam misericordiae nomine ab utro.

31 Tertiò, quia, ut supra dicebamus in simili: velle benefacere Ioanni propter Petrum, ut amicum Ioannis, & quia Petrus amat Ioannem: ita, ut voluntas benefaciens Ioanni non moueatur ex Ioanne, sed ex Petro, non est amicitia formaliter loquendo erga Ioannem, sed erga Petrum. Ergo velle subuenire alicui non propter ipsum, aut propter honestatem subueniendi, sed purè propter Deum, quia subleuatiuus est miseriae alienae, seu quia inclinat ad subueniendum indigentibus, non est, formaliter loquendo, misericordia erga indigentem, sed amor erga Deum, siue hoc, siue illò nomine appelles.

32 Quarto: quia cum esse Deum ex prædicatis intrinsicis subleuatiuum miseriae sit per se bonum ipsi Deo: velle subuenire indigenti, quia Deus intrinsecè, & ex se est subleuatiuus miseriae, est velle creaturam propter bonitatem Diuinam, ut ipsi Deo bona est: quod est formaliter exercere actum charitatis. Ergo Deus prædicto affectu non misericordiam erga creaturas, sed charitatem erga se exercet. Explicatur hoc argumentum. Dum Deus amat subleuationem miseriae propter Deum, ut intrinsecè subleuatiuus miseriae, vel hoc prædicatum diuinum esse subleuatiuum miseriae attingit Deus, ut bonitatem sui ipsius reddentem bonum ipsum, vel præcisè ex vi huius actus attingitur tale prædicatum, ut bonitas reddens bonam subleuationem miseriae. Si hoc secundum. Ergo ex vi huius actus non amat ut Deus, sed solum creatura: nempe subleuatio miseriae. Ex quo fieret non solum magis amari per prædictam actum creaturam, quam Deum, sed potius amari creaturam non amato Deo. Prob. consequentia. Non amatur obiectum per actum, quo non attingitur ut bonum. Sed per hunc actum præcisè, ut talem non attingitur Deus ut bonus. Ergo non amatur. Probo inuicem. Per hunc actum non attingitur bonitas ut bonitas Dei, sed ut bonitas creaturae. Ergo creatura; non autem Deus attingitur per hunc actum ut quid bonum per talem bonitatem. Si vero dicatur primum, scilicet attingi per hunc actum hanc rationem, esse Deum subleuatiuum miseriae esse bonitatem Dei reddentem bonum

nam ipsum Deum. Ergo per prædictum actum attingitur bonitas diuina, ut bonitas ipsius Dei. Sed actus, quo aliquid amo propter Deum ut bonum sibi, siue propter bonitatem diuinam, ut reddentem bonum ipsum Deum: prædictus, inquam, actus, ut ita tendens, non est actus misericordiae; sed charitatis. Ergo dum Deus vult subleuare miseriam non propter ipsam subleuationem, sed propter Deum, ut subleuatiuum, non exercet misericordiam erga miseros, sed charitatem erga se.

33 Quinto: quia Deus ut subleuatiuus miseriae, licet sibi ipsi infinite bonus sit, subleuationem tamen non reddit infinite bonam, & amabilem, sed solum finitè. Tunc sic. Vel Deus ratione suae infinite, & supremæ maiestatis nequit amare obiectum bonum, nisi propter infinitum motiuium in ratione talis, & propter infinitam bonitatem in ratione talis, vel absque suae supremæ maiestatis, aut dedecore, aut vel leuissima demissione potest amare bonum creaturam absque infinito motiuium in ratione talis. Si hoc secundum: non est cur non possit amare creaturam honestatem propter se ipsam: quia, si aliquid obstat deberet, solum posset esse limitatio bonitatis, & motiui. At hæc non obstat iuxta præfatam doctrinam. Ergo nulla ratio obstat. Prob. Adhuc quando amatur honestas creaturae propter Deum, amatur propter motiuium, quod in ratione motiui, & bonitatis respectu honestatis creaturae finitum est: & iuxta superiorem doctrinam potest Deus moveri à motiuium finito in ratione motiui. Ergo rationem mouentem esse finitam non obstat ut Deus amet honestatem creaturam propter se ipsam.

34 Si vero dicatur primum, nempe non posse Deum amare bonum creaturam nisi propter motiuium infinitum in ratione motiui: nec poterit Deus amare creaturas propter se ipsum. Ergo, vel Deus non potest amare creaturas propter illud motiuium, vel poterit amare propter ipsas non obstante finitate motiui. Probatur antecedens. Deus non est infinita bonitas respectu creaturae, nec est motiuium summe, & infinite alliciens ad amorem creaturae. Ergo solum mouet finitè. Ergo Deus est motiuium finitum in ratione motiui, & bonitatis creaturarum. Hic discursus me conuincit ad iudicandum rationes aduersariorum, vel nihil, vel multum probare: nempe Deum non posse moveri ad amandum, nisi summum, & infinitum bonum: nam bona finita eo ipso quod finita sint, non habent rationem infinitam in ratione mouentis ad amorem, adhuc si amantur propter bonitatem diuinam: liquidem bonitas Diuina ref-

pectu Dei infinita est; secus respectu creature, quam non constituit infinite bonam.

35 Sexto denique displicet prædicta solutio: quia in ea explicatur idem per idem sub eadem expressione. Nam, cum dicitur Deum ex eo esse formaliter misericordem, quia subleuat miseriam propter se ipsum reduplicatiue vt *subleuatium miserie*: rogo quid intelligatur sub illis terminis, *subleuatium miserie*. Nam intelligitur, vel purè materialiter subleuare miseriam præscindendo ab hoc, vel illo motiuo: vel non ita præscindendo. Si præscindendo à motiuo: falsum est quod Deus vt subleuatius miserie: hoc est vt purè materialiter liberans à miseria, contineat eminenter honestatem propriam misericordie: nam, cum possit liberare à præsentem miseria propter alia motiua distincta à motiuo proprio misericordie: v.g. ex motiuo ostendendi suam potentiam, vel ex motiuo exaltationis sui nominis: hinc fit, quòd esse subleuatium miserie præscindendo à motiuo, non sit continere eminenter honestatem creatam misericordie. Ex quo etiam deducitur, quòd Deum subleuare miseriam propter se ipsum vt purè materialiter subleuatium miserie, non sit esse formaliter misericordem.

36 Si autem, vt Deus sit formaliter misericors, requiritur quod subleuet miseriam propter se ipsum, vt *subleuatium miserie ex motiuo misericordie*, dabitur circulus in explicabilis: nã esse ex motiuo misericordie non est præcisse moueri ex se ipso vt subleuatium pure materialiter miserie. Ergo subleuatium tali speciali modo: qui modus nunquam ab aduersarijs poterit explicari: quia explicatur per reduplicationem supra ipsum modum, cuius explicatio desideratur. In nostra vero sententia facillimè explicatur. Nam velle auferre miseriam ex displicentia, miseriam, & ex amore personæ, quæ patitur miseriam, est formalissimè misereri. In qua explanatione nullus committitur circulus.

37 Probatur tertio nostra sententia ex pluribus actibus diuinis habentibus pro motiuo intrinseco aliquid creatum. Ex quo infertur non omne creatum quæ tale excludendum esse à manere mouendi actus Diuinos. Assumptum probatur. Deus mouetur ex peccato, tum ad illud odio habendam, tum ad illud puniendū. Mouetur etiã ex meritis ad ea præmianda. Ergo aliqui actus diuini habent pro motiuo aliquid creatum. Antecedens probatur, præsertim de odio circa peccatum. Id est motiuum formale odio habendi peccatum, quod est ratio formalis, propter quam Deus odio habet peccatum. Sed hæc ratio formalis est aliquid distinctū à Deo,

Ergo

Ergo aliquid distinctum à Deo est motiuum formale odij diuini. Minor probatur. Malitia formalis peccati est ratio formalis, ob quam Deus odio habet peccatum. Sed malitia formalis peccati non ponitur à Thomistis identificata cum Deo, sed ab eo distincta. Ergo aliquid distinctum à Deo est ratio formalis, ob quam Deus odio habet peccatum. Maior probatur. Omne, quod odio habetur, odio habetur, quia malum. Ergo ratio, qua formaliter constituitur malum, est ratio, ob quam odio habetur. Atqui malitia formalis est ratio formalis constitutiva mali, vt est euidens. Ergo malitia formalis est ratio, ob quam Deus odio habet peccatum. Idem argumentum sua proportione fit de voluntate punitiua, & de voluntate præmiatiua. Nam Deus præmiat bona opera, quia bona & meritoria sunt; & punit mala, quia mala, & turpia sunt. Ergo ratio meriti mouet ad voluntatem præmiatiuam, & ratio culpæ ad punitiuam voluntatem.

38 Illustrissimus Godoy tract. de volunt. disp. 40. §. 5. num. 99. & sequentibus reiecta solutione Salmanticensium, respõdet prædicto argumento meriti, & de meritis non mouere voluntatem diuinam considerata in se ipsis, sed vt contenta in diuina bonitate, vt est ratio præmiandi, ratio puniendi, & consequenter ratio displicendi in peccatis. Cùmque merita, & demerita contenta in diuina bonitate prædicto modo considerata, sint aliquid diuinum, videlicet ipsa bonitas diuina: hinc deducitur nihil creatum, sed solum diuinum, & increatum ad actus diuinos recensitos mouere.

39 Sed contra. Dum dicuntur merita mouere vt contenta eminet in diuina bonitate: vel reduplicatur ratio, quæ mouet, vt quando dicimus *creatura vt contenta in diuina omnipotentia sunt Deus*. Vel reduplicatur ratio qua constituitur creatura in esse potentis mouere, vt quando dicimus: *creatura vt possibilis possunt existere*. Vel reduplicatur cõditio qua indiget creatura vt moueat, vt quando ita affirmamus *ignis vt applicatus comburit*. Nullo ex istis modis potest explicari hæc reduplicatio siando principijs Thomistarum. Ergo prædicta solutio est insufficientis. Minor probatur per partes.

40 Si reduplicatur ratio qua mouet: nihil aliud erit dicere quod merita vt contenta in bonitate diuina mouent, quam dicere: merita creata realiter loquendo non mouere, sed moueri Deū ex sua bonitate ad præmianda merita, & ad punienda delicta. Quod sicut Deum neque præmiare homines quia bene realiter operantur,

neque

neque punire, aut damnare, quia vere, & realiter peccant: quod mihi semper durissimum reputabitur. Patet hæc illatio. Per hanc reduplicationem *merita ut contenta in bonitate diuina* reduplicatur bonitas diuina continens eminenter merita, & culpas, ut ratio *quæ mouet Deum ad præmiandum, & puniendum*. Ergo bonitas diuina continens eminenter merita, & culpas, est quæ mouet; non vero merita, & culpæ quæ continentur. Nō ergo Deus punit homines, quia vere, & realiter peccant, sed quia eorum peccata ut punibilia continentur eminenter in virtute punitiua, nec Deus mouebitur ex peccatis hominum ad puniendum, potius quam ex meritis, nec ex meritis potius quam ex peccatis ad præmiandum.

41 Ut getur hoc in odio diuino: Deus odio habet peccata, quia mala sunt: ita ut malitia formalis illorū ea contituat digna odio etiā diuino. Ergo malitia formalis, quæ realiter reperitur in peccato, est quæ mouet Deum ad displicendum in peccato; non vero bonitas diuina. Antecedens probatur. Odium ut odium est mouetur ex malo, reduplicatiuē ut malo-formaliter. Ergo mouetur ex malitia formalis, quæ malitia formalis est, & consequenter Deus odio habebit peccatum, quia realiter, & verē malum est, non quia hoc malum continetur eminenter in bonitate diuina, siue hac, siue illa ratione continentia explicetur.

42 Præterea ipse Godoy num. 101. absolute cōcedit merita nostra non solū ut in Dei bonitate contenta, sed etiā ut in se ipsis, influere moraliter in præmiū: tunc sic. Influere moraliter in præmiū est mouere voluntatem ad præmiū nō physica motione, sed intentionali: sicuti consilium influere moraliter in opus nihil aliud est, quā mouere intēctionaliter ad voluntatē operis. Atqui iuxta hūc authorem merita non solū, ut contenta in Deo; sed etiā in se ipsis, cōsiderata influunt moraliter in præmiū collatū à Deo. Ergo merita in se ipsis cōsiderata, & non solum ut contenta in diuina bonitate mouent intēctionaliter ad voluntatē diuinam collatiuam præmij.

43 Deinde, si dicatur per illam reduplicationem *merita, & demerita ut contenta in bonitate diuina*, reduplicari bonitatem diuinam, non ut rationem quæ mouet, sed ut rationem quæ, vel ut cōditionem. Ergo verē, & realiter ipsa merita, & demerita, secundum quod distinguuntur à Deo, sunt ratio quæ mouet, licet *posse mouere*, habeat formaliter à bonitate diuina: sicuti non solum duratio, verum etiā in subiectum durationis est quod durat, tamen id habeat formaliter à duratione, ut à ratione quæ durandi. Quo fiet non cui-

tati

rari ab hoc authore (si hac ratione eius intelligatūr solutio) quod aliquid creatum secundum propriam suam esse finitum, & limitatum sit motuum cognitionis diuinæ. Et hoc id habeat formaliter à bonitate diuina ut ratione quæ mouendi diuinam voluntatem.

44 Sic secunda conclusio nostra sententiæ. Opus non est quod vel per eundem actum, per quem amatur creatura propter se, vel per alium virtualiter distinctum ametur creatura propter Deū. Probatur. Si ob aliquam rationē id esset necessarium, ex eo esset, quia Deus, licet non teneretur absolute ad amandam creaturam propter Deum, teneretur tamen casu, quo à Deo esset amanda creatura. Sed absque fundamento ponitur in Deo talis obligatio. Ergo non est ponenda in Deo. Maior est ratio aduersariorum & consequentia est legitima. Minor probatur. Fundamentum, quod aliquid agatur est non posse Deum habere actum, qui non sit perfectissimus ex parte obiecti formalis, sed hæc ratio est nulla. Ergo nulla datur ratio.

45 Tota iam ad minoris probationē deuoletur difficultas. Sic igitur eam probō. Ex eo teneretur Deus ad amandam creaturam propter obiectum formale perfectissimum, ne, amando creaturam propter obiectum formale minus perfectum, careret Deus aliqua perfectione extensiuā, quam posset habere. Sed Deus ex prædicatis intrinsecis habet posse carere aliqua perfectione extensiuā, quam modo habet. Ergo ratio aduersariorum nulla est. Probo minorem. Ex prædicato libertatis diuinæ habet Deus in qualibet virtute posse carere aliquo gradu bonitatis extensiuæ: aliter enim liber non erit. Ergo ex prædicatis intrinsecis habet Deus posse carere aliqua perfectione extensiuā.

46 Probo antecedens, in quo consistit difficultas. Adhuc supposito Deum semper velle creaturam propter se, & non propter ipsam creaturam, debet admitti in Deo inæqualitas in suis actibus ex parte obiecti materialis. Sed hæc inæqualitas ex parte obiecti materialis sub eodem motiuo formali arguit inæqualitatem bonitatis extensiuæ, quatenus arguit inæqualiter extensiuē amari obiectum formale. Ergo *sempet* admittenda est in Deo aliqua inæqualitas extensiuā. Minor probatur: quia qui ex charitate erga proximum tribuit exiguam elemosinam potens tribuere magnam, minori afficitur charitate aliqua ratione erga proximum, quam alteri, qui eadem omnino libertate largiretur illi magnas diuitias. Pari- ter ergo, dum Deus propter se ipsum amat sibi creaturam minus

peti

perfectam aliqua ratione minus se amabit extensivè ex vi talis actus, quam, si se amando, amet sibi creaturam aliam longè perfectiorem. Cum igitur Deus libet sit ad amandum sibi hoc, vel illud bonum, indifferens erit ad se amandum magis, vel minus extensivè. Ergo de ratione libertatis est posse carete aliqua perfectione extensiva. Ergo ex hoc capite non tenetur Deus, casu, quo amet creaturas, ad eas amandas propter Deum. Hæc ratio infra in solutione argumentorum magis etiam explicabitur.

### SECT. III.

#### Solvuntur obiectiones.

47 **O**B. 1. illud Proverb. 16. *universa propter se met ipsum operatus est Deus* nec non illud Apocalyp. 1. *ego sum primus, & novissimus principium, & finis*. Ex quibus videtur colligi Deum omnia condidisse habendo se pro fine, & pro formali motivo. Idem videtur sentire D. Dionysius de divinis nominibus cap. 1. ubi loquens de divinæ voluntatis pulchritudine hæc habet. *Omnia bonitas ad se convertit: omniaque ipsam veluti principium, & finem desiderant; bonumque illud est, ad quod omnia convertantur veluti ad suum, quæque finem, & quod appetunt omnia*. Et postea. *Omne quod ex pulchro, & bono ad bonum, pulchrumque convertitur & omnia quæcumque sunt: & sunt ipsius gratia.*

48 Respondeo cum RR. Primo textus hos aliter à pluribus exponi quam in sensu ab adversariis intento. Nam D. Bernardus serm. 3. in festo Pentec. *propter se ipsum* exponit de Deo, non ut fine, sed ut causa efficiens. Idem habet D. Chrysost. homil. 1. in Epist. ad Ephes. ad illa verba: *in laudem gloriae & gratiæ suæ*. Præterea Chrysostomus, & Iulianus, *propter se ipsum*, nihil aliud significare interpretantur, nisi quod Deus ex se, & non aliunde coactus omnia produxerit. Quibus consonat Hugo Cardinalis apud Aldem sic intelligens prædicta verba, videlicet Deum sola sua bonitate gratuita, non necessitate, suasionè, aut merito mundum creasse.

49 Secundo cum eisdem RR. respondeo prædicta verba posse intelligi de Deo, ut fine, qui à creatura rationali asequendos: nimirum quia Deus ita mundum creaverit, ut omnia ordinaverit, ut deseruirent ad hoc ut creatura rationalis summum bonum sequeretur.

quenter. Quod præstari potest à Deo amando omnia, ipsamque asequutionem summi boni propter creaturam rationalem, tanquam propter finem cuiusquæ explicacione fit satis omnibus verbis de ultimo fine à creatura rationali consequendo. Et hæc ratione etiam verba Divi Dionysij perspicuam habent explicacionem.

50 Respondeo tertio in allegatis verbis sermonem esse de rebus prout de facto sunt; non vero de ipsis prout possunt esse ex libera Dei determinatione. Addo in super quod, licet P. P. aliqui videantur innuere ex perfectione divina inferri omnia Deum amare propter se ipsum: hoc tamen aptissime posse explicari de illatione morali, non de illatione metaphysica: quatenus videlicet Deus ex propria perfectione, propriæque perfectionis amore, ad ostensionem attributorum propter se ipsum ut finem cui inclinatur usque ad necessitatem moralem: si enim oppositum operaretur, minime deficeret ei aliqua perfectio intensiva; sed solum ad summam aliqua extensiva perfectio, ad quam ex perfectione intensiva ad necessitatem usque moralem propenderet.

51 **O**B. secundo. Finis voluntatis divinæ, & obiectum formale ipsius idem sunt. Sed Deus nequit habere pro fine suorum volitionum aliquid creatum. Ergo neque pro obiecto formali. Consequentia est legitima, & maior constat ex D. Thom. 1. contra Gent. cap. 74. ubi hæc habet. *Principale volitum (quod in phrasè D. Thom. est idem ac obiectum formale) est causa volendi. Si igitur aliquid aliud velit Deus principaliter quam se ipsum sequitur, quod aliquid sit causa volendi. Sed suum velle est suum esse. Ergo aliquid si esset causa essendi, ergo iuxta D. Thom. principale volitum, seu obiectum formale, est causa volendi: non alia quam finalis. Ergo iuxta D. Thom. obiectum formale est causa finalis volendi, seu volitionis: Tam vero minor, nempe creaturam non posse esse finem volitionis divinæ; videtur clarum quia cum volitio divina sit ipse Deus, & Deus causa finalis creata, etiam volitio divina sine creato carebit.*

52 Respondeo in phrasè D. Thomæ, & aliorum, id solum appellari obiectum formale, quod & amatur propter se terminativè: & etiam propter se motivè physice: hoc est illud obiectum, quod non solum habet attingi hæc vel illa ratione, verum etiam movere physice ad amorem, seu à quo amor habet esse. Quæ etiam ratione dicitur esse obiectum formale intellectus illud, quod movet physice ad assensum, seu à quo assensus habet esse: siue quod in sensu reali est ratio existendi assensum. Cum igitur nulla creatura sit, vel idcirco, vel physice influxivè, ratio existendi actum voluntatis divinæ,

ideo, licet creatura possit amari propter se terminatiue, negat D. Thomas esse obiectum formale, quod principale volitum appellat. Ceterum cum volitio diuina non solum habeat tendere in Deum propter se terminatiue, verum etiam sic à Deo identice; ideo Deus iuxta hunc modum loquendi Diuini Thomæ est obiectum formale; secus creatura: non autem exinde infertur Deum non posse per illum actum suæ voluntatis tendere in creaturam propter se ipsam terminatiue. Hic aduertendum est D. Thomam sub nomine *causa* non intelligere veram causam: nam si hoc esset, neque ipse esset principale volitum: quia Deus non est causa verè suæ volitionis. Intelligitur ergo sub nomine *causa* idem ac sub hoc nomine. *Ratio existendi volitionem* Cum igitur solum Deus sit per identitatem ratio physica existendi volitionem. Ideo solum Deus est in hac acceptione, & principale volitum, & causa volendi.

53 Ob. tertio. Tam essentialis est Deo ratio ultimi finis, quam ratio primi principij. Sed de ratione primi principij est nihil creatum existere, nisi ipso principiante. Ergo de ratione ultimi finis erit nihil creatum existere, nisi Deo finalizante. Ergo Deus se ipsum habet pro fine in amore cuiuslibet creaturæ.

54 Sed facile retorquetur argumentum. De ratione primi principij est, non solum quod nihil vt cumque existat Deo non principiante, verum etiam quod & nos nihil faciamus non principiante Deo. Ergo ratio ultimi finis exigit quod nihil nos faciamus quia Deum pro fine habeamus. Et ideo hoc argumentum vel nihil probat, vel probat similiter nos in omnibus nostris volitionibus, & actionibus habere Deum pro fine, sicut, & pro principio habemus.

55 Respondeo ergo rationem ultimi finis solum stare in eo quod solus ipse sit plenè satiatus omnis appetitus rationalis, dignusque, vt propter ipsum vt assequendum omnia amentur, quæ honestè amantur: nec non in eo quod dignus sit qui præferatur omnibus alijs rebus impediens huiusmodi finis assequutionem. Quod verè habeat esse de facto ratio obiectiua amandi quidquid amator, non est de ratione ultimi finis.

56 Præterea, licet Deus dignus sit, vt omnia propter ipsum amentur, non solum tanquam propter finem qui consequendum; sed etiam tanquam propter finem cui: hoc intelligendum est de sola aptitudine, & dignitate, vt sit finis cui aqualiter omnium, quæ à Deo deseruiuntur, non tamen ita, vt nulla sit creatura, quam

Deus

Deus non diligat aliquo a quo amoris propter se ipsum. Hoc autem ex hac aptitudine minime colligitur.

57 Ob. 4. licet obiectum formale cuiuslibet actus voluntatis diuinae non sit finis vltimus voluntatis vt sic: est tamen ratio finalis talis actus. Sed implicat aliquid creatum gerere rationem finis respectu actus diuini. Ergo & quod sit obiectum formale. Minor probatur. Finalizare actum est esse causam actus. Sed nihil creatum potest esse causa actus diuini. Ergo neque finalizare actum diuinum. Confirmatur. Obiectum formale specificat actum, cuius est obiectum formale. Sed nihil creatum potest specificare actum diuinum. Ergo neque esse obiectum formale illius.

58 Transmissa maiori: nego minorem. Ad cuius probationem: distinguo maiorem. Finalizare actum est causare propriè, & physice actum; nego impropiè, & solum moraliter: concedo maiorem. Deo autem non repugnat quod eius actus causetur impropiè, & moraliter ab aliquo creato. Ad confirmationem respondeo obiectum formale (vt sepe alibi dixi) specificare actum: non quidem formaliter, aut propriè causatiue, sed solum illatiue, siue extrinsecè, quatenus ex diuerso obiecto formali arguitur diuersitas specifica actus: alia autem specificatio commentitia, & chimerica est. Vel si mauis poteris respondere obiectum formale specificare actum formaliter: non sumptum specificatiue; sed reduplicatiue vt actum. Cum autem obiectum, reduplicatiue vt actum per actum, sit ipse actus: dicere quod obiectum formale, reduplicatiue vt actum per actum, specificat actum, nihil aliud est quam dicere actum specificari formaliter ex se ipso, & ex modo tendendi, quod verissimum est.

59 Ob. quinto. Obiectum formale actus, & finis vltimus illius est centrum, in quo quiescit operans, vltra quod non progreditur, & eius possessione delectatur, & fruatur. Sed creatura nequeunt esse centrum diuini amoris, in quo quiescat, & delectetur, & cuius possessione fruatur. Ergo nequeunt esse obiectum formale, seu finis vltimus amoris diuini.

60 Confirmatur. Si Deus amaret obiectum creatum propter se ipsam, aliquod gaudium caperet ex tali obiecto, vt amato per eum amore. At nullum potest capere. Ergo neque amaret obiectum creatum propter se ipsum. Minor probatur. Gaudium, quod Deus habet de se ipso, adeo infinitum est ex omni parte;

159

vt ex nulla crescere possit. Ergo Deus nullum gaudium potest capere ex amore creaturæ.

61 Respondeo esse centrum voluntatis amanti aliter, & aliter accipi posse: potest enim accipi solum negativè respectu talis actus, ut esse centrum voluntatis bonum creatum per aliquem actum, solum significet voluntatem per illum actum nullum aliud bonum querere in bono creato, nisi bonum creatum. Et in hoc sensu verum est obiectum creatum esse centrum voluntatis diuinæ per actum, diligentem creaturam propter se. Verum hæc acceptio nimis laxa est: centrum enim voluntatis non est id, quod amatur propter se vt cumque, sed id, quod amatur, vt necessarium, & sufficiens ad suam felicitatem, præferendo illud appetitiuè reliquis distinctis à tali bono. Cum ergo non ita Deus amet creaturas, licet eas amet propter se: fit inde Deum non quiescere in creatura tanquam in centro, nisi, vt prius dixi, terminus centrum improprie, & nimis latè accipiatur.

62 Ad confirmationem: in primis, si argumentum esset efficax, probaret etiam neque adhuc propter Deum posse amari creaturas: quia, si ita amarentur, aliquod gaudium de nouo caperet Deus ex positione creaturarum, tametsi illud gaudium esset propter Deum. At verò Deum capere gaudium contingenter, siue hac, ue illa ratione consideretur, videtur probare gaudium diuinum, quod Deus habet de se necessario, posse ex aliquo capite crescere: quod est non esse simpliciter infinitum.

63 Deinde respondeo amorem creaturæ propter se ipsæ esse identificatum realiter, cum amore Dei, addereque supra amorem terminatum ad Deum aliquem respectum terminatum ad creaturam; non vero addere novam delectationem, quia delectatio, quam Deus capit ex se ipso, non est capax augmenti. Vnde non omnis amor, licet gaudium sit, affert, vt distinctus ab alio, delectationem subiecto, sed solum amor, qui non supponit omnem delectationem possibilem, seu amor superueniens subiecto capaci vterioris felicitatis. Nam voluntas, & delectatio ultra gaudium addit subiecti capacitatem. Et hac ratione intelligitur non penitus idem esse gaudium, & delectationem, sed potius delectationem oriri quodammodo ex gaudio. Modo quo non omnis displicentia de malo, vt existente, eadem est cum tristitia, & dolore, vt patet in Deo displicentia propter se ipsum de hominum peccatis vt existentibus. Hoc potest aliter brevius declarari asserendo, tunc gaudium esse voluptatem, & iustitiam, eas ve afferte, quando est gaudium de bono per

linea.

tinente ad felicitatem, secus de alijs bonis. Notò insuper per doctores RR. non putare absurdum posse ex amore ad creaturas crescere delectationem Dei purè extensiuè, & accidentaliter.

64 Ob. 6. Quando Deus amat reflexè suum amorem tendentem in creaturam, amat illam volitionem. Sed idem est motuum amandi directè creaturam, & amandi reflexè amorem creaturæ. Ergo, si Deus amat creaturam propter creaturam, amabit pariter volitionem propter creaturam, vel, si amat volitionem propter volitionem, amabit etiam creaturam propter volitionem.

65 In primis in conueniens non reputo amari volitionem, & ipsam Deum propter creaturam, vt videbimus sectione sequente. Deinde absolūtè respondeo negando minorem: quando enim Deus & amat creaturam, & amat volitionem creature, amat indiuisibiliter duo obiecta, nempe, & creaturam, & volitionem: ita vt creaturam propter creaturam amet duntaxat, & volitionem propter volitionem, tametsi etiam amet eam propter creaturam.

66 Ob. 7. Nullo affectu potest Deus amare bonitatem creatam, nisi prout honestam, & ex honestate ipsius explicite comprehensa per motus. At omnis honestas stat, vel formaliter, vel identice in conuenientia rei cum vltimo fine. Ergo per omnem affectum terminatum ad bonitatem creatam debet Deus eam amare vt sibi vltimo fini conuenientem. At amare rem quia Deo conuenientem, necessario importat amare Deum, & amare respectum illum ex complacentia ipsius Dei. Ergo per omnem amorem bonitatis creatæ Deus debet eam amare quia sibi conuenientem, & ex complacentia sui, ac per consequens propter semetipsum, tanquã propter finem cui.

67 Responderi posset 1. non omnem honestatem formaliter sumptam consistere in conuenientia cum vltimo fine, sed in alijs prædicatis conformitatis cum rationali natura, vel cum dictamine rationis, de quo latè agemus tract. de Bonitate, & Malitia. Licet ergo identice, & materialiter omnis honestas in conuenientia cum vltimo fine consistat; tamen cum formaliter non ita se habeat, poterit voluntas liberè inter vnum, & alterum prædicatum affectiuè præscindere. Neque huic præcisioni obstat intellectum Diuinum eandem præcisionem conficere non posse: quia bene potest voluntas præscindere vbi non præscindit intellectus.

68 Respondeo secundo: quod licet honestas consistat in conformitate cum vltimo fine, non ita intelligendum est, vt consistat in conformitate cum illo formaliter vt fine, sed cum illo, vt

regula honestatis, sicut honestas actus obedientiae consistit in conformitate cum praecepto, non ut sine *cui* debeamus amare observationem, quasi eatenus debeamus amare observantiam, quatenus bonam, seu convenientem praecepto; sed quatenus praeceptum est regula honestatis observationis: hoc est, quia praeceptum tribuit honestatem observationi, non verò quia observatio bona fit, vel conveniens praecepto. Ex quo fit quod, licet amemus honestas creatura propter Deum, tanquam propter regulam, non tamen ideo cogimur concedere Deum amare honestatem propter ipsum finem dilectum. Regula enim, quae vis sit ratio amandi, non tamen est ratio, quae praecise, ut amata, debeat movere.

69. Respondeo tertio admitrendo honestatem desumi ex conformatione operis humani cum ultimo fine, sive ex conducentia ad ultimum finem. Hoc autem intelligendum est de utilitate, & conducentia intrinseca, ut supra diximus, secundum bonitatem intrinsecam, quam habet haec conducentia; non tamen secundum bonitatem extrinsecam. Cum autem tota haec bonitas intrinseca distincta sit adaequate a bonitate finis: hinc fit posse honestatem amari ut conformem ex se, & intrinsece cum ultimo fine, quia ametur propter Deum, ut finem: quia non amatur propter bonitatem extrinsecam, quam participat à fine. Nec obiade nego amari per eum actum Deum propter se: quia Deus quotiescumque proponitur voluntati Divinae rapit necessario in sui amorem. Nego tamen debere amari creaturam propter Deum: quia in huiusmodi amore nullatenus rapit voluntatem: siquidem ad amorem huiusmodi non habet (ut supra dicebamus) rationem motui infiniti in se talis.

70. Respondeo ultimo negando primum antecedens: nempe non posse Deum amare creaturam, nisi prout honestam moraliter. Non enim est ratio cur Deus non possit amare bonum physicum, ut bonum physicum praesciendo ab honestate. In quo casu praedictus actus non erit positivè honestus ex obiecto: identifiabitur tamen cum affectibus omnibus divinis: ideoque erit tam bonus, ac reliqui actus, non formaliter ex obiecto, sed ex identitate reali, quam dicit eum omnia affectu necessario, & ex identitate virtuali, quam etiam dicit eum amore Dei propter se ipsum: siquidem idè virtualiter affectus, & amat Deum propter se, & creaturam propter se ipsam.

71. Ob. 8. Deus essentialiter est Dominus cuiusvis creaturae, & quilibet creatura essentialiter est sub dominio Dei. Sed

De ratione entitatis, quae est sub dominio alterius, est non amari, nisi ut vilem Domino. Ergo de ratione creaturae est non posse amari, nisi ut vilem (vilitate decentiae) Deo. Sed hoc est amari propter Deum, ut propter finem *cui*. Ergo Deus nequit amare creaturam, nisi propter se ipsum ut finem *cui*. Si hoc argumentum esset effectivum, probaret etiam non posse unam creaturam rationaliter amare aliam creaturam, nisi propter Deum. Respondeo ergo dominium Divinum efficere, ne possit creatura amari contra voluntatem Divinam, neque ad usus prohibitos. Caterum debere referri in voluntatem Dei non pertinet ad dominium divinum, sed solum postulat dominium non amari, nisi aut volente, aut saltem permittente Domino.

72. Restat alia obiectio difficilior, nempe videri ex nostris deduci doctrina Deum non semper summè laudabiliter moraliter operari: siquidem posset ob melius motuum creaturam diligere. Caterum cum de laudabilitate morali actuum divinatorum integram questionem sequentem instituerè decreverim: ideo modo huic difficultati supersedeo, & dubium aliud ultima huius questionis sequenti sectione discutiam.

## SECT: IV.

*Utrum Deus possit se amare propter creaturam?*

73. **D**upliciter potest intelligi (ut supra distinximus) amari: unum propter aliud: nimirum: & propter aliud, tanquam propter finem *cui*: & propter aliud tanquam propter finem *qui*. Tunc amatur aliquid propter aliud, tanquam propter finem *cui*, quando amatur aliquid bonum, ut bonum alicuius ex complacencia illius, *cui* bonum amatur. Tunc amatur aliquid propter aliud, tanquam propter finem *qui*, quando amatur unum propter aliud, ut consequendum, medio illo primo. Ita amatur medicina propter salutem ut consequendam.

74. Sit nostra conclusio. Deus potest se amare propter creaturam tanquam propter finem *cui*, & tanquam propter finem *qui*. Probat hanc conclusio. In his amoribus nulla est inordinatio. Ergo possunt haberi à Deo. Anteced. prob. Deus non solum habet bonitatem absolutam, qua sibi ipsi bonus est, sed etiam bonitatem respectivam, qua bonus est creaturae: cum ut *cui* com-



manicetur per visionem beatificam, vel alio modo: tum ut quæ existat in rerum natura per Deum tanquam per causam efficientem. Sed ferri in Deum affectivè secundum has bonitates respectivas, & respectivè ad subiecta, quibus bonus est, non est invertere ordinem amabilitatis, sed illum exacte servare. Ergo amare Deum propter creaturas hac duplici ratione non continet ullam in ordinationem.

75 Unica, sed gravis restat expedienda difficultas: nimirum amare Deum propter creaturas esse magis amare creaturam, quam Deum: quæ summa est perversitas. Hoc autem videtur efficaciter probari: quia magis amatur id, propter quod aliud amatur, quam id, quod solum amatur gratia, & ratione alterius. Ergo dum amatur Deus propter creaturas, sive gratia, & ratione creaturæ alicuius, magis amatur ea creatura, quam Deus.

76 Ad hæc. Si Deus amaretur propter creaturam tanquam propter finem qui. Deus amaretur ut medium ad creaturam, & creatura ut finis consequendus per Deum tanquam per medium. At hoc est summa voluntatis in ordinatione: est enim frui utendis, & uti fruendis. Ergo Deus non potest se amare propter creaturas tanquam propter finem qui. Minor videtur manifeste constare ex D. August. tom. 4. lib. 83. questionum quaest. 30. Vbi hæc habet. *Omnis itaque humana perversio est quod etiam vitium vocatur, fruendis uti velle, atque utentibus frui.* Et tuclus omnis ordinatione, quæ virtus etiam nominatur fruendis frui, & utendis uti debet. Et paucis interjesis. *Neque eo utitur (scilicet Deo) sed fruitur: neque enim ad aliquid aliud Deus referendus est: quoniam omnino, quod ad aliud referendum est, inferius est, quàm id, ad quod referendum est, nec est aliquid Deo superius.* Denique tom. 3. lib. 1. de doctrina Christiana cap. 31. hæc habet. *Qua propter ambigendum esse adhuc videtur cum dicimus ea re nos perfrui, quam diligimus propter se ipsam, & ea re nobis fruendum esse tantum, qua efficiuntur beati, ceteris utendum. Diligit enim nos Deus, & multum nobis dilectionem eius erga nos Divina Scriptura commendat. Quomodo diligit: Ut nobis utatur, an ut fruatur. Non ut fruatur eget bono nostro, quod nemo sanus dixerit, omne enim bonum nostrum, vel ipse vel ab ipso est. Cui autem obscurum est non egere lucem harum rerum splendore, quas ipsa illustraverit. Dicit enim apertissime Prophetia. Dixi Domino Dominus meus es tu, quoniam honorum meorum non eges. Non ergo fruatur nobis, sed utitur. Nam si neque fruatur neque utitur non invenio, quæ admodum diligat.* Hactenus Aug. ex quibus omnibus

alibus videtur aperte colligi, tum Deum non amare se propter creaturas, uteretur enim se, & creaturis frueretur: tum etiam nullum alium amorem. Deo cedere erga creaturas, quàm amorem, quo eis utatur. Hoc autem est eas ad se referre. Quare videtur Augustinus negare Deo amorem creaturæ propter se ipsam, ne illa fruatur, cum solum uti debeat.

77

Respondeo 1. non eo ipso, quod ametur Deus propter creaturam, amari creaturam plusquam Deum. Potest enim (imò de facto ita accidit) per ipsum actum, quo amatur Deus creaturæ, & propter creaturam, amari Deum ut summum bonum: amari enim propter aliud non dicit positivè obiectum formale amari magis, quàm obiectum materiale, sed præsciendū: potest enim per eundem actum amari A, propter B. & tamen ita amari A, ut præferatur obiecto B. adeo, ut si opus foret, abijceretur obiectum B. ad conservandum obiectum A. Hac ratione qui vult vestes præciosissimas ad unius diei pompam, & splendorem, potest eodem actu eo animo esse, ut si opus foret ad conservandas vestes non uti illis eo die, non eis uteretur. Per hunc ergo actum magis amantur vestes, quam plausus illius diei: & nihilominus amantur propter illum usum, illum veplausum. Non ergo univèrsaliter verum est amari semper magis obiectum formale, quàm materiale.

78

Respondeo secundo: dupliciter posse considerari amari magis unum obiectum, quàm aliud. Primo præferendo formaliter positivè unum alteri. Secundo nulla facta formali præfatione. Primo modo amaretur magis creatura, quàm Deus si, facta comparatione inter Deum, & creaturam, esset homo paratus ad porius displicendum Deo, quàm carendum creatura. Hæc etiam ratione amaretur vñus vestium vñico duntaxat die, magis, quàm ipsæ vestes, si quis ob illum usum diurnum earum vestium paratus esset ad eas amittendas. Dum autem vulgò dicitur amari magis unum, quàm alterum, communiter intelligitur hac prima ratione: hoc est per prælationem comparativam.

79

Secundo modo dicitur amari magis unum, quàm aliud, tunc videlicet, quando nulla facta inter unum, & alterum comparatione, reverà magis afficitur voluntas erga unum, quàm erga alterum obiectum. Verùm amari magis unum, quàm alterum hac ratione, rursus potest dupliciter accipi: nam & potest sumi absolute loquendo, & potest accipi respectivè solum ad aliquem actum. Absolute loquendo amari magis unum, quàm alterum, est quod, consideratis omnibus voluntatis actionibus de facto existentibus.

ribus, & tendentibus in unum, & aliud obiectum, de tur aliquis affectus erga obiectum A, v.g. maior omnibus affectibus tendentibus in obiectum B. Amare autem unum obiectum magis, quam alterum respectu ad aliquem actum determinatum, est, quod per illum actum determinatum; praescindendo à reliquis magis ametur.

So Sed est animadvertendum, recte inter se cohaerere magis amari A, quam B. pure materialiter per aliquem actum determinatum, & tamen absolute magis amari B. quam A. Nam, licet per aliquem actum in singulari minus intense ametur B. quàm A, hoc non tollit, quominus ita aliquis afficiatur erga B. ut praeferat entitatem B, entitati A, paratusque sit (si forte occurrat occasio) ad contemnendum, & pro nihilo ducendum A, ne amittatur B. Hac ratione, licet per actum in singulari, quo aliquis appetit intense divitias, & simul complacet in Deo, ut auctore omnium bonorum, magis materialiter per illum actum diligat pecunias, quàm Deum. Nihilominus in sensu composito talis actus potest habere alium, quo paratus sit omnes divitias amittere, in summamque redigi egestatem, potius, quàm aliquid ex Dei praeceptis vquam violare.

81 Confirmatur quia recte componitur per aliquem actum amari creaturam, quin vilo modo per illum actum ametur Deus: & nihilominus per alium actum amari Deum super omnia. Ergo etiam componetur amari Deum super omnia cum actu, quo ametur creatura intense, & simul sit complacentia simplex in Dei existentia. Consequentia mihi videtur bona. Antecedens autem experientia patet. Nam qui diligunt Deum super omnia, aliquos actus habere possunt, quibus ament creaturam nulla Dei mentione facta.

82 Ulterius etiam observandum est dupliciter posse aliquid amari ut medium: primo praecise propter finem, sumpto praecise positive. Secundo sumpto praecise negative. Amari solum ut medium sumpto solum, vel praecise negative, est amari propter finem ita, ut per hunc actum non ametur propter aliam rationem. Amari solum, ut medium ad finem, sumpto solum positive, est ita amari ut medium, ut positive avertatur voluntas ab eo medio sub alia ratione. Hoc modo amatur potius amari propter salutem, seu ut medium ad salutem. Nam ita amatur, ut voluntas avertatur a salutem sub alio motivo: adeo, ut ex modo, quo afficitur erga illam, & quivalente saltem habeat voluntatem non sumendi illam, nisi ob salutem.

salutem. & quantum in se est, recusaret efficaciter illam, nisi esset salutis desiderium.

83 Ex his ductibus affectibus primus potest absque aliqua in ordinatione amare bonum superius secundum aliquam rationem, secundum quam amabile est, quin vilo modo praedicto superiori bono aliqua irrogetur iniuria. At secundus affectus in ordinationem, & perversitatem continet: quia avertatur à bono superiori sub ratione, sub qua est bonum superius.

84 Vitimo adverteo, tunc dici aliquem frui aliquo bono, quando in illo tanquam in propria felicitate delectatur, & quiescit, & ut indigendo illo ut felix evadat. Constat hoc ex verbis ipsius Augustini iam relatis: *Quomodo ergo diligit? ut nobis utatur, an ut fruatur? Sed si fruatur, eget bono nostro: quod ne mosanus dixerit. Ecce iuxta Augustinum, frui dicit amare bonum, ut quo indiget qui amat. Tunc autem dicitur aliquis uti aliquo bono, vel quando illud praecise positive ut medium ordinat ad finem, vel quando illud ponit nulla ratione, nullo ve actu collocando in eo propriam felicitatem, & beatitudinem: quia usus accipitur prout à fruitione distinguitur. Cū igitur non solum non detur, frui illo illius, quod praecise ad aliud dirigitur, verum etiā nequillius, quod propter se amatur, modo in eo felicitas, aut beatitudo non collocetur: hinc deducitur etiā hac secunda ratione dari vsu, prout à fruitione distinguitur. His praenotatis ad solutionis claritatem.*

85 Ad argumentum propositum, num. 74. respondeo in forma distinguendo primum antecedens, Amare Deum propter creaturam est magis amare creaturam, quàm Deum: praefertendo formaliter creaturam Deo: nego: pure materialiter: sub distinguo: est absolute, & simpliciter amare magis creaturam, quàm Deum adhuc materialiter, nego: est amare magis creaturam, quàm Deum per actum hunc determinatum: permitto. Hac autem ratione, & cum his limitationibus, non est summa perversitas: imò neque vlla in ordinatione amare magis creaturam, quàm Deum.

86 Ad probationem antecedentis: distinguo similiter antecedens: magis amatur id, propter quod aliud amatur, quàm id, quod amatur propter aliud: magis per praerelationem formalem: nego: magis pure materialiter, sub distinguo: magis absolute, nego: magis per illum actum determinatum, permitto antecedens, & nego consequentiam. Consulto permittit, & non absolute concessi per illum actum determinatum magis amari creaturam, quàm Deum: nam reuera per illum actum eun-

dem magis amatur Deus, quia, licet non ametur creatura propter Deum; nihilominus amatur Deus propter se ipsum super omnia per illum eundem actum, ut supra dicebamus.

87 Ad secundam partem argumenti propositam num: 75. Distinguo maiorem. Si Deus amaretur propter creaturam, tanquam propter finem *qui*: Deus amaretur *præcisè* ut medium: *præcisè* positivè: nego: aliter quam *præcisè*: positivè: permitto maiorem in quo sensu neganda est minor: & iuxta eandem distinctionem neganda est consequentia. Ad probationem insinuatam: respondeo negando assumptum: nam amare Deum propter creaturam, non ut beatitudinem, aut felicitatem propriam, neque est frui creatura, neque est propriè uti Deo: quia, ut supra notavimus, *ut* dicit unum è duobus, nempe ordinare aliquid *præcisè* positivè ut medium, vel amare illud, nulla ratione, nullo vè actu collocando in eo propriam felicitatem. Deus autem neque se amat *præcisè* positivè, ut medium ad creaturas: ad hoc enim erat necessè positivè saltem æquivalèter auerti à se sub alia quacumque ratione: neque se amat excludèdo à se omnem actum, per quem se amat propter se, ut propriam felicitatem: imò, ut sæpè dictum est, per eundem actum, per quem Deus amat se propter creaturam, se etià amat propter se ipsum ut propriam felicitatem, & beatitudinè. Ergo non utitur se.

88 Ad auctoritatem D. Augustini respondeo. Deum amando se propter creaturam uti creatura, & frui se ipso, quin utatur se ipso, aut fruatur creatura. Utitur quidem creatura, quia Deus amat illam, & non ut propriam felicitatem: & amare hoc modo sufficit ad usum, & excludit fruitionem. Deinde non utitur se ipso, quia neque se amat *præcisè* positivè ut medium: neque se amat per hunc actum excludendo à se omnem actum, per quem collocet in se suam felicitatem. Ete-

nim hic ipse actus identificat secum realiter: imò, & iuxta

me, virtualiter actum, quo Deus fruatur se ipso:

quod sufficit ut hic actus dicatur, saltem

in sensu reali, fruitio ipsius

Dei.

## QVÆST. VIII.

### De laudabilitate morali divinarum electionum.

**S**ub nomine laudabilitatis moralis intelligimus conformitatem actionis cum regula rationis imputabilem agenti: hoc est, ita agens rationale liberè operari iuxta regulas rationis, ut ipsi bonitas, & honestas actionis moraliter imputetur, & ob eam merito laudari possit: adeo, ut, si aliàs capax præmij foret, per huiusmodi electionem dignus præmij redderetur. De hac ergo laudabilitate dubitatur an, & qua ratione in Deo reperiat?

### SECT. I.

#### Quæ libertas ad laudabilitatem moralem requiratur?

**C**ertum est ad laudabilitatem moralem, quæ communiter laudabilitas moralis appellatur, physicam libertatem requiri: nemo enim iure de virtute laudatur, dum operatur omnino necessario: id enim dumtaxat agenti rationali laudari, aut vituperari datur, quod liberè eligit: quod verò sine libertate amplectitur, nec imputatur moraliter ipsi, nec ipsam aut de culpa arguit, aut de virtute commendat. Id circo Deus non est, moraliter laudè dignus ex eo quod infinito, & summo amore se diligat: quia omni procul libertate se amat. Dubium ergo est quæ libertas ad laudabilitatem requiratur, & sufficiat?

2. Quoniam autem eadem libertas, quæ requiritur ad laudabilitatem, sufficit in creaturis ad meritum, & ad dignitatem præmij: & nobis notior est dignitas præmij, & retributionis, quam laudabilitas moralis ut sic: id circo in præsentiarum de libertate requisita ad meritum, & ad dignitatem præmij præsertim agemus: ut ex inde libertas requisita ad laudabilitatem moralem magis in notescat. Dixi *præsertim*: quia aliqua subijciam de sumptis ex ipso conceptum moralis laudabilitatis. Igitur circa libertatem requisitam ad laudabilitatem moralem, & meritum variæ sunt sententiæ.

3. Prima tenet sufficere ad meritum libertatem inter extrema ex se bona, omnino æqualia, & similia: ita ut solo numero dif-

tinguantur. Ita Vazquez, Ruiz, Granad. Moncus Gaspar Hurt. & Valentia: quos citat, & sequitur P. Ortega de Incarnatione. *Controu. 6. disp. 1. quest. 3. certam. 3.* adde etiã ConinK, Lessium, Præpositum, & Salas apud ingeniosos RR. tum *controu. 4. de Mg. tro cap. 1. tum controu. 2. de Incarnat. cap. 3.*

4 Secunda sententia docet sufficere ad laudabilitatem, & meritum libertatem inter extrema æqualia in honestate, dummodo dissimilia sint. Ita videtur sentire P. Quiros de voluntate *disp. 74. sect. 3. & RR. supra citati: qui insuper addunt meritum, & laudabilitatem reperiri in electione extremi minus boni, dummodo dissimile sit. Itaque asserunt, quod, si aliquis necessitatus esset ad actum, vel iustitiæ vel charitatis, & eligeret actum iustitiæ: ad hoc in eo casu esset laude dignus, quia eligeret honestatem iustitiæ, dum eam posset omittere.*

5 Tertiã sententiã tenet requiri ad meritum, & laudabilitatem libertatem inter extrema inæqualia in honestate morali, & eligere extremum perfectius, alio extremo liberè omisso. Ita Lugo, Ripalda, Aldrete, & alij. Hæc sententiã tripliciter posset intelligi. Primo: ita, ut inæqualitas se debeat tenere ex parte electionũ formalium, ita, ut electio posita sit melior, & honestior electione omissa non solum extrinsece; sed formaliter, & in se. Secundo potest explicari hæc inæqualitas, ut sufficiat se tenere ex parte obiecti; tamen si non se teneat ex parte electionis modo, quo Deus potest eligere inter extrema inæqualia, & tamen electiones diuinæ æqualis honestatis, & perfectionis debent esse. Hanc duntaxat inæqualitatem requirunt, Ripalda, Lugo, & Aldrete asserentes in prædicto casu electionem obiecti melioris esse meliorem extẽsiuè: quia terminatur ad melius obiectum: An verò hic excessus extensiuus sufficiat, ut ipsa electio ut distincta ab obiecto electo, sit formaliter melior alia electione omissa, non satis aperte declarant.

6 Aliiter potest explicari hæc sententiã nimirum: requiri inæqualitatem in ipsis electionibus secundum quod habent ex se, præscindendo à dignitate personæ extrinseca ipsi electioni v. g. licet quilibet actus voluntatis humanitatis Christi Domini à persona Verbi constituatur adeo placens Deo, ac quilibet alter actus, quantumvis magis intensus, & de perfectioni obiecto: nihilominus, cum hoc non habeat actus ex intrinsecis ipsis, sed ab extrinseco illi proveniat, nimirum à persona Verbi: ideo nõ habet sufficiens inæqualitatem ad laudabilitatem: quia laudabilitas, iuxta hæc

sententiam, solum requirit inæqualitatem electionum; secundum quod habent formaliter, & intrinsece.

## SECT. II.

*Non sufficit ad laudabilitatem libertas inter extrema omnino æqualia.*

7 **P**robatur 1. hæc conclusio respectu ad extrema non solum æqualia, verum & similia, posteaque de extremis etiam dissimilibus probabitur. Dico ergo primo. Non sufficit ad laudabilitatem libertas inter actus omnino æquales, & similes: hoc est, non sufficit ad laudabilitatem libertas inter actus solo numero distinctos, quantumvis honestos ex obiecto. Prob. hæc conclusio. Ad laudabilitatem requiritur libertas moralis. Sed libertas ad actus solo numero distinctos non est libertas moralis. Ergo neque sufficiens ad laudabilitatem, Consequentia est bona, & maior certa: cū enim fundamentum laudabilitatis in libertate consistat: si hæc moralis non sit, sed physica duntaxat: in æstimatione moralis perinde se habebit ille actus, ac si libere elicitus nõ foret. Ergo ad præmium mouere non potest, quandoquidem æstimatione moralis æstimationis vim motiuam exercere debebat. Probo iam minorem, videlicet libertatem ad actus solo numero distinctos moralem non esse. Libertas moralis debet versari inter extrema moraliter distincta, nam, si extrema moraliter distincta non sint, non duo, sed vnicum moraliter extremum duntaxat erit: & ea ratione, qua deficiat diuersitas in extremis electionis, & libertas deficere debet. At actus solo numero distincti, moraliter diuersi non sunt. Ergo libertas inter eos actus non est libertas moralis; sed physica duntaxat, & materialis. Hæc vltima minor, prob. Ea moraliter identificantur, quæ in æstimatione morali idem sunt. Sed in æstimatione morali idem sunt actus solo numero distincti: quando quidem de differentijs pure individualibus moralibus, aut ratio non curat. Ergo actus solo numero distincti moraliter diuersi non sunt.

8 Confirmatur. Vnum esse moraliter aliud in ordine ad aliquid, est illi æquivalere in ordine ad illud aliquid. Sed actus A. solo numero distinctus ab actu B. æquale illi in ordine ad æstimationem prudentum: imò prudentia, & rationis regula solum

considerat illum prout conuenit cum actu B. quandoquidem non attendit ad differentiam indiuidualem. Ergo actus A. solo numero distinctus ab actu B. est moraliter actus B. in ordine ad prudentiam estimationem. At hoc est hos actus moraliter identificari. Ergo prædicti actus moraliter identificantur, siue vnus, & idem actus moraliter sunt.

9 Sed dices: regulas rationis non considerare differentiam indiuidualem secundum se; considerare tamen differentiam indiuidualem vt coniunctam cum ratione specifica: siquidem regulae rationis dirigunt ad operandum in indiuiduo, non vero ad rationem duntaxat specificam: quia dictamina practica rationis respiciunt opera, vt physicè, & realiter, & in indiuiduo exercenda.

10 Sed contra. Cum dicimus regulam rationis non considerare indiuiduationem actus, non negamus considerare verè ex parte obiecti rationem indiuidualem; sed solum dicimus non eam considerare consideratione discretiua vnus actus ab alio solo numero distincti; hoc est dictamen rationis nihil dictare de vno indiuiduo, potius quam de alio omnino simili; nec tradere regulam, quæ non sit communis omnibus indiuiduis eiusdem rationis. Ex quo fit regulam rationis solum considerare rationem specificam; non autem rationem indiuidualem: siquidem considerare rationem indiuidualem esset aliquid præscribere de hoc indiuiduo, vt distincto realiter à reliquis eiusdem omnino rationis. Hæc conclusio explicatione sequentis magis clarescet.

11 Sit secunda conclusio. Requiritur ad laudabilitatem inæqualitas extremorum, inter quæ versatur electio: v. g. Petrus est necessitatus ad eligendum actum iustitiæ honestum, & bonum vt duo, vel actum misericordiæ pariter honestum vt duo. Hac facta suppositione, dicimus Petrum non esse dignum laude in electione vnus præ alio. Prob. Qui non est liber moraliter ad ponendum honestatem aliquam, non est laudabilis. Sed Petrus in prædicta necessitate constitutus, non est liber moraliter ad ponendam honestatē aliquam. Ergo non est dignus laude. Minor prob. Solum est liber moraliter ad ponendum id, in quo actus iustitiæ, & misericordiæ diuersificantur. Sed non diuersificantur in honestate; sed in talitate honestatis. Ergo Petrus non est liber moraliter ad ponendam aliquam honestatem; sed tantum talitatem honestatis. Consequentia est bona, & maior etiam videtur clara: quia prædicata, in quibus conueniunt prædicti actus, sunt necessaria. Tametsi enim physicè loquens

loquendo totus actus sit liber; attamen in estimatione moralis, quando datur necessitas vaga ad vnum è duobus, per inde se habent res ac si actus constaret duplici parte, quarum vna ( illa videlicet in qua similes sunt ) esset communis realiter alteri actui, & altera propria ipsius prout ab altero distincti, & ea, quæ est communis, esset omnino necessaria, altera verò libera, vt patet in numeris exemplis. Ergo id, in quo similes sunt prædicti actus, non est titulus sufficiens ad laudabilitatem, sed id duntaxat, in quo diuersificantur.

12 Minor vero prædicti syllogismi, nempe hos actus non diuersificari in honestate; sed tantum in talitate honestatis, facile prob. Quia id, in quo conueniunt, non diuersificat eos. Sed conueniunt in honestate vt duo, & solum diuersificantur in eo, quod hæc honestas in vno pertineat ad iustitiam, & in altero ad misericordiā; qui conceptus, secundum quod moraliter non includit bonitatem vt duo, solum est talitas honestatis. Ergo actus prædicti non diuersificantur in honestate, sed tantum in talitate honestatis.

13 Confirmatur à paritate differentiarum indiuidualis. Ex eo namque necessitatus ad vnum è duobus actibus eiusdem omnino speciei infimæ alicuius virtutis (iuxta authores, quibuscum modo contendimus) non est laudabilis in positione vnus præ altero: quia solum illi imputatur differentia indiuidualis, quæ supra rationem specificam nullam dicit moraliter perfectionem, sed differentia actus iustitiæ honesti vt duo, supra honestatem vt duo, quæ etiā conuenit actui misericordiæ, nullam dicit honestatem, sed solum quod honestas vt duo (quam moraliter non ponit) pertineat ad iustitiam, potius quam ad misericordiā. Ergo differentia specifica actus iustitiæ vt duo respectiue ad actum misericordiæ vt duo, non dicit moraliter honestatem, sed talitatem honestatis.

14 Dices: non considerandam esse differentiam actus iustitiæ vt duo seorsim, sed vt coniunctam cum honestate vt duo: quia Petrus non est laudabilis, quia ponit illam differentiam, sed quia ponit actum iustitiæ vt duo. Sed contra. Licet physicè, & realiter Petrus ponat in prædicto casu vera libertate physica honestatem iustitiæ vt duo. Ceterum in estimatione moralis aliquid tribuitur necessitati, & aliquid libertati, nequitque aliter hæc fieri moralis diuisio, nisi tribuendo necessitati honestatem vt duo præscindētem ab hac, vel illa honestate, & tribuendo libertati modum honestatis, vt non includentem honestatem moralem, quo honestas vt duo potius ad iustitiam, quam ad misericordiā spectet.

15 Declaratur exemplo differentiarum indiuidualis. Licet actus

Actus A. iustitiæ honestus ut duo adæquate sumptus dicat honestatem ut duo, & etiam differentia individualis, reduplicatiue ut coniuncta cum honestate iustitiæ ut duo, dicat honestatem ut duo; potenti tamen actus A. præ actu B. non tribuitur honestas iustitiæ ut duo, neque illi tribuitur differentia individualis reduplicatiue ut coniuncta cum honestate iustitiæ ut duo, quamvis differentia individualis sic considerata dicat honestatem. Sed solum tribuitur differentia individualis prout non involuens rationem specificam: quia id solum tribuitur libertati, quod super additur rationi communi, ad quam ratione necessitatis physica vaga, moraliter, siue in æstimatione morali, est determinate necessitatus. Pariter ergo in nostro casu Petro necessitato ad honestatem vage iustitiæ ut duo, vel misericordiæ etiam ut duo, non tribuitur differentia specifica misericordiæ, prout involuens honestatem ut duo, in qua conueniunt iustitia, & misericordia; sed solum tribuitur differentia misericordiæ prout non involuens vllam honestatem.

16 Confirmatur hoc. Casu, quo homo necessitatus ad eligendum actum charitatis intensum ut duo, vel ut vnum; & facta suppositione quod hæc intensio ut duo, non esset formalis, sed virtualis per excessum perfectionis: in hoc inquam casu, elicenti charitatem ut duo, solum imputaretur differentia charitatis ut duo à charitate ut vnum. Ergo non tribueretur ratio communis, neque differentia ut rationem communem involuens. Ergo idem dicendum est in nostro casu.

17 Dices 2. differentiam specificam iustitiæ, v. g. involuere formaliter rationem iustitiæ: qua propter non poterit tribui libertati hæc differentia, quin etiam ratio iustitiæ tribuatur: consequenterque dabitur sufficiens titulus laudabilitatis.

18 Sec contra 1. quia eodem modo inferretur esse laudabilem qui solum esset liber inter actus omnino similes, & æquales. solumque numero distinctos, quod aduersatur prædictis authoribus.

19 Secundo. Verius est differentiam non involuere rationem communem. Tum: quia apud plures sufficit ad distinctionem formalem vnum concipi ad modum aduenientis alteri, siue nunquam vnum per alterum defini. Tum quia: adhuc supposito requiri ad distinctionem formalem duorum conceptuum non apparere necessario ut identificata, potest dici differentiam, siue specificam, siue numericam non identificari formaliter cum ratione communi: cum enim non defuerint qui dixerint differentias distinguere

parte obiecti à ratione communi, signum est differentiam ex vi proprie sue conceptus definitiui non apparere euidenter ut identificatam cum ratione communi: consequenterque non identificari formaliter cum ea ratione, nec eam involuere formaliter, & ex proprio conceptu.

20 Tertio, & verius respondeo: quod, licet formaliter, & metaphysice differentia iustitiæ iustitiam involuat; non tamen moraliter in ordine ad imputabilitatem, supposita necessitate disiunctiua ad actum misericordiæ, & iustitiæ æqualis bonitatis: quia diuersitas moralis non sumitur penes præcisionem, seu abstractionem, potè logicam vnius ab alio, sed in eo quod in æstimatione morali perinde se habeat qui elicit cum huiusmodi necessitate vage bonitatem iustitiæ ut duo, ac si nullum gradum bonitatis liberè eliceret illi autem, qui necessitatus est, ut duos gradus bonitatis ponat, siue per actum iustitiæ, siue per actum misericordiæ, nullus gradus bonitatis tribuitur, sed perinde se habet, ac si id, quod ponit, realiter distingueretur à duobus gradibus bonitatis, & ut quid distinctum ab illis eos ad iustitiam potius quam ad misericordiam determinaret.

21 Prob. 2. nostra conclusio ex communi hominum apprehensione. Id solum laudi mihi vertitur, quod magis est, quam id, ad quod sum necessitatus. Sed necessitatus ad vnum è duobus extremis æqualibus, licet dissimilibus, numquam operatur, nec ponit magis boni, quam id, ad quod est necessitatus. Ergo nihil ponit meritorium, aut laude dignum. Consequens est bona, & minor cetera: qui enim est necessitatus ad bonitatem ut quatuor duntaxat, numquam potest magis ponere, quam bonitatem ut quatuor: & consequenter nequit magis ponere boni, quam id, ad quod est necessitatus. Iam vero maior, ad quam reuocatu difficultas, variè probatur.

22 Primo: quia etiam videtur exterminis verum neminem esse laudabilem, dum ita operatur, ut equè bonum esset nõ ita operari. Etenim si bonum adeo est omittere, quam ponere, quid præstat, qui ponit? Et etiam: si mihi adeo bonum est in presentibus circumstantiis negari, quam conferri aliquid donam, quas gratis referre debeo conferenti, cum mihi adeo bonum sit negari quam conferri: Ergo id solum laudem, vel premium, vel actionem gratiarum meretur, quod magis est, quam id, ad quod est necessitas, quia, si magis non est: qui illud ponit, equè bene operaretur, si non poneret, cum poneret oppositum equè bonum.

num: & etiam, nullum præstaret obsequium, siue Deo, siue naturæ rationali: cum in præsentibus circumstantiis equè congrueret Deo & naturæ rationali illud extremum ommittere, quam ponere.

23 Secundo à paritate: cui ægré nimis adhibetur solutio. Necessitatus ut tribuat Petro unum e duobus beneficijs æqualibus licet dissimilibus, v. g. honorem, & diuitias, quæ duo beneficia, omnibus pensatis, equè grata sint Petro; tribuens honorè præ diuitijs, non est dignus gratitudine, & laude. Ergo in nostro casu qui est necessitatus inter duo opera equè honesta diuersarum virtutum, non est laude, aut præmio dignus in electione vnus præ alio.

24 Respondent aduersarij disparem valde esse rationem; quia tota regula, & mensura vnde æstimandum est beneficium, est utilitas, quam affert beneficiario. Utilitas vero taxanda est ex eo quod beneficium sit gratum accipienti. Si ergo æquè gratum sit vtrumque beneficium: diuersitas, & dissimilitudo illius materialiter tantum se habebit. At vero mensura laudabilitatis, & meritum sumitur ex utilitate respectu Dei, sed ex conformitate ad regulas virtutis, quæ quidem diuersæ moraliter sunt.

25 Addunt vltierius, in quo maximam vim ponunt, Deum in remuneratione bonorum operum se gerere quasi agentem tutorem virtutum, & ideo teneri præmiare quidquid in earum obsequium præstatur, sicut qui curam agit duorum pupillarum, tenetur remunerari quidquid in fauorem sit cuiuslibet ex illis. Ita ergo Deus, licet ut persona particularis solum teneatur ad præmiandum actum charitatis. Ceterum, ut curam virtutum agens, & ut reipublicæ rationalis gubernator, tenetur remunerari quidquid sit in obsequium cuiuslibet virtutis.

26 Valde mihi difficilis est tota hæc doctrina; & quoad disparitatem prius assignatam displicet 1. quia, si beneficium æstimatur quia gratum beneficiario, possunt duo beneficia dissimilia, & æqualia, esse æqualiter, & dissimiliter grata causando complacens diuersæ rationis v. g. honor, & diuitiæ in certo, & determinato gradu. Ergo prædictus homo ita benefaciens posset cauere utilitates diuersæ rationis, tum ex parte doni collati, tum ex parte complacens causatæ per illud donum. Sicut igitur ad laudabilitatem non requiritur inæqualis honestas, sed sufficit æqualis, dummodo dissimilis sit: cur ad gratitudinem non sufficit pariter dissimilis utilitas, licet non inæqualis? Dicere autem beneficium eatenus reputari tale, quatenus affert utilitatem, quæ in se, & in æquivalenti quoad gradum amabilitatis poterat omitti, laudabilitatem vero solum

solum importare ponere honestatem, quæ licet non possit on itit in alia æquivalenti quoad gradum honestatis; potuit tamen omitti ipsa specificè sumpta, est petere principium.

27 Secundo: quia laudabilitatis, & meritum eatenus est regula dictamen cuiuslibet virtutis in specie, quatenus ille actus congruit naturæ rationali, ut, quæ admodum culpa desumitur per oppositionem ad naturam rationalem, ita laudabilitas per conformitatem. Non ergo consideranda sunt vltimo duæ regulæ rationis, quasi disparatæ, sed vnica consistens in natura rationali. Sicut ergo ad rationem beneficij non consideras diuersas utilitates pertinentes ad diuersum modum benefaciendi, sed solum quod, omnibus pensatis, donum A. sit æstimabilius beneficiario, quàm donum B, quia beneficiarius est idem in vtroque casu. Pari ratione ad laudabilitatem, & meritum non debet considerari diuersitas honestatis speciei ad diuersas virtutes, sed quod, omnibus pensatis, melior sit naturæ rationali honestas iustitiæ v. g. quam honestas misericordie: quia natura rationalis in esse vltimæ regulæ non multiplex, sed eadem moraliter est.

28 Præterea: quia cõmuniõ opinio constituit rationem laudabilitatis, & meritum in ratione obsequij. Vbi ergo obsequium, vel Deo, vel naturæ rationali non præstatur, ratio meritum, & laudabilitatis nequit consistere. At qui necessitatus inter duo exercitia equè placencia ei, cui præstandum est obsequium, non exhibetur obsequium in positione vnus præ altero, quantum vnus alteri dissimile. Ergo, qui ita se exercet laudabilitatis, & meritum fundameto caret. Minus subsumpta probatur exemplo nuper ad ducto. Qui tenetur necessitate alicui præstare, vel honorem, vel diuitias, quæ duo bona, omnibus pensatis, æquè æstimabilia sunt respectu accipientis, nullum ei præstat obsequium in collatione honoris præ diuitijs, vel diuitiarum præ honore. Ergo æqualitas electionum, inter quæ versatur vaga necessitas, tollit rationem obsequij.

29 Si vero dicas, adhuc in prædicto casu rationem obsequij digni gratitudinis saluari: præter quam quod communi hominum apprehensioni aduersatur impugnatur aliter. Næ ex hoc inferretur v. g. Petrum, qui ob insigni beneficiu acceptu gratitudinis lege teneretur conferre Ioanni, vel honore, vel diuitias, æquè æstimabilia Ioanni ut quatuoractia dato casu quod aliunde obligatus esset ex iusticia vagè ad vnũ ex his donis conferendis, facturum esse satis etiã secundo debito, dũ potius honore, quàm diuitias, vel diuitias potius, quàm honore largiretur: siquidẽ libere ponit diuersum, & moraliter bonum dissimile, licet æqualiter placens. At qui hoc externis est falsu.

Ergo qui necessitatus est inter duas electiones equaliter, & dissimiliter placentes alteri, per neutram determinatè præstat obsequium.

30 Exempla adducta de gubernatore rei publicæ, & de tutore pupillorum nõ satis faciunt: quia primum urget adversarios. Secundum autem alienum est à præfenti iustitio. Incipiendo igitur à secundo. In primis hæc virtutum tutela improprissimam quædam allegoria est, veritati, & gravitati Theologicæ parum consentanea. Viterius & si qui curam gerit duorum pupillorum, teneatur gratificari commodum præstitum cuilibet ex eis: hoc tamè ex eo provenit, quod Tutor per fictionem iuris est eadem persona cum pupillo: quia propter sicut pupillus, si bonorum suorum administratio ne porretur, teneretur gratitudinem exhibere erga benefactorem sibi præaltero pupillo: ita etiam tutor tenetur: hoc tamen non debet esse nomine proprio, & ex bonis tutoris, sed ex bonis, & nomine pupilli, cuius non solum curam, sed personam agit. Et ratio huius est: quia regula beneficii, vel commodi, siue obsequij præstiti pupillo est ipse pupillus, non vero utilitas, aut commodum eorum: utriusque Drus vero gerit curam, non vero vires cuiuslibet virtutis. Quia propter Deum non virtutum tutor, aut curator, sed iudex Gubernator, & Princeps est.

31 Caterum Principis exemplum adversarios manifestè urget: Princeps enim non tenetur remunerari quod præstatur vnicuique eum necessitate, ut præstetur illi, vel alteri. Patet hoc quia, si duo eînes æqualis dignitatis, Principique sine discrimine chari in hostiliam potestatem venissent, hostesque iuberent unum dimittere, altero perpetua servitute detento: qui optionem habens dimittere quæ volet, dimitteret v.g. Petrum præ Ioanne; non esset dignus gratitudine, aut remuneratione Principis. Item si Pater duos haberet filios, quos eque omnino diligeret; qui necessitatus Principis iussu, vel aliter euehendi unum ex illis ad aliquam dignitatem, unum præ alio eligeret, nõ est dignus gratificatione aliqua. Ergo Principis Gubernatoris hæc Paris exemplum manifestè urget adversarios.

32 Denique, si admitteretur tutoris exemplum vni habere, probaretur sibi non solum inter a se suis dissimiles, verum inter similes esse laudabilitatem, & meritum. Deus enim non speciei duntaxat, sed etiam individuorum tutelam agere debet: sicuti qui duorum pupillorum eiusdem omnino rationis generet curam. Si dicas differentiam individualem honestatem non continere, & ideo Deum, ut virtutum tutorem curam illius non suscipere: facile dicam individuationem, ut contrahentem rationem specificam rationis specificæ

bonitatis

bonitate honestari: & idcirco sub hoc respectu curam illius ad Deum spectare. sicuti differentia individualis virtus hominis, ut sic præcisè, rationalitatem non involvit. Quia vero, ut contra hæc cum rationali natura rationalitatem importat: ideo qui tutor est, tenetur gerere curam huius pupilli prout est hoc numero individuum rationale.

## SECT. III

*Alie probationes nostræ Conclusionis.*

33 Prob. 3. nostra sententia. Non solum debet esse libera in ordine ad meritum, sed etiam in ordine ad laudabilitatem. Ratio talis meriti, & laudabilitatis determinata v.g. ratio meriti A. verum etiam ipsa ratio meriti ut sic, prout præscindit ab hoc, & illo merito debet esse moraliter libera. Sed ratio meriti, & laudabilitatis, ut præscindit ab hoc, vel alio merito, nequit esse libera moraliter in sententia adversariorum. Ergo in eo grue constituitur ab illis. Consequens est bona. Probo minorem, postea maiorem probaturus. Ratio laudabilitatis consistit in electione extremi honesti ex obiecto, relicto alio dissimili. Sed hic conceptus est necessarius, posita necessitate vaga inter æqualia. Ergo ratio laudabilitatis est necessaria. Maior est certa, & minor perspicua: siquidem homo in prædicta necessitate constitutus nequit non eligere extremum honestum relicto alio dissimili.

34 Nec satisfacies, si dicas hoc esse necessarium necessitate vaga, quæ non est simpliciter necessitas; non vero necessitate determinata, quæ simpliciter necessitas est. Hoc inquam non satisfacet, quia in consideratione morali perinde se habet necessitas vaga, vnius, vel alterius, ac si esset necessitas determinata alicuius rei determinatæ, in qua illa extrema convenirent, & in qua consisteret hic conceptus, *unum, vel alterum*. Quia cum, posita necessitate vaga vnius, vel alterius, iam impossibile sit, *desistere utrumque*: ideo, non *desistere utrumque*: quod est formaliter existere *unum, vel alterum*, dicitur necessarium, & consequenter hic conceptus *existere unum, vel alterum* dicitur non imputari libertati, sed necessitati.

35 Prob. 4. mai. primi syllogismi, videlicet. *Nõ solum debet esse libera moraliter ratio talis meriti, & laudabilitatis determinata, verum etiam ratio meriti, & laudabilitatis, ut sic, prout ab hac & illa laudabilitate præscindit*. Primo ideo liberum moraliter, quod de facto premiatur, & laudatur. Sed qui meretur nõ solum premiatur, & laudatur propter talitatem meriti; sed etiam quia absolute meretur.



Ergo nō solū debet esse libera moraliter talitas meriti, verū etiā ratio cōmunis meriti. Minor est certa: quia præmiū non correspondet dūtaxat talitati meriti, sed ipsi merito prout absolute meritū est.

36 Secundō, quia, si sciat princeps aliquem habere meritū sufficiens ad præmiū vt duo, licet ignoret talitatem meriti, teneatur illud præmiare, & iure laudaret illum. Sed ratio potens mouere ad præmiū, debet esse libera moraliter. Ergo ratio meriti vt sic est libera moraliter. Et, vt clarior pateat vis argumenti, supponamus probabilem sententiam in Philosophia de præcisionibus obiectiuis. Juxta quam sententiā princeps cognoscendo præcisiue meritū ad præmiū vt duo, cognoscet rationē cōmunem, realiter in cognitis differentijs. Et nihilominus ea ratio cognita potest illū mouere ad præmiandā, Ergo ratio cōmunis digna est, quæ præmietur.

37 Tertiō: quia esse meritū dicit esse liberum moraliter ea ipsa ratione, qua meritū est. Ergo in ipso conceptu meriti, & laudabilitatis, vt sic, prout præscindit à differentia meriti, dicit libertatem moralē, vt sic, prout præscindit à talitate libertatis moralis. Ergo nequit intelligi ratio meriti nō esse libera, & potēs deficere.

38 Dicunt rationem meriti vt sic non præmiari, sed vt contra actam cum sua differentia: & vt contracta esse liberā moraliter.

39 Sed contra. Vel loquimur de ratione communi, & differentiali in sensu physico: vel in sensu morali. In sensu physico non sunt duæ res, sed vna dūtaxat: & ideo non loquimur sub hac consideratione; sed in consideratione morali. Sicut igitur in individuo actus iustitiæ vt duo, distinguis rationem iustitiæ vt duo à ratione differentiali: & quia homo solum liber ad eliciendum actum A. iustitiæ vt duo, & actum B. iustitiæ similiter vt duo nequit non elicere aliquē, dicitur *iustitia vt duo* esse in sensu morali absolute necessaria, licet vt contracta ad differentiā sit libera. Pari ratione in nostro casu, licet ratio specifica, vt contracta dicat libertatem: quia tamen non dicit secundum se libertatem: quamvis differentia eam libertatem dicat, non sufficit vt imputetur ratio specifica, sed solum differentia prout non inuolvens rationem specificam.

40 Declaratur vterius. Data necessitate vaga physica inter duo extrema v.g. A. & B. physice, & realiter loquēdo, totum A. vt pote quid physicum, est liberum determinate, & necessarium vagē: non vero physice loquēdo ratio communis est necessaria, & non libera, differentia vero libera, & non necessaria: non inquam hac ratione se habent physice loquēdo: quia cum physice ratio cōmunis, & differentialis, non sint duo realiter, sed vnum, & idem:

ideoq

ideo dicendum non est vnum esse necessarium, alterum vero liberum. Sed totum individuū esse liberum determinatē, & necessariū vagē: hoc est, vtrumque individuū seorsim ab alio deficere posse, non tamen defectus vtriusque coniungi valere.

41 At vero in cōsideratione, & æstimatione morali quodlibet ex illis individujs constat duplici ratione: vna, in qua moraliter identificantur; & alia in qua moraliter distinguuntur. Ex quibus ea, in qua conueniunt, est determinatē necessaria, & alia, in qua distinguuntur, est moraliter libera: ex quo iterum deducitur rationem communem vtriusque, moraliter loquendo, non posse esse meritariam: quia non est libera, solumque quærendam esse rationem meriti, & laudabilitatis in alia ratione distincta moraliter à ratione communi. Vt autem exploreretur, an ea differentialis ratio ad meritum, & laudabilitatem sit sufficiens, quærendum est, an differentia, secundum quod addit supra rationem communem dicat, honestatem, siue aliquem honestatis gradum. Nam, si differentia, secundum quod moraliter, & in æstimatione prudentum, addit supra rationem communem, nullum dicat bonitatis gradum: non sufficit ad laudabilitatem, & meritum, cum se exercere libere circa obiectam, quod honestatem non dicit, ad refundendam laudabilitatem, & meritum debeat reputari insufficientem.

42 Ex quibus deducitur necessitatum physice vagē inter iustitiam, & misericordiam, vt quatuor v.g. nihil meriti liquidam ad totam bonitatem, quæ se tenet ex parte rationis communis, in qua conueniunt, est moraliter necessitatus determinatē. Differentia vero secundum quod à bonitate vt quatuor distinguuntur, bonitatem non dicit: quam ob rem ad laudabilitatem & meritum impertinenter se habent.

43 Deducitur secundo: quod, si in prædicto casu homo operaretur bene moraliter: cum sufficeret quodlibet extremum ex illis, esset necessitatus prædictus homo ad meritum: & cum ex alio capite verum sit neminem mereri præcisse ex eo quod operatur id, quod necessarium est: fieret hominem non mereri, quia præcisse meretur: quia hoc quod est mereri, præscindendo à merito iustitiæ, vel merito misericordiz pœnitus necessarium esset huic homini. Ceterum hominem non mereri, præcisse quia meretur, manifeste implicat, quia quodlibet esse tale præcisse quia est tale, propositio adeo euidens est, ac *quodlibet est, vel non est.*

44 Prob. 4. nostra conclusio paritate desumpta à vituperabilitate. Si enim aliquis per conscientiam inuincibiliter erro-

nam putatet vtrumque extremum, ad quod est physicè vage necessitatus, esse æquè pravum, in nullius electione peccaret, vt tenet verior, & communior opinio, licet aliqui graues authores oppositum sentiant. Sed æqua libertas requiritur ad laudabilitatem, ac ad vituperabilitatem. Ergo, sicut illa libertas inter actus æqualiter prauos non sufficeret ad vituperium, neque similis & æqualis libertas ad actus æquè honestos, sufficiens esset ad laudem.

45 Respondet primo RR. negando casum: quia nō potest rusticus, quantumvis stupidus, & stolidus, iudicare æquè peccare relinquendo oves sibi commissas v. g. ob auditionem sacri in die festo, ac omittendo sacrum ob seruandas oves: quia si rusticus iudicat auditionē esse hīc, & nūc malā, eo ipso formaliter iudicat omissionē esse hīc, & nunc debitā, ac per cōsequēs licitā, & nō malam.

46 Sed contra: quia pari ratione posset argui quod, si Petrus in nostro casu, de quo est questio, iudicat actum iustitiæ esse laudabilem, propter iudicat, penetratis terminis, prædictum iustitiæ actum esse consultum à ratione, vel Deo, licet non rigore præceptum: consequenterque iudicat carentiam alterius extremi, nempe actus misericordiae, esse consultam: qui enim consultat determinatè ponere extremum, per quod excludendum est extremum B. consultat saltem æquivalenter ne ponat extremum B. quandoquidem consultat extremum A. per quod defecto excludetur extremum B. ex alia parte cognoscendo laudabilitatem actus misericordiae, cognosceret actum etiam misericordiae esse consultum à Deo, vel à ratione. Ergo cognosceret vtrumque extremum suaderi, & vtrumque dissuaderi determinatè. At aliquem iudicare esse consilium rationis determinatum de eo, quod fiat actus misericordiae, & simul esse consilium rationis de eo quod non fiat, æquè difficile est, ac esse præceptum de eo quod fiat, & simul esse præceptum de eo quod omittatur. Ergo idem dicendum est in vtroque casu.

47 Vbi advertendum est, quod licet consilium de non positione actus misericordiae non detur ex odio actus misericordiae, sed amore iustitiæ; nihilominus semper pugnat consilium de actu misericordiae cum consilio de actu iustitiæ: quia consilium de actu iustitiæ est consilium de non positione actus misericordiae: consilium autem de positione rei nequit coniungi cum consilio serio de non positione eiusdem rei: sicuti, licet prohibitio, quæ apprehenditur circa auditionem sacri, non sit ex odio auditionis sacri, sed ex amore in ieris casto sciendi oves; opponitur tamen cum præcepto audiendi sacrum. Ergo per inde res se habent in nostro casu.

8 Res

48 Respondet 2. RR. admissio casu perplexitatis rustici, adhuc rusticum per neutram electionē peccaturum. Id tamen (inquit) nō rā proveniret ratione necessitatis ad æqualia, quā ex defectu cognitionis sufficientis de malitia. Etenim in iudiciū de malitia auditionis redderetur ineptum ad eam imputandā ex cōsortio cū iudicio de malitia omissionis. Primò: quia hoc iudicium secundū destruit malitiam auditionis, quā adstruebat primum. Secundò: quia perinde se habet iudicare vt malam, vtiamque partem contradictionis, quā iudicare neutram esse malā, sed potius debitam. Tertio: quia si fingas duos superiores æqualis auctoritatis iubere mihi opposita, tunc cognitio de præcepto vnius perdet vim obligandi ex consortio cum notitia de præcepto alterius. Sic cum conscientia invincibiles præscriberent opposita, mutuo se enervarent, & impedirent, quia prædictæ conscientia sunt æqualis auctoritatis.

49 Sed contra. Eadem prorsus ratione dici debet cognoscente vtrumque extremum vt æquè laudabile, non habere sufficientē cognitionē, vt eliciendo actū iustitiæ vt duo v. g. ei imputetur bonitas iustitiæ. Assumptū prob. Qui cognoscit positionem actus misericordiae excludentis actum iustitiæ esse etiam honestum vt duo, cognoscit actum misericordiae suaderi sibi, & consuli à ratione: consequenterque dissuaderi actum iustitiæ, licet non ex odio iustitiæ, sed ex affectu erga misericordiam. Sed suasio, & consilium de aliquo extremo non habet vim movendi in consortio dissuasionis eiusdem extremi. Ergo cognitio bonitatis amittit vim movendi in nostro casu. Præterea perinde se habet vtrūque extremū mutuo se excludēs suaderi, ac vtrumque extremū dissuaderi. Tertio, quia si ab eodem superiore mihi consulerentur, cū extremum, tum eius carentia, illud consilium non posset me mouere. Sed eadē natura rationalis mihi cōsultat iustitiā, & etiā consilium eius defectum cōsulendo misericordiam. Ergo neutrum ex his cōsilijs potest me mouere.

50 Sed dicunt nostrū arg. manifeste instari in homine, qui posset elicere actus bonos vt vñ, vt duo, & vt tria: qui quidē laudabilis esset in positione actus boni vt duo. Et tamen hac positione excluderet bonitatem vt tria. In quo casu natura rationalis consuleret vtrumque actum: cumque alterum excluderet, consequenter cōsuleret, si firmus sit noster discursus, carentiam vtriusque. Ergo optime potest ratio consilere vnum extremum directè, & explicitè, & consilere simul eius carentiam implicitè, & indirectè: nimirum consulendo directè aliud extremum oppositum.

51 Verū hac instantia nō me mouet, quia ratio, dū cōsultat

electio facta sub libertate ad aliam dissimilem, licet æqualem, libera est, non solum physice, verum moraliter. Ergo & moraliter laudabilis. Minor prob. Illa electio ita ponitur, vt possit omitti moraliter. Ergo est libera moraliter. Antecedens prob. Illa electio potest omitti, quin ponatur alia, quæ sit eadem moraliter cum illa: si quidem alia dissimilis distinguitur moraliter ab ea. Ergo potest omitti non solum physice, verum & moraliter.

60. Confirmatur 1. quia ex D. Thom. laudare aliquem laude morali misericordiam nihil aliud est, quam imputare illi bonitatem misericordiam, tanquam ponenti ex suo dominio: sed necessitate ad actum iustitiæ, vel misericordiam, si ponat actum misericordiam, recte imputamus bonitatem misericordiam, vt ponenti eam pro sui libertatis dominio. Ergo iure possumus illi laudare laude morali.

61. Confirmatur 2. Qui tribuit dominio agentis bene egisse, cum posset non bene agere, aut melius egisse, cum posset agere minus bene, eum laudat laude morali, quia nimirum eius dominio imputat virtutis bonum, aut simpliciter, aut secundum excessum maioris ad minorem. Ergo qui attribuit libero dominio agentis quod miseratus sit, cum posset non misereri, eum laudat laude morali, quia ei imputat bonum specialis virtutis, & specialem modum conformitatis ad rectam rationem.

62. Resp. 1. ex doctrina supra in probationibus nostræ conclusionis tradita, distinguendo maiorem. Tunc electio boni honesti est laudabilis, quando libera est moraliter quoad substantiam bonitatis, & honestatis, & non solum quoad modum non includentem honestatem moraliter concedo: quando libera est non quoad substantiam honestatis; sed solum quoad modum non includentem honestatem, nego maiorem, & distinguo minorem. Electio honesti facta sub libertate ad aliam dissimilem, libera est moraliter quoad modum honestatis concedo: quoad substantiam, nego minorem. Ergo nego consequentiam. Ad probationem minoris, distinguo antecedens. Illa electio ita ponitur, vt possit moraliter omitti quoad modum concedo: quoad substantiam bonitatis, nego antecedens, & distinguo consequens, vt supra distinxi. Ad prob. distinguo similiter maiorem. Illa electio posset omitti, quin ponatur alia, quæ sit eadem moraliter cum illa quoad modum honestatis concedo: quoad substantiam, nego maiorem. Ad primam confirmationem, respondeo recte dixisse D. Thom. laudare aliquem esse tribuere illi honestatem misericordiam. Caterum necessitate ad actus æquales non tribuitur honestas actus, sed modus honestatis.

63. Ad secundam confirmationem respondeo concessio antecedente negando consequentiam: quia, cui tribuitur potius misericordia quàm iustitia, si necessitatus sit ad vtrumque ex illis, non tribuitur honestas, aut bonitas quoad substantiam, & ideo nõ cum hac imputatione laudamus. Imò ex ipsa terminorum apprehensione videtur oppositum dicendum. Si enim aliquis esset necessitatus ad conferendam pecuniam pauperi, qui actus pertinet ad misericordiam, vel conferendam Ecclesiæ, quæ collatio spectat ad Religionem, & quos actus nunc supponimus æqualis esse honestatis propter aliquas circumstantias, quæ per accidens intervenirent. In hoc, inquam caso, quis conferetur laudatus ex eo, quod de eo diceretur erogasse pecuniam potius pauperi, quàm Ecclesiæ? Cum neque apud se valuisset retinere, nec melior esset erogatio posita, quàm omissa. Certe existimo neminem in hoc se laudatum existimare, nec sibi placere posse, cum quilibet confectum retundere posset, & ex probare. Quid gloriaris, si neque vtrumque omittere potuisti, nec aliquid præstasti supra id, quod evitare non potuisti?

64. Obi. 3. exemplum tutoris dotorum pupillorum, qui tenetur rependere beneficium factum cuilibet ex pupillis in solidum perinde, ac si illius sigillatim curam suscepisset. Ergo etiam Deus tenetur premiare obsequium præstitum cuilibet virtuti, vt potest illius referens tutorem. De hac paritate satis diximus in superioribus: modo iterum.

65. Resp. negando paritatem: quia tutor agit non nomine proprio, sed pupilli personam agens. Pupillus vero, & quilibet alius, ad gratificandum beneficium sibi collatum non debet considerari nisi quod sibi præstatur beneficium ab aliqua potente illud non conferre, licet fiat ab illoque honestate strictè moralis, dum modo peccatum non sit: vt patet in eo, qui necessitatus esset ad conferendam aliquam dignitatem alicui ex duobus, qui paribus omnino, & eiusdem rationis meritis conspicui essent. Quo quidem casu qui beneficium accipiet, tenetur benefactori gratias referre, & si se dederit occasio, rependere vicem. Nihilominus tamen in eo casu laudabilitas moralis non est, iuxta horum RR. doctrinam, cum necessitas versetur inter electiones omnino similes. Caterum Deus se gerit vt reipublicæ rationalis supremus Dominus, & moderator, qui in præmium d. distributione honestatem moralem debet attendere, & reipublicæ rationalis maiori, omnibus pensatis, eodem modo debet prospicere.

66. Obi. 4. Potissima ratio nostræ conclusionis est nõ posse ratio

nē mariti (de cuius essentia est esse liberū moraliter) esse necessariā moraliter. At hæc ratio ita accepta falsa est. Ergo ratio nostræ cōclusionis non subsistit. Probo minorem. Ipsa ratio operandi liberē est necessaria operanti liberē, ut patet in consentiente liberē: quī quidem non potest non consentire liberē, vel liberē dissentire. Ergo ipsa ratio operandi liberē moraliter potest esse necessaria mora-  
liter.

67 Resp. disparem valde esse rationem; quia physice lo-  
quendo operari liberē physice non est necessarium determinacē,  
sed vagē; non enim est physice aliqua ratio operandi liberē, quæ  
physice determinate necessaria sit: hac enim ratione consensus li-  
ber involueret duas rationes: aliam communem necessariam physici-  
ce determinate; & aliam differentialem physice liberam determina-  
te. Non inquam hac ratione res se habent: sed dicendum est consen-  
sum esse physice, & moraliter unam, & eandem rationem: quæ qui-  
dem est determinate libera, ut pote potens non poni, & est vaga ne-  
cessaria necessitate, quæ versatur inter consensum, & dissentium;  
quia, qui consentit non aliter potest evitare consensum, nisi ponend-  
do dissentium.

68 Longe aliter res se habent in necessitate, & libertate  
moralitum enim moralitas solum fit in ordine ad estimationem  
hinc deducitur distingui moraliter rationem communem à ratio-  
ne differentiali. Quæ propter in-consensum nobis in paritate obiecto  
& est ratio communis operationis liberæ, & est ratio talis liberæ  
operationis. Ratio operationis liberæ non habet excellentiam mo-  
ralem, ac proinde nobis non imputatur solum enim imputatur id,  
in quo consensus à dissensu moraliter distinguitur. Id circo præ-  
cisse operari liberē non sufficit ad laudem: tum quia dicere de ali-  
quo operatum esse liberē, non est eum aliqua ratione laudare: tum  
quia ratio laudabilitatis ut sic non cōsistit in eo, quod aliquis ope-  
retur liberē præsciudendo ab hac, vel illa operatione.

## SECT. V.

*Utrum ad laudabilitatem moralem sufficiat inæqualitas exten-  
siva in electionibus.*

69 **D**ocet: Lugo, Ripalda, & Aldrete sufficere ad laudabilita-  
tem electionum inæqualitatem obiecti electi, v. g. Deus  
ita

Ita eligit mundum, ut poterit eius carentia eligere: inter quas  
electiones nulla est inæqualitas intensiva: quia licet electio mundi  
habeat præstantius obiectum, quam habet electio carētia mundi,  
cum utraque electio, ut pote divina, iūnite, & summe perfecta sit,  
id circo non potest una esse melior alia stricte & rigoroſe loquen-  
do, solumque verificatur unam respicere melius obiectum quam  
aliam, quia hoc sufficiat, ut excessus perfectionis refundatur in il-  
lam. In hoc casu asserunt prædicti authores electionem mundi lau-  
dabilem esse, quia, licet melior non sit, sufficit ut iure laudari pos-  
sit Deus ita eligens, quod libere elegerit melius obiectum, cum mi-  
nus bonum eligere valeret.

70 Hæc sententia mihi displicet: censeo enim nō aliter lau-  
dabilitatem moralem communiter acceptam posse saluari, nisi ad-  
struendo aliquem verum excessum perfectionis, & bonitatis mora-  
lis formaliter ex parte electionum, minimèque sufficere inæqualita-  
tem purè extensivam.

71 Prob. hæc conclusio. Primo. Vbi nō eligitur melius  
obiectum, & magis dignum quod eligatur, non datur sufficiens ti-  
tulus laudabilitatis. Sed eo ipso quod electiones sint æquæ honestæ,  
non eligitur melius, aut honestius obiectum, aut magis dignum,  
quod eligatur. Ergo eo ipso, quod electiones sint æquæ honestæ, nō  
datur sufficiens titulus laudabilitatis. Maior est certa, & consequē-  
tiabona. Minor prob. Respectu illius, qui æquæ honeste eligit A,  
quam B. non est magis eligibile A, quam B. quia esse magis eligibi-  
le, aut esse magis dignum, quod eligatur, est quod sit rationi con-  
formius illud eligere. Sed eo ipso, quod electio extremi A sit æquæ  
honestæ, ac electio extremi B. non est conformius rationi eligere  
A, quam B, ut est evidens. Ergo eo ipso, quod electiones sint æquæ  
honestæ, non eligitur obiectum honestius, aut magis dignum, quod  
eligatur. Ex quo inferitur implicatorium esse quod obiecta sint in-  
ter se inæqualia in honestate respective ad aliquod subiectum ele-  
ctivum, & quod æquæ honestè eligat unum præ alio, & è conuerso.

72 Sed dices. Licet illæ electiones non sint inæquales in-  
tensivæ, esse tamen inæquales extensivæ formaliter: quia reuera elec-  
tio una est extensivæ magis conformis rationi, quam alia: quia ha-  
bet plures titulos conformitatis, sicut duo actus divini charitatis  
excedunt extensivæ in perfectione quemlibet actum seorsim: hanc-  
que in æqualitatem extensivam (nulla intensiva in æqualitate inter-  
veniente) sufficientem esse ad laudabilitatem, præbereque titulū  
ut Deus à tota creaturarum universitate laudetur.

73 Sed contra. Vel hæc inæqualitas extensiva, absolute & verè loquendo, vnam electionem reddit æstimabiliorem alia, vel non; sed solum præbet plures titulos ad æqualem æstimationem. Si primum, non erit quilibet actus diuinus summe æstimabilis, cum alius actus maiore æstimatione dignus sit. Si secundum, licet plures, vel virtualiter, vel quoad æquivalentiam, vel nostro modo concipiendi, sint tituli ad eandem, suæ equam æstimationem. Nihilominus tamen non erit absolute magis æstimabilis vnus actus, quam alter: ideoque non erit aliquid perfectionis imputabile libertati. Ex quo vterius deducitur absolute loquendo nullam ex his electionibus esse laudabilem: quod sic ostendo.

74 Iuxta D. Thom. 1. 2. quæst. 27. art. 2. corpore laudare alicum laude morali nihil aliud est, quam imputare ipsi bonitatem suam actus tanquam positam ex libera potestate, & dominio ipsius. Hæc enim habet. *Ex hoc dicitur actus culpabilis, vel laudabilis; quia imputatur agenti. Nihil enim est aliud laudari, vel culpam, quàm imputari alicui malitiam, vel bonitatem sui actus. Tunc enim actus imputatur agenti quatenus est in potestate ipsius ita quod habeat dominium sui actus.* At imputare Deo excessum extensiuum, qui solus potest imputari agenti necessitate ad ætus æquales intensiue, & extensiue inæquales, non est imputare verum excessum bonitatis, cum excessus purè extensiuus prout ab intensiuo distinctus non sit simpliciter excessus bonitatis. Ergo tribuere Deo hunc excessum non est verè, & simpliciter laudare, sed improprie modo, quo excessus extensiuus est improprie excessus bonitatis. Ergo Deus per excessum purè extensiuum non est dignus vera laude, sed omnino improprie consequenterque non erit verè, & proprie laudabilis, sed improprie, & per analogiam. Ex quo etiam deducitur laudem non esse maiorem, vel minorem in consideratione morali, quam est bonitas, & honestas, quæ libere moraliter ponit.

75 Tertio impugnatur prædicta sententia cum RR. ad hominem contra Cardinalem de Lugo. Electio obiecti minus perfecti eatenus est æque perfecta intensiue cum electione obiecti perfectioris, quatenus electio obiecti minus perfecti identè fitur cum amore summe perfecti etiam ex parte obiecti, & ideo habet totam eam honestatem æquivalenter. Sed etiam potest identificari cum quolibet excessu extensiuo, qui sit in quolibet diuina electione. Ergo & habebit æquivalenter eum excessum extensiuum, ac per consequens erit extensiue æque honesta: cum per inde se habeat in honestate, eum haberet illum extensiuum excessum. Adversus hæc conclusionem.

76 Ob. 1. ex inde sequi omnes actus diuinæ electionis esse æquè honestos, ac per consequens nullam esse in actibus diuinis inæqualitatem sufficientem ad laudabilitatem moralem: sub indeque Deum non esse laudabilem laude morali in suis electionibus: quod quidem videtur ob absurdum. Verum, an? & qua ratione Deus sit laudabilis laude morali? infra fusiùs discutiemus.

77 Ob. 2. Certum est Christum Dominum elicuisse opera meritoria. At in Christi operibus nulla fuit inæqualitas intensiua. Ergo inæqualitas intensiua ad meritum non requiritur. Minor prob. Omnia opera Christi Domini ratione dignitatis personæ Verbi fuerunt æquales valoris, & meriti, utique infiniti. Ergo nullam habuerunt inæqualitatem in perfectione; alioquin inæquales fuissent æstimabilitatis, laudabilitatis, & meriti.

78 Resp. in operibus Christi Domini distingui oportere honestatem, & meritum. Nam honestas præcise sumitur per ordinem ad obiectum, & ratione intensiui, & modi tendendi in illud. At vero meritum, & valor constituitur etiam personæ dignitate. Itaque honestas operum Christi Domini præcise distinguitur à dignitate personæ, & solum consistit in operibus ipsis, prout tali libertate elicitis: adeo, ut ea opera eandem honestatem haberent, licet ea humanitas Verbo non foret vnica. Meritum autem, & valor etiam dicitur dignitatem personæ operantis: quia, qui præmiat, non solum debet attendere ad honestatem operis, verum etiam ad personæ dignitatem, ut ex professo traditur tract. de Merito.

79 Hinc oritur, quod licet opera Christi Domini æquè sint valorosa, & meritoria, quatenus quodlibet opus mereatur omne præmium à Deo conferibile; non tamen omnia sunt æquè honesta, aut æquè laudabilia laudabilitate purè morali. Cum enim laudare laude morali, ut supra ex D. Thoma referebamus, nihil aliud sit quam imputare agenti bonitatem, & honestatem operis, & honestas operum Christi Domini inæqualis, & sic ita striplane deducitur opera Christi Domini non esse æquè laudabilia laude morali, cum non possit verè imputari illi honestas æqualis.

## SECT. VI.

*Non stat meritum, aut laudabilitas moralis, nisi detur potestas  
carendi omni laudabilitate morali.*

80 **E**xplicatur hæc conclusio. Supposito quod sint infiniti actus charitatis intensiores, & intensiores in infinitum, & etiã minus, & minus intensi, etiam in infinitum, quin intensiois, aut remissionis detur terminus. Supposita inquam, hæc actuum charitatis possibilitate, & quod Petrus v.g. esset necessitatus ad elicendum aliquem ex his actibus hunc, vel illum: assero in prædicto casu nullum actum charitatis elicere posse, ob quem laudabilis, & dignus præmio constituatur: si enim sufficeret in prædicto casu ad laudabilitatem, & meritum, elicere aliquem actum bonum relicto alio minus bono: cum nullus sit actus, qui id non habeat, nullus erit actus, per quem laudabilis non foret: consequenterque esset necessitatus ad laudabilitatem, & meritum. Dico igitur eo ipso quod non posset Petrus carere omni laudabilitate, licet libertas sit inter actus inæquales, nullam electionem evadere posse laudabilem, & meritoriam.

81 Prob. hæc conclusio accomodando ei secundæ nostre conclusionis probationes: quod sic præstat. Prima probatio defumebatur ex eo quod in casu necessitatis ad duo extrema dissimilia, & æqualia, solum esset libertas ad ætatem, & modum honestatis, non vero ad honestatis substantiam. Hanc probationem non nihil immutatam simul huius conclusionis veritatem evincere sic ostendo. Homo necessitatus ad aliquem ex infinitis actibus inæqualibus versus excessum, & diminutionem, est necessitatus ad faciendam prælationem magis perfecti ad minus perfectum. Ergo faciendõ prælationem A, v.g. necessario omittit aliam prælationem magis perfecti ad minus perfectum. Ergo non est liber ad substantiam prælationis magis honesti ad minus honestum. Tunc sic.

82 Quando præferre honestius minus honesto non est titulus sufficiens ad laudem, & meritum, nemo meretur ex eo, quod præferat honestius minus honesto. Sed, cum quis necessitatus est vagè ad aliquam prælationem magis honesti ad minus honestum, præferre honestius minus honesto, non est titulus sufficiens ad lau-

dem. Ergo in prædicto casu nemo est laudabilis, aut meretur ex eo, quod præferat honestius minus honesto. Consequentia est bona, & maior certa. Minor prob. Cui non est in æstimatione morali liberum præferre honestius minus honesto, non est titulus sufficiens ad laudabilitatem & meritum præferre honestius minus honesto cum deficiente libertate morali nullus sit titulus ad moralem laudabilitatem. Sed præferre honestius minus honesto non est moraliter liberum subiecto necessitato vagè ad aliquam prælationem magis honesti ad minus honestum: siquidem qui hac premitur necessitate, non potest non præferre honestius minus honesto. Ergo, cum quis necessitatus est vagè ad aliquam prælationem magis honesti ad minus honestum, præferre honestius minus honesto non est titulus sufficiens ad laudem.

83 Alia probatio ad excludendam laudabilitatem ab electione, quæ versatur inter extrema omnino æqualia desumpta ex eo, quod ratio meriti nequeat esse necessaria, etiam probat non esse laudabilitatem in nostro casu. Nam gradus laudabilitatis, aut meriti ut sic, nequit esse necessarius. Sed in nostro casu præferre melius minus bono est necessarium. Ergo non sufficeret ad meritum. Minor est certa. Nam, posita necessitate tali disjunctiva, necesse est dari aliquam prælationem maioris boni ad minus bonum, & consequenter non poterit homo ita necessitatus non mereri: Ex quo fiet in nostro casu rationem meriti esse necessariam. Jam verò maior illa, videlicet, rationem meriti ut sic, non posse esse necessariam, videtur evidens: nam nemo potest mereri per id, quod suæ libertati non tribuitur. Sed ratio necessaria non tribuitur, aut imputatur libertati. Ergo ratio meriti ut sic, non potest esse necessaria.

84 Alia ratio, quæ fundatur in paritate vituperabilitatis & culpæ, eadem vi urget in nostro casu. Nam, si Petrus necessitatus ad elicendum aliquem ex infinitis actibus inæqualibus in intensione, etiam si putaret ex conscientia erronea quemlibet ex illis actibus esse peccaminosum, adhuc cum hoc iudicio non peccaret eligendo quemlibet actum, licet verum esset eligere maius malum relicto minori malo; quodlibet enim extremum putaretur ab ipso deterius alio extremo relicto, licet etiam reputaretur minus malum alio etiam extremo omisso. Ergo, sicuti homo in hac necessitate constitutus non est dicendus peccare, ne admittatur homo necessitatus ad peccandum: ita similiter non est dicendus homo in casu nostre conclusionis laudabilis esse, quia æqua libertas requi-

tur ad laudabilitatem, & meritum, quam ad vituperabilitatem, & culpam.

85 Urgetur hæc paritas disensu supra facto. In presenti casu nullum esset rationis consilium, cui obtemperando, mereretur Petrus in prædicta necessitate constitutus. Ergo absolute non mereretur Petrus. Probo antecedens. Non esset consilium de eligendo extremo omnium perfectissimo: quia non datur. Non esset consilium præcisè vagum de eligendo aliquo extremo aliud excedente: quia, cum hoc necessarium sit, non cadit sub rationis dictamine regulante actiones liberas. Præterea non esset deponendis omnibus extremis, quia chimericum. Et denique non esset consilium suadens quodlibet seorsim, & diuisim. Ergo nullum esset rationis consilium. Probo hæc ultimam partem, in qua poterat esse aliqua difficultas. Nequit ratio consulere absolute, & determinate duo extrema se excludentia: tum quia consuleret res in compossibiles; & ideo vnum consilium non haberet vim mouendi in consorcio alterius: tum denique; quia necessarium esset aliquod ex his consilijs violari: quod non congruit regulae rationis.

86 Urgetur amplius. Eatenus eligere extremum honestius est laudabile quatenus ratio, vt regulatina actuum liberorum dicit eligendum esse extremum honestius præ minus honesto. Sed in prædicto casu id non dicitur. Ergo non est electio laudabilis. Probatur minor. Ratio, vt regulatina actuum liberorum, nõ dicitur quod vel est impossibile, vel necessarium. Sed eligere extremum omnium perfectissimum est impossibile; eligere aliquod honestius præ minus honesto est necessarium. Ergo non consulit eligere extremum honestius.

87 Vltimus probi conclusio: præsertim contra communio-rem sententiam asserentem ad laudabilitatem requiri inæqualitatem inter extrema, inter quæ necessitas disiunctiua vagatur. Homo sub prædicta necessitate vaga constitutus non meretur, quatenus præcisè ponit actum charitatis, quia ad actum charitatis, vt sic, omnino est necessitatus. Deinde non meretur, quatenus præcisè præfert intensiorem actum charitatis alteri actui charitatis minus intenso: quia etiam ad hoc est necessitatus. Ergo solum posset mereri, quatenus poneret aliquam prælationem ultra id, in quo omnes prælationes conveniunt. At qui non est terminus assignabilis huius convenientiæ, cum non derur infimus gradus assignabilis. Ergo neque poterit assignari terminus laudabilitatis.

88 Præterea nullum est prædicatum in ratione prælationis, in quo omnes prælationes non conveniant. Ergo in prædicto casu nulla est ratio sufficiens ad meritum. Minor subsumpta probatur. Suppositis extremis infinitis versus intensiorem, & remissionem: modo, quo se habet extremum A, respectu alterius perfectioris, & respectu B, sibi inferioris, etiam se habet B, respectu A, sibi superioris, & respectu C, sibi inferioris, & sic in reliquis. Ergo in hoc, quod est superare inferiores, & à superioribus superari: eodẽ modo se habent omnia extrema, & in hac formali ratione conveniunt. Ergo electiones horum extremorum in ratione formali prælationis conveniunt inter se. Ergo nulla ratio præferendi vnius alteri potest esse sufficiens titulus ad laudabilitatem, vel meritum. Hæc conclusio clarior fiet argumentorum solutione.

89 Vltimo prob. eadem conclusio. Ex terminis implicat rationem ita dirigere, vt necessarium sit non implere, quod ratio dicitur, ita, vt nullus sit possibilis casus, in quo verum non sit hominem omittere, quod illi consulit vt melius dictamen rationis, consequenterque dari dictamen rationis necessario violandum. Sed, si darentur infinita extrema inæqualia prædicta, & ratio diceret præferendum esse melius minus bono: in quolibet eventu relinqueretur aliud extremum magis bonum: & consequenter dictamen rationis esset necessario violandum ex aliqua parte. Ergo implicat quod in tali casu detur dictamen de prælatione melioris extremi: imò etiam implicat quod detur dictamen respectu cuiuslibet extremi seorsim, dicens præferendum esse alijs inferioribus: quia etiam hac ratione necessarium esset, quod in quolibet eventu verificaretur omitti extremum magis consultum à ratione: & consequenter rationem, vt consulentem, necessario violari debere.

## SECT. VII.

*Argumenta, quæ contra hanc peculiarem conclusionem militant, solvantur.*

90 **O**B I. Qui ponit honestatem aliquam liberè moraliter est laudabilis laude morali. Sed homo in prædicta necessitate constitutus ponit liberè moraliter honestatẽ

vt quatuor v. g. Ergo est laudabilis moraliter. Minor probatur. Ponit honestatem vt quatuor citra necessitatem ponendi honestatem vt quatuor. Ergo ponit eam liberè moraliter. Probo consequentiam. Ponere liberè moraliter honestatem vt quatuor, est ponere honestatem vt quatuor absque necessitate ponendi honestatem vt quatuor. Ergo homo in prædicto casu ponit liberè moraliter honestatem vt quatuor.

91 Ex doctrina supra tradita duplex colligitur huius argumenti solutio. Prima est non sufficere ad laudabilitatem moralem ponere honestatem vt quatuor citra necessitatem æqualis honestatis, nisi desit etiam necessitas faciendi similem prælationem magis honesti, ad minus honestum. Nam, si talis adsit necessitas, nõ erit titulus sufficiens ad laudem præferre honestius minus honesto. Cùm autem homo in prædicta necessitate constitutus non possit non eligere aliquod extremum honestum relictò minus honesto: hinc fit hominẽ in prædicto casu non exercere libertatem moralem in prælatione magis honesti: & consequenter fit non esse laudabilem moraliter in tali prælatione.

92 Hinc ad argumentum in forma. Concessa maiore, nego minorem. Ad eius probationem concesso antecedenti, nego consequentiam. Ad probationem consequentiæ: distingo antecedens. Ponere liberè moraliter honestatem vt quatuor, est ponere honestatem vt quatuor absque necessitate ponendi honestatem vt quatuor: præcisè nego: & simul absque necessitate faciendi similem prælationem magis honesti ad minus honestum: cõcedo antecedens, & nego consequentiam: quia homo in prædicta necessitate constitutus, licet non sit necessitatus ad ponendam honestatem vt quatuor, necessitatus tamen est ad faciendam prælationem magis honesti ad minus honestum similem prælationi honestatis vt quatuor, ad honestates in gradu inferiori.

93 Sed instabis. Dum homo præfert honestatem vt quatuor honestati vt tria, eligit extremum perfectius, quàm dum præfert honestatem vt tria honestati vt duo. Ergo non facit similem prælationem. Distinguo antecedens. Et etiam dum homo præfert honestatem vt tria honestati vt duo, verificatur eligere extremum perfectius, quàm si præferret honestatem vt duo honestati vt unũ: concesso: aliter: nego antecedens. Et distingo consequens. Ergo non facit similem prælationem: materialiter, concesso: formaliter in ratione prælationis, nego consequentiam.

24 Itaque dũ homo operatur in prædicto casu præferendo actum

actum honestum minus honesto, quidquid verificatur de vna prælatione, verificatur etiam de alia respectue ad inferiora extrema: nam, sicut quatuor excedunt tria, ita tria excedunt duo: & sicut quatuor excedit in perfectione omnia extrema inferiora; ita similiter tria; quam ob rem in ratione prælationis habent similitudinem excludentem titulum ad moralem laudabilitatem.

95 Secunda solutio desumitur ex defectu dictaminis. Nam in prædicto casu non datur dictamen vniuersale de eo, quod melius præferendum sit minus bono: siquidem hoc dictamen vel esset de re impossibili: nempe de eligendo extremo omnium perfectissimo, quod non datur possibile in prædicto casu. Vel esset de re omnino necessaria, nimirum de electione alicuius extremi excedentis aliis: quod necessarium est in prædicto casu: dictamen autem de re omnino necessaria non potest regulare actiones liberas moraliter: consequenter que in prædicto casu deficit dictamen sufficiens ad moralem laudabilitatem. Iuxta hanc ergo solutionem.

96 Ad argumentum in forma: nego minorem. Ad cuius probationem distingo antecedens. Homo in ea necessitate constitutus ponit honestatem vt quatuor absque necessitate ponendi tantam honestatem: & cum dictamine sufficienti ad imputabilitatem moralem, nego: sine dictamine sufficienti, concesso antecedens, & nego consequentiam. Ad probationem, distingo etiam antecedens. Ponere liberè moraliter honestatem vt quatuor est ponere honestatem, vt quatuor, absque necessitate ponendi tantam honestatem: & cum dictamine sufficienti concesso: sine dictamine sufficienti ad imputandam moraliter honestatem vt quatuor, nego antecedens: & deinde distinguendum est consequens, prout supra distinctum est.

97 Itaque non sufficit ad libertatem moralem respectu ad honestatem vt quatuor, ponere actum honestum vt quatuor, sine necessitate illum ponendi, sed ulterius requiritur ad esse dictamen rationis, præferendum esse honestius minus honesto. Cum autem, vt ostendimus in conclusionis probatione, in casu prædictæ necessitatis ratio non dicitur præferendam esse honestius minus honesto: deo in prædicto casu non est sufficiens imputabilitas honestatis vt quatuor.

98 Ob. 2. instando superius argumentum. Bonitas vt quatuor, dum ponitur, alicui imputatur. Sed non imputatur necessitati. Ergo libertatis: Maior est certa: quia quidquid ponitur, & nõ est simpliciter necessarium, sicuti est Deus, alicui imputari debet.



Minor verò etiam prob. Necessitati, quæ non est necessitas ad quatuor, non tribuitur, quòd existat quatuor. Sed necessitas ad aliquam honestatem præcisè excedentem aliam non est necessitas ut existat honestas ut quatuor. Ergo non illi tribuitur honestas, ut quatuor.

99 Resp. ex eadem doctrina distinguendo maiorem. Bonitas ut quatuor dum ponitur, alicui imputatur moraliter: si ad dictamen rationis sufficiens: concedo. Si non adsit nego maiorem, & concessa minori: nego consequentiam. Etenim in prædicto casu dicendum est bonitatem ut quatuor non habere existentiam moralem, sicuti neque habet perfectam moralem existentiam, quando non est plena, sed semiplena duntaxat libertas. Et etiam quemadmodum, si daretur conscientia erronea de eo, quod uterque actus prohibitus esset, non existeret moraliter ea bonitas: idem dicendum est in nostro casu ratione vagæ necessitatis: quia ratione illius non dicitur ratio in prædicto casu præferendum esse honestius minus honesto.

100 Sed replicabis ad versus utriusque argumenti solutionem. Adhuc in prædicto casu necessitatis vagæ, dicitur ratio de quolibet obiecto seorsum esse præferendum omnibus illis minus honestis: item dicitur ratio honestum ut quatuor, eligibilius esse honesto ut tria, & honestum ut quinque eligibilius esse honesto ut quatuor. Sed hoc dictamen est sufficiens ad imputabilitatem honestatis, quæ de facto ponitur. Ergo, dum poneret homo prædicta necessitate constitutores honestatem, ut quatuor, haberet sufficiens rationis dictamen, ut ipsi imputaretur honestas, ut quatuor. Consequentia est bona: & maior videtur certa: quia adhuc in prædicto casu distinguit ratio de quolibet obiecto seorsum, v. g. de obiecto honesto, ut quatuor: ut potè continenti plures gradus honestatis, quam honestum ut tria, ut duo, & ut unum: debere illis iure præferri: imò cognoscere honestum, ut quatuor, excedere in honestitate alia inferiora bono honesto, est formalissimè cognoscere honestum ut quatuor esse honestius, & eligibilius honesto ut tria. Iam verò minor superioris syllogismi: nimirum prædictum dictamen ad imputabilitatem sufficere: prob. Ratione dicitur ponere honestatem liberè, & debere præferri honestatibus inferioribus, est totum, quod exigi potest ex parte dictaminis ad imputabilitatem: nam dictamen rationis hoc solum potest notificare: non enim potest dicere honestum ut quatuor, esse præferendum honesto ut quinque: neque alij bono honesto ut quatuor: quia æqua est bonitas utriusque. Ergo solum potest dicitare honestum ut quatuor

debe;

deberè præferri alijs bonis honestis in inferiori honestatis gradu.

101 Resp. negando maiorem primi syllogismi. Nam qui necessitatus esset ad aliquem ex infinitis actibus se excedentibus non posset in prædicta necessitate constitutus cognoscere hoc bonum determinatum esse præferendum alteri: quia eatenus id posset iudicare, quatenus ratio dicitur inter obiecta inæqualiter perfectæ eligi debere perfectius omnibus alijs. At qui in prædicto casu, ut supra ostendimus, id non dicitur rationem, si id dicitur, dicitur falsum, cum in prædicto casu nullus sit obiectum perfectius omnibus alijs. Ergo in prædicto casu non dicitur ratio honestum ut quatuor præferendum esse alijs bonis minus honestis. Ceterum eatenus, & non aliter dicitur posse rationem honestum, ut quatuor, esse præferendum honesto ut tria, quatenus dicitur univèrsaliter inter extrema inæqualia honestius esse præferendum, exinde constat: quia ratio, quare debeat præferri honestum, ut quatuor, honesto ut tria, est quia honestum ut quatuor est magis honestum, quam honestum ut tria. Hæc autem ratio vim non habet, nisi etiam ratio dicitur univèrsaliter honestius præferendum esse minus honesto. Ergo eatenus, & non aliter potest ratio dicitare honestum ut quatuor esse præferendum honesto ut tria, quatenus dicitur univèrsaliter inter extrema inæqualia honestius esse præferendum.

102 Ob. 3. Adhuc in prædicto casu cognoscit, qui operatur cum prædicta necessitate, honestum ut quatuor esse magis honestum, quam honestum ut tria, & minus honestum, quam honestum ut quinque: imò uterque cognoscit honestum ut tria esse minus honestum, quam honestum ut quatuor, & magis honestum, quam honestum ut duo. At qui hæc cognitio est dictamen rationis sufficiens ad laudabilitatem moralem. Ergo adhuc in prædicto casu datur dictamen sufficiens ad laudabilitatem moralem. Consequentia est bona, & maior certa: minor prob. Cognitio de bonitate actionis est regula, ratione cuius tribuitur agenti bonitas actionis. Ergo cognitio de gradu bonitatis est dictamen rationis sufficiens ad laudabilitatem moralem. Confirmatur. Dato iudicio de bonitate ut quatuor, ut excedente bonitatem ut tria: datur etiam iudicium de eo, quod eligibilius sit honestum ut quatuor, quam honestum ut tria. Sed hoc est dictamen rationis sufficiens ad tribuendum moraliter eligenti honestatem ut quatuor potius, quam honestatem ut tria. Ergo etiam sufficiens erit ad laudabilitatem

moralem,

103 Resp. Verum esse in prædicto casu cognosci gra-  
 dum honestatis obiectiuæ. Deinde verum etiam esse cognosci quòd  
 si libertas omnino verfaretur inter honestum vt quatuor, & honestum  
 vt tria, eligibilius esset honestum vt quatuor. Cæterum si falsum  
 est rationem dictare quod in casu, in quo sint infinita extrema inæ-  
 qualia sine termino, eligibilius sit vnum, quàm alterum, quia in ta-  
 li casu ratio, vt regula moralitatis, sine vt regulans actiones libe-  
 ras, neque dicitat vniuersaliter eligendam esse melius, quia hoc ne-  
 quit adimpleri: neque dicitat eligendam esse aliquid honestum ex-  
 cedens aliud bonum honestum: quia hoc est necessarium. Et ratio,  
 vt regulans actiones liberas non dicitat quod necessarium est. Qua  
 propter cognitio de gradu bonitatis maneret in prædicto casu pu-  
 ré speculatiua non valens excitare dictamen practicum de eo,  
 quod hic, & nunc esset agendum.

104 Hinc ad argumentum in forma: concessa maiore, ne-  
 go minorem. Ad huius probationem, distinguo antecedens Cog-  
 nitione de bonitate actionis practica dictans, vel potens excitare  
 cognitionem dictantem, quid hic, & nunc agendum sit, est regula,  
 ratione cuius tribuitur agenti bonitas actionis, concedo: cognitio  
 purè speculatiua non valens excitare cognitionem practicam de  
 eo, quod hic, & nunc agendum sit, nego antecedens, & nego con-  
 sequentiam.

105 Ad confirmationem respondeo negando antece-  
 dens pro casu, quo deatur infinita extrema inæqualia sine termi-  
 no, quia in prædicto casu, ratio, vt regulatiua actionis libera, ne-  
 que dicitat omnino vniuersaliter eligendum esse melius, quia hoc est  
 impossibile: neque eligendum esse aliquid melius, quia hoc est om-  
 nino necessarium. Et denique quia (vt diximus in vltima nostra sen-  
 tentia probatione) nequit ratio ita consulere, vt necessario vio-  
 landa sit. Si autem, & consuleret hic & nunc bonum vt quatuor  
 præferri debere bono vt tria, & bonum vt quinque bono vt qua-  
 tuor, & sic sine termino: fieret inde ratio, vt ita consulentem  
 necessario violari debere, cum necessarium esset, quòd  
 qualibet electione data, alia perfectior, & ma-  
 gis consultata à ratione omit-

teretur.

## SECT. VIII.

*Quaratione diuinit electionibus laudabilitas conueniat.*

106 **S**ic nostra sententia. Deus non est laudabilis, moraliter in  
 suis actibus liberis eogenere laudabilitatis, quo laudabi-  
 lis est creatura: hoc est, ea laudabilitate, quæ communi-  
 ter laudabilitas moralis appellatur. Est tamè Deus laudabilis alia  
 laudabilitate altioris ordinis postea explicanda.

107 Prima pars huius conclusionis, prob. ex hæcenus di-  
 ctis. Laudabilitas moralis, quæ tribuitur creaturis in suis electio-  
 nibus, consistit in positione vnius actus melioris, alio omisso, cum  
 libertate ponendi alium inferioris bonitatis. Sed hoc nequit veri-  
 ficari de Deo. Ergo neque Deo laudabilitas moralis competere  
 potest. Prob. minor. Qui, dum semper operatur, operatur summè  
 perfecte, non potest operari minus perfecte. Ergo neque omittit  
 aliquam operationem minus perfectam, quam ponere posset. At  
 qui Deus semper necessario operatur summè perfecte. Ergo Deus,  
 dum ponit vnum perfectum actum summè, non omittit libere alium  
 minus perfectum & consequenter non operatur laudabiliter lau-  
 dabilitate, quæ consistit in positione vnius actus melioris, alio actu  
 omisso, cum libertate ponendi alium inferioris bonitatis. Consi-  
 quentia est bona, & maior euidens: nam qui necessitates est ad ope-  
 randum summè perfecte, nequit operari non summè perfecte. Mi-  
 nor autem etiam videtur certa. Tum quia actus diuini sunt equa-  
 les, & summæ perfectionis, quin aliquis actus diuinus dari possit,  
 qui non summam, & infinitam habeat perfectionem.

108 **C**onfirmatur. Licet obiecta, quæ Deus potest elige-  
 re, sint inæqualis perfectionis in se, & respectiue ad eligibilitatem  
 creaturarum: attamen respectiue ad Deum æque honeste eligibilia  
 sunt: nam Deus non minus honeste eligeret eandem mundi, ac mo-  
 do eligit existentiam mundi: alioquin, si Deus eligeret carentiam mû-  
 di, haberet electionem non summè honestam, sed finitè, & cum limi-  
 tatione honestam, & bonam, ergo inæqualitas obiectorum respecti-  
 ue ad Deum nulla profuse est, sed potius respectiue ad Deum, æqua-  
 lis sunt bonitatis, honestatis, & obiectiuæ eligibilitatis. Sed, vt su-  
 pra probatum est, ad laudabilitatem moralem nõ sufficit libertas  
 inter extrema æqualiter honesta, & eligibilia. Ergo in Deo non da-  
 tur sufficiens libertas ad laudabilitatem moralem.

109 Nec sufficit quod obiecta sint in se ipsis inæqualiter bona, vt ex inde refundatur in actus diuinos aliqua inæqualitas extensiuæ sufficiens ad meritum: quia, vt supra etiam dicebamus, cum obiecta respectiue ad Deum non sint inæqualiter eligibilia, sed æqualiter omnia: ea inæqualitas respectiue ad Deum nulla est, sed in æstimatione morali perinde se habet respectiue ad Deum, ac si nulla esset.

110 Viterius: quia hæc, quam vocas in actibus diuinis inæqualitatem extensiuam: nimirum habere obiectum perfectius et raritæ: vel sufficit, vt vnus actus diuinus sit vere, & realiter, & simpliciter loquedo æstimabilior alio: vel non; sed solum improprie. Si primum: tamen vnus actus diuinus erit simpliciter loquedo melior alio, quod nemo concedit. Si secundum: erit Deus laudabilis laude morali, solum improprie: cum solum eius libertati possit tribui excessus bonitatis, qui solum improprie excessus est. Sed esse Deum laudabilem laude solum improprie, est proprie loquendo non esse laudabilem. Ergo Deus in prædicto casu proprie loquendo non esset laudabilis. Verum aduersus hanc conclusionem.

111 Ob. 1. In Deo dantur virtutes morales: proindeque electiones diuinæ sunt actus harum virtutum: sed ad actus liberos virtutum moralium consequitur in separabiliter dignitas laudis moralis: suam nihil aliud est laus moralis, nisi laus, quæ defertur alicui propter electionem moraliter virtuosam. Ergo Deus in suis electionibus est laudabilis moraliter.

112 Confirmatur ex scriptura sæpissime Deum laudari propter suas liberas electiones. Sic laudatur Deus Ioan. 3. propter electionem misericordiam, & pietate plenam: *quasi sic Deus dilexit mundum, ut filium suum unigenitum daret.* Sic enim frequentissime laudatur Deus propter suam charitatem, iustitiam, liberalitatem, aliasque virtutes, quas Deus erga creaturas exercet: ac denique psalm. 144. valde sæpissime laudantur omnes diuinæ electiones, dum dicitur: *iustus Dominus in omnibus vijs suis, & sanctus in omnibus operibus suis:* quod quidem est laudare electiones diuinas tanquam iustas, & sanctas, atque adeo ob bonitatem moralem, quæ in eis reperitur. Ergo Deus in operibus suis laudabilis est moraliter.

113 Resp. 1. non adeo certum esse dari in Deo virtutes morales, vt ab aliquibus non expresse negentur: & ab alijs negentur etiam in re, licet specie tenus concedatur. Negat expresse Deo virtutes morales S. Augustinus tom. 1. tract. 3. disp. 3. quæst. 2. cui ad-

hærent plures Scotista. Negat in re Deo virtutes morales, tamen si in verbis concedat, P. Ruiz de Montoya, quæ sequuntur plurimi RR. dum asserit virtutes morales, quæ dantur in Deo non esse virtutes morales distinctas à charitate distinctione quasi speciei physice, qualis intercedit inter scientiam, & voluntatem: ac proinde opus non esse quod virtutes morales in Deo habeant aliud obiectum formale ab eo, quod habet charitas. Sed asserit Deo convenire virtutes morales solum distinctas quasi specie morali, quæ consistit in consonantia cum diuerso dictamine rationis. Iuxta quam doctrinam pure omnino materialiter attingitur obiectum amicitie: reliquarumque virtutum: ita vt nullo modo sit ratio amandi amicum, ipse amicus, vel eius bonitas, sed bonitas diuina: quod quidem nihil aliud est, quam sub honestis vocibus amicitiam, pariterque reliquas virtutes morales Deo negare, sed quidquid sit de hoc.

114 Resp. secundo: absolute concedendo esse in Deo virtutes morales. Cæterum ad virtutes morales non consequitur laudabilitas moralis in sensu ab aduersarijs intento: quia virtutes morales non exigunt libertatem moralem in suis exercitijs: non enim dicuntur virtutes morales eo, quod exerceri debeant libertate strictè morali: sed quia respiciunt obiecta honesta honestate distincta ab honestate charitatis, aut, si velis, honestate pertinente ad mores. Hoc autem non petit libertatem strictè moralem in suis exercitijs: sicuti neque virtus charitatis, quæ Deus summe se necessario diligit, deficit à ratione virtutis charitatis ex eo quod necessatio in suum obiectum feratur. Quam ob rem, licet Deus omnino necessario homines diligeret propter se ipsos, virtutem amicitie exerceret: quia virtutes non specificantur ex libertate intendentiæ, sed ex obiecto formali, in quod suis actibus, siue liberis, siue necessarijs, tendant.

115 Ad confirmationem ex scriptura desumptam. Resp. Deum laudari in scripturis non laude strictè morali: sed laude commendante perfectionem actus, quatenus precise tendit in obiectum honestum. Sicuti laudatur etiam ratione charitatis, quæ se omnino necessario diligit super omnia: ita laudatur Deus laude gratificatoria, quatenus commendatur, non quidem maior perfectione in operando, sed maior utilitas nostra in huiusmodi operatione. Denique Deum prædicari in scriptura rectum, & sanctum in omnibus vijs suis, non est strictè moraliter laudari: nam etiam prædicatur sanctus, & rectus in sui amore: & nihilominus in se

amar do non est strictè moraliter laudabilis. Est igitur sanctus, & rectus in omnibus virtutibus quia omnes actus divini beneficiissimi sunt, & iuxta rationis regulam sicuti honestum, & iustum, & iuxta rationis regulas est summum, & infinitum bonum summè & infinite diligere. Et nihilominus nec Deus se amat liberè, nec ab sui amorem laudabilis est laudabilitate strictè morali.

116 Obi. 2. ex terminis ipsis melius est agenti rationali, & libero dignum esse laude virtutis, proindeque morali, quam non esse. Ergo hac laudabilitas debet tribui Deo. Confirmatur. Christus nobis proponit electiones divinas tanquam perfectissimum exemplum, quod imitari debemus. Vt constat ex illis verbis. *Esote ergo perfecti sicut & Pater vester cœlestis perfectus est.* At frustra nobis proponeret imitandas electiones moraliter illaudabiles, ut à nobis extorqueat electiones moraliter laudabiles. Ergo electiones divinae laudabiles moraliter sunt.

117 Resp. negando maiorem absolute sine discrimine sumptamnam cum esse dignum laude morali involvat in suo conceptu, posse operari in equaliter honeste, ut supra probavimus; & posse habere in equalitatem in rectitudine operandi dicat posse carere perfectione summae rectitudinis; hinc oritur laudabilitatem moralem arguere imperfectionem, nimirum posse carere summa rectitudine in operando; consequenterque non esse ex terminis meliorem dignitatem laudis morali, quam defectum huiusmodi dignitatis; licet supposita capacitate habendi laudabilitatem moralem, melius sit illam habere, quam non habere. Confirmatur nostra solutio ex auctoritate antiqua, si ex terminis melius esset habere dignitatem morali laudis, quam ea carere: posset eodem modo probari melius esse Deo se amare laudabiliter moraliter, quam se amare non laudabiliter moraliter quod falsum omnino est iam iuxta communior sententiam Deus se necessario amat, necessario quoad speciem, & quoad individuum, qua necessitate intellecta nulla potest esse laudabilitas moralis.

118 Ad confirmationem resp. Deum in suis operibus aptissimum esse exemplar nostrarum operationum præsciendò à libertate divina, Nam, ut Deus sit exemplar, non requiritur quod sit exemplar in omnibus, videlicet in modo etiam eligendi: quia etià Deus exemplar nobis est in amore ipsius Dei, & in non admittendo peccato: & tamen Deus necessario, & peccatum excludit, & se summo amore prosequitur. Debemus ergo Deum pro exemplari habere, exequendo, quod Deus exequitur in amore obiectorum; sine id  
Deus

Deus necessario, sine liberè exequatur. Etenim Deus nullam profus vel leuissimam difficultatem superat in operando rectissimè. Ea ergo ratione, qua nullam difficultatem superando, nobis exemplar est ad rectissimè, & honestissimè vivendum, ad quod nimis, & ingentes difficultates vincenda sunt ita pariter Deus & si laudabiliter moraliter non operetur, nobis exemplar est ad ea opera, quæ sine morali laudabilitate exequere non valemus.

119 Obi. 3. secundum nostram etiam sententiam Deus propter electionem incarnationis, aliorumque donorum, quæ nobis largitus est, dignus est laude gratificatoria: ergo & laude morali. Prob. consequentia. Laus, quam exhibet gratitudo, est, qua alii laudat, tanquam benefactorem, id est, tanquam habentem electionem beneficam. Sed laus, qua electio alicuius laudatur, tanquam benefica, est laus electionis, tanquam habentis bonitatem moralem virtutis beneficentia, quod est formalissimè eam laudem esse moralem. Ergo vel Deus non est gratitudine stricta dignus propter electiones nobis utilissimas, vel est moraliter laudabilis.

120 Resp. concedendo antecedens, & negando consequentiam. Ad huius probationem: concessa maiori, nego minorem absolute loquendo. Nam, si Petrus v. g. esset necessitatus ad conferendum aliquod donum ex motivo beneficentia, vel Ioanni, vel mihi æqualibus omnino meritis & titulis, & mihi potius, quam Ioanni conferret, esset dignus laude gratificatoria, à me ei exhibenda. Et tamen, adhuc iuxta sententiam RR. quibus cum contendimus, in eo casu Petrus, cum non operaretur cum libertate inter extrema dissimilia, nec pertinentia ad diversas virtutes, non operaretur laudabiliter, nec esset dignus laude morali. Ergo laudare aliquem laude gratificatoria non est eum laudare laude strictè morali, igitur laudare aliquem laude gratificatoria solū est dicere de eo ita operasse erga aliquem, ut dignus sit, cui ab accipiente agatur gratia pro beneficio accepto: quod quidem

non perit libertatem strictè  
moralem exequere.



## SECT. IX.

*Alia laudabilitas moralis altioris ordinis competens Deo in suis electionibus explicatur.*

121 **E**Xclusa à Deo laudabilitate morali eiusdem generis cum laudabilitate morali creaturarum: nimirum, quæ constituit in positione electionis melioris, alia electione ommissa: reliquum est explicare, quod genus laudabilitatis moralis competit Deo.

122 Dico igitur Deum esse laudabilem laudabilitate morali, non propter electionem obiecti ut cumque melioris; sed propter constitutionem illius in esse melioris. Explicatur. Obiectum eatenus melius, & eligibilius est, quatenus divino beneplacito conformius existit. Deus autem suo ipso amore, quo hoc obiectum potius quam oppositum de facto vult, constituit hoc obiectum de facto amabilius altero. Licet ergo Deus non sit dignus laude tribuente ei haec electionem A. v. g. ut meliorem electione B. quam omisit, dignus tamen est laude, quæ de ipso emanet adeo eximia, & infinita perfectionis esse, ut suo beneplacito, quo hunc mundum potius quam oppositum elegit, ipsam magis amabilem, quam oppositum constituerit. Hac igitur ratione tribuimus Deo laudabilitatem moralem; non propter electionem obiecti melioris aliunde, sed propter constitutionem obiecti in esse melioris per suam electionem liberam: ad quam laudem non requiritur ex parte Dei libertas ad non constituendum obiectum electum in esse melioris, seu amabilioris; non enim in prædicto casu laudatur Deus ex eo, quod potuerit carere hac dignitate laudis; sed præcisse, quia tanta perfectionis est, ut sua libera voluntate constituat obiectum melius moraliter: hoc est honestius eligibile: quæ laus soli Deo convenire potest. Hac laudabilitas vocatur moralis: non moralitate electiva; sed constitutiva: siquidem laudatur Deus de eo quod sit perfectissima regula moralitatis.

123 Ex his deprehendes duplici titulo Deum immunem ab imperfectione morali. Primo enim excusatur ab imperfectione morali, quia respectu Dei non est unum obiectum honestius alio: cum Deus æquè honestè, æquèque perfecte quodlibet obiectum honestum eligere valeat. Secundo; quia sua electione constituit obiectum

cum in esse amabilioris, tum respectu creaturarum, tum respectu sui ipsius, quatenus posita iam electione obiecti A. per nullum actum potest Deus velle oppositum efficaciter: non solum ex capite repugnantia physica duorum actuum sibi contradicentium, sed etiam quia peccaret in secundo actu, quatenus sibi ipsi Optimo, & Maximo, primæque, & perfectissimæ regulæ moralitatis opponeretur.

124 Verum, cum mentionem fecerimus imperfectionis moralis, placet etiam modo explicare, quæ ratione Christus Dominus, cum, ut dicemus tract. de Incarnat. possit operari absque omni prorsus merito, & laudabilitate morali, excusandus veniat ab imperfectione morali, dum sine merito, & laudabilitate operatur. Pro huius difficultatis explanatione.

125 Duplex imperfectio moralis distinguenda est; alia pure negativa, alia positiva. Imperfectio moralis pure negativa consistit in defectu alicuius perfectionis, quam agens libere omittit: hac ratione qui non operatur iuxta summum, quod potest, imperfectionem moralem contrahit. Imperfectio moralis positiva dicitur aliquam indecentiam, & vituperabilitatem, dupliciter explicari potest. Primo asserendo imperfectionem moralem positivam esse debere transgressionem alicuius legis, vel præcepti, (saltem pœnalis: deficiente autem omni lege, & præcepto nulla prorsus ratione moralè imperfectionem positivam contrahi posse. Explicatur hoc.

126 Duplex distinguitur lex, siue præceptum: aliud obligans in conscientia ad rem præceptam: aliud obligans, non ad rem præceptam, sed ad sustinendam pœnam impositam ob transgressionem huiusmodi præcepti: siue hæc obligatio sit stricta in conscientia: siue solum sonet, & significet ius in legislatore, & gubernatore ad infligendam pœnam propter sui præcepti violationem. Hac ratione obligant plures leges in religionibus, quæ regulæ nominantur: quia, tametsi non obligent in conscientia ad rem præceptam exequendam: quia sine vilo prorsus peccato, ne veniali quidem, violari possunt: nihilominus harum regularum transgressores iustè puniuntur à suis superioribus, licet minime in transgressionem, vel leuiter peccauerint.

127 Dico ergo imperfectionem moralem positivam dicere in suo conceptu transgressionem alicuius præcepti. Vbi autem nullius, vel leuissimi præcepti, etiam pure pœnalis, violatio est, imperfectio moralis positiva, quæ reprehensibilitatè, & vituperabilitatè dicitur, reperiri non potest. Patet hoc in religionibus. Nam ille

solum religiosus imperfectus absolute dicitur qui regulas, vel ordinationes transgreditur. Qui vero non solum vota, verum & regulas quantumvis minimas observat, imperfectus non dicitur, nec reprehensibilis habetur. Qui vero regulam violat, quavis id sine peccato contingat, iuste reprehenditur, & punitur. Hic ergo, & non alius imperfectus moraliter reputari debet.

128 Dico Christum Dominum imperfectionem moralem positivam contrahere non potuisse, quia dedecbat Filium Dei vere, & sine improprietate reprehensibilem esse. Cum igitur, si imperfectionem moralem, prout à nobis explicata est, contraheret, foret reprehensibilis: ideo nostra explanatione congruentem reddimus rationem, quare Christus Dominus imperfectionem moralem prout à peccato distinctam, contrahere non potuerit. Ceterum, quod Christus Dominus potuerit minus perfecte operari, cum habet seclusis peccato & lege, ad reprehensibilitatem non sufficit: in commodum reputari non debet. Vnum hic advertendum est, nimirum hunc terminum *imperfectio moralis absolute*, & sine limitatione prolaturum; imperfectionem moralem positivam semper significare: atque adeo nunquam concedendum esse Christum Dominum contraxisse imperfectionem moralem, nisi expresse addatur pure negativam, & nullatenus positivam.

129 Alia etiam non minus congrua ratione potest explicari, quare Christus Dominus non potuerit contrahere imperfectionem moralem positivam: nimirum aliter distinguendo imperfectionem moralem positivam, & negativam. Nam potest satis apte dici Ingo distinguere imperfectionem moralem positivam à negativam, quod imperfectio moralis positiva sit omisio actus perfectioris, per quam quis accedat ad peccatum, ut accidit in nobis, qui per omissionem maioris perfectionis facilius impeccatum prolapsi mur: imperfectio autem moralis pure negativa ea sit, qua maior perfectio omittitur absque tali ad peccatum maiori propinquitate. Hac ratione, si natura impeccabilis aliquam perfectionem moralem omitteret, esset moraliter imperfecta, non positive, quando quidem ad peccatum nunquam accedere posset, sed pure negative; quatenus, nimirum careret libere aliqua perfectione, quam habere posset.

130 Ex hac explanatione colligi potest, tam quare imperfectio positiva sit vituperabilis, secus negativa: tum etiam, quare ratione Christus Dominus incapax sit imperfectionis moralis positivæ, non vero pure negativæ. Imperfectio moralis positiva vituperabilis, & reprehensibilis est, tametsi peccati rationem non contrahat,

trahat, quia ex terminis patet aliqua reprehensione dignum esse, qui vel tantillum ad peccati malum accedit. Qui vero peccato nulla prorsus ratione obnoxius existit, non dignus est, qui vituperetur ex præcisa omissione maioris boni, cum neque ad maius bonum eligendum teneatur, neque alicui, vel minimo discrimini positivi moralis mali subiaceat. Ex qua etiam doctrina facillime colligitur, quare Christus Dominus imperfectionem moralem positivam contrahere non potuisset; secus negativam: nimirum, quia cum Christus Dominus natura sua impeccabilis sit, accessus ad peccatum debet ei perinde repugnare, & consequenter imperfectio moralis positiva, quæ in tali accessu consistit. Ceterum imperfectio moralis negativa, quæ solum in omissione maioris perfectionis consistit, non est cur ei, cui per eam accessus ad peccatum esse non potest, debeat repugnare: præsertim, cum sine potestate carendi aliquo gradu honestatis in operando, laudabilitas, & meritum, ut supra docuimus, stare non possint.

131 Adversus hanc explanationem laudabilitatis moralis possunt obijci omnia argumenta Thomistarum, quibus contendunt evincere Deum velle efficaciter antecedenter, prædeterminare quæ materiale peccati. Ex quo colligitur Deum sua voluntate, & electione non constituere necessario obiectum amabile à creatura: siquidem creatura, quantumvis sciret Deum prædeterminasse suum, vel alienum peccatum, quoad eius materiale, non posset licite vellet, aut desiderare talem ad eum existere. Consequenter ad hæc principia docent Thomista nos non teneri conformari voluntati Divinæ in volito materiali, sed solum in formali: hoc est nos in pluribus casibus non posse, nedum teneri, velle quod Deus vult, debere tamen amare rationem formalem, ob quæ Deus vult, & prædeterminat.

132 Verum cum nos tract. de Prædest. quæst. 7. latè docuerimus cum omnibus Societatis authoribus Deum non posse materiale peccati prædefinire: unumque ex præcipuis argumentis, quibus usi sumus, accipiat ex perfectione morali, quæ necessario foret in actu, quo creatura vellet materiale peccati: quia creatura nequit non rectè, & laudabiliter se gerere volendo quod Deus vult, volendoque ea ipsa ratione, quæ Deus vult creaturam vellet cum hæc, inquam, sit nostra sententia prædicta quæst. 7. de Prædest. latè exposita, probata, & ab argumentis vindicata: ad eam questionem secorem remittimus, ubi omnia adversariorum argumenta proposita, & dissoluta reperiet.

## QVÆST. IX.

*Utrum Deus sit aliqua ratione necessitatus ad amandas creaturas? Et primo: an sit metaphysicè necessitatus?*

**S**Tatuto in Deo amore erga creaturas, grauissima restat difficultas: an eas amet aliqua necessitate compulsus? Hanc difficultatem pro meis viribus dilucidè explanare conabor.

## SECT. I.]

*Aliqua prenotantur.]*

**N**Oto primò. Necessitatem in genere, prout ad nostrum attingit institutum, esse connexionem illius, quod necessitas dicitur, cum extremo, quod necessarium appellatur. Vel aliter. Necessitas est inconiungibilitas sui cum defectu illius, ad quod est necessitas. Ita vnio est necessitas existentia extremorum, quia cù extremorum existentia connectitur, & cum extremorum carentia inconiungibilis est.

2 Hæc necessitas triplex solet distingui: alia metaphysicè, alia physica, & alia moralis. Necessitas metaphysica est illa, cuius coniunctio cum carentia illius, cuius est necessitas, implicatoria est. V. g. necessitas extremorum consistens in vnione: hæc enim necessitas ideo est metaphysica: quia coniunctio illius cum extremorum carentia chimerica est, metaphysicèque repugnans.

3 Necessitas physica est illa, quæ absque miraculo à potentia superiori proueniente nequit coniungi cum carentia extremi necessarii. Ita ignis est necessitas physica caloris. Hæc necessitas prout sic explicata non in Deo; sed solum in creaturis reperiri potest, cum respectu Dei nulla sit potentia superior, quæ eius, vel repugnantiam, vel inconiungibilitatem possit superare.

4 Necessitas moralis est ea rerum determinatio ad existentiam alicuius euentus, quæ absque connexionem physica, aut metaphysica recte perspecta non patitur prudentem dubitationem, vel suspicionem de existentia oppositi, fundatque prudentiam;

etissimè iudicium de existentia euentus, ad quæm determinat. Ita est necessaria in ludo talorum aliqua scilicet fors ex plurimis, quæ eueniunt. Ita etiam, si mater amet vehementer filium, & filius peccat ab ea quod filio valde necessarium est, & ea absque dispendio possit tribuere, dabitur necessitas moralis illius, quod filius tanquam enixè postulat à matre.

5 Noto secundo: circa obiectum voluntatis duplicem posse distingui affectum: alium efficacem; inefficacem alium; & de utroque posse esse controuersiam. Vterius, cum, vt infra dicemus, triplex etiam detur voluntas actualis: nempe amor strictus, desiderium, & gaudium: de quolibet ex his affectibus ferendum est iudicium, vt integra sit quæstiones resolutio.

6 Noto tertio duplicem esse necessitatem: aliam vagam circa hoc, aut illud extremum: aliam determinatam circa hoc determinatum. Item aliam esse necessitatem absolutam; aliam conditionatam: videlicet, quæ datur facta aliqua suppositione. Quæ re de omnibus his necessitatibus quæstio est: vt videlicet Deus sit necessitatus, vel determinatè, vel vagè, vel absolutè, vel conditionatè ad amandum, vel efficaciter, vel inefficaciter, hæc vel illo genere amoris aliquam creaturam?

7 Noto quarto: tot modis rationem *Optimi* explicari posse, quod ratio *Boni* explicabilis est. Nam cum optimum nihil aliud sit quam bonum in summo gradu, quot genera bonorum concipiamus, tot optima, siue bona in summo gradu concipere valebimus. Hinc sit posse concipi *Optimum* in se, & in ordine ad aliud, siue vt conducentis ad aliud, siue vt medium ad aliquem finem: quia, cum his modis ratio boni reperitur, etiam eisdem ratio *Optimi* concipi valet.

8 Præterea ratio *Optimi* tripliciter potest esse in ordine ad aliud. Primo vt finem: quæ ratione medicina, quæ infallibiliter consequemur salutem, optima est in genere conducentis ad salutem consequendam. Secundo modo potest aliquid esse optimum in ordine ad aliud, non vt finem, sed vt totum: si, nimirum, cum parte præsupposita nihil distinctum ab eo, quod dicitur optimum, possit in illa linea melius constituere. V. g. si, suppositis partibus faciem componentibus præter oculos, nihil distinctum ab oculis sit, quod simul cum alijs partibus pulchriorem faciem constituere valeat. In hoc casu dicentur oculi optimum ad pulchritudinem cum alijs partibus constituendam. Idem dicito in musica, in saporibus, & alijs rebus. Tertio datur optimum

in ordine ad aliud vt regulam & artem: nimirum, quando res omnino conformatur cum voluntate & mente operantis. Hac ratione potest aliquod opus entitatiuè imperfectum esse perfectissimum in ratione artefacti: quia videlicet omnino conformatur absque vlla, vel leuissima discrepantia cum voluntate, mente, & idra operantis.

9. *Ceterum, vt ratio optimi in se, inuestigetur, comparatio non debet fieri inter rem & eius contradictorium; sed inter vnâ rem & omnes alias pertinentes ad eandem lineam: quia in sententia communi ponente contradictorium rei positiuæ in aliquo negativo à parte rei, nihil est positiuum ( præscindendo modo à malitia peccati ) quod non sit melius suo contradictorio: si quidem suum contradictorium est quid negativum. Et tamen absolute non quælibet entitas positiuæ est optima in aliqua linea. Requiritur ergo quod nihil aliud sit melius in eo ordine, in quo datur optimum. V.g. vt datur optimum in ratione vniuersalissima creatura, requiritur dari aliquam creaturam, quæ omnes omnino creaturas à se distinctas excedat: sicuti vt datur homo perfectissimus omnium, requiritur homo omnes alios distinctos excedens in perfectione, licet ipse ab Angelis excedatur.*

10. *Vt autem datur optimum in ordine ad aliud vt finem, debet fieri comparatio inter vnum & aliud in ratione conducentis ad finem. Ob similem rationem vt datur optimum in ordine ad aliud iam præsuppositum ad aliquam perfectionem constituendam, comparatio debet fieri inter ipsum vt coniunctum cum eo, quod præsupponitur, & inter quodlibet aliud siuè positiuum, siuè negativum, vt coniunctum similiter cum parte præsupposita. Hac enim ratione in instrumento aliquo musico, suppositis alijs fidibus tali modo ad concertum temperatis, potest alia chorda reddens sonum in grad. determinato, ita alijs congruere, vt nulla alia cum eis suauiore harmoniam præstare valeat. His positis.*

11. *Dico primo. Non datur optimum in ratione vniuersalissima creatura. Hoc est. Nihil creatum, siuè creabile singulare est in se optimum omnium creaturarum: quia quodlibet singulare habet aliud superius in perfectione: ita vt nulla creatura datur possibilibus, quæ non sit minus perfecta alia possibili: quando quidem si cut nullus datur numerus finitus, supra quem non datur alius maior etiam finitus: pari ratione, qualibet creatura data, restant alia perfectiores & perfectiores in infinitum.*

12. *Censeo similiter non dari aliquod singulare optimum*

in

in aliqua specie: quia, vel omnia individua sunt æqualia, vel admittunt aliquam inæqualitatem intra eandem speciem. Si omnia individua sunt æqualia, nullum erit optimum, cum excessus, & disparitas non detur. Si verò admittant aliquam inæqualitatem intra eandem speciem, non est cur non detur possibile aliud individuum pertinens ad eandem speciem, quod habeat omnimodam æqualitatem cum individuo à se assignato. Si tamen dicas omnia individua cuiuscumque speciei esse essentialiter inæqualia inæqualitate pertinente ad eandem speciem, facile dicam ea individua esse infinita: & consequenter nullum esse perfectissimum: modo quo de numeris finitis communiter dicitur.

13. *Verum posse dari optimum in specie in ordine ad aliud, iuxta triplicem aliam acceptionem supra explicatam, mihi probabilius est. Nam in ordine ad aliquem finem intentum potest dari aliquod medium vnicum; quod sit consequenturum esse summa. Ergo in ordine ad illum finem potest dari optimum. Similiter ex suppositione aliquarum partium potest dari alia, quæ talem perfectionem constituat, vt nulla alia distincta propter specialem inproportionem possit æquam cõstituere perfectionem. In hoc enim nulla est repugnantia. Deinde potest aliquid esse summè conforme voluntati, & arti operantis. Ergo potest dari optimum iuxta has acceptiones.*

## SECT. II.

*Deus non est metaphysicè necessitatus absolutè ad decernendam, siuè determinatè, siuè vagè aliquam creaturam.*

14. *Hæc conclusio certa est: siquidem Deus non necessitatè, sed libertate condidit omnem creaturam. Si autè Deus necessitatus esset Metaphysicè ad decernendam efficaciter aliquam creaturam, non eam omnino liberè, sed necessario creasset. Vterius probatur per partes eadem conclusio. Et primo Deum non esse necessitatum determinatè ad aliquam creaturam singularem creandam, ostenditur ex præmissis. Si ob aliquam rationem teneretur Deus eam creaturam efficaciter amare, maximè quia vel esset absolutè optima in se, vel in ratione vniuersalissima creatura, vel in aliqua linea determinata. Sed, vt supra diximus, neque datur optimum creatum vniuersaliter, neque in aliqua linea determinata. Ergo Deus non necessitatur ad decernendam aliquam creaturam in singulari.*



15 Præterea, si daretur optimum in qualibet linea, & Deus ad optimum in qualibet linea esset necessitatus, necessitaretur Deus ad infinita optima, cum sint infinita linea specificè diuerſa. Ergo necessitaretur Deus ad ponendum infinitum in actu, quod est absurdum. Vterius, etiam gratis admiſſo dari inter omnes creaturas aliquam omnium optimam, non esset Deus metaphysicè necessitatus ad illam creandam. Ratio à priori est: quia, quantumvis sit perfecta in ratione creaturæ; manet eo ipſo in ratione perfectiōnis finitæ & limitatæ. Bonitas autem finita nō habet vim rapiendi necessitatio voluntatem infinitam Dei, cum quælibet bonitas finita plurimis scateat imperfectiōibus. Ergo Deus, adhuc admiſſa creatura optima omnium, non est necessitatus metaphysicè ad illam efficaciter amandam.

16 Deinde neque necessitaretur Deus ex infinita malitiā, & imperfectiōne, quæ foret, si nulla existeret creatura, cum defectus omnium creaturarum non sit vel physicè infinite malus. Præterea non necessitaretur Deus ex indigentia alicuius creaturæ ad suæ felicitatis complementum, cum Deus nullo à se distincto ad sui æternam felicitatem & beatitudinem indigeat. Ergo ex nullo capite necessitaretur Deus, cum nullum aliud reliquum sit, unde necessitas metaphysica possit provenire.

17 Verum, licet hæc conclusio non solum certa; verum de fide sit, quatenus de fide est Deum creaturis non indigere, & etiam liberè creasse in tempore omnem omnino creaturam, ut ait Concilium Lateranense in cap. *Firmiter de summa Trinitate*, & *Fide Catholica*: non nulla tamen sunt argumenta, quæ licet ab authoribus eò proponantur, ut in Deo aliquam necessitatem moralem ad discernendum euincant; re tamen vera, si quid probant, nō moralem duntaxat, sed metaphysicam necessitatem conuincunt.

18 Ob. 1. Melius est existere aliquam creaturam, quam nullam penitus existere (excipe semper peccatum) sed Deus est metaphysicè necessitatus ad id, quod est melius. Ergo Deus est metaphysicè necessitatus ad producendam aliquam creaturam. Consequentia est bona, & maior certa: quia melior est existentia (excipio peccato) quam purum nihil. Minor igitur, in qua est difficultas, probatur ex Concilio Francfordiensi ad Episcopos Hispaniæ pag. 665. ubi hæc habentur, *Credamus Deum velle quæ meliora sunt*. Ex quibus verbis hoc conficitur argumentum. Si non daretur in Deo necessitas metaphysica ad volendum (in-

gellius

tellige efficaciter, nam de voluntate efficaci loquitur Concilium ut intelligunt omnes AA.) quod melius est, non daretur firmum fundamentum ad iudicandum id semper à Deo volitum esse. Ergo debemus adstruere in Deo necessitatem absolutam & metaphysicam ad amandum efficaciter optimum, ut inde prudenter credamus Deum semper velle quod optimum est. Consequentia probatur. Adhuc datā necessitate morali in Deo ad amandum optimum, non datur firmum fundamentum. Ergo debet dari necessitas metaphysica. Antecedens probatur: tum ex eo quod necessitas moralis absolute componibilis sit cum carentia extremi necessitatis, quidquid dicat P. Granados. Id autem, quod absolute componi potest cum non esse alicuius extremi, non est sufficiens fundamentum ad assensum firmum existentia illius extremi. Tum etiā & potissimum quia Concilium intendit commendare perfectiōnem diuinam. Cum ergo Concilium, ut eam perfectiōnem explicet, non dicat Deum inclinari ad amandum optimum, sed nos debere credere Deum de facto velle optimum: hinc deducitur iuxta mentem Concilij *velle de facto optimum* ad perfectiōnem diuinam pertinere: quod autem ad perfectiōnem Dei spectat, non solum moraliter, verum & metaphysicè Deo necessarium est.

19 Respondet primo cum P. Ribadeneira mentem concilij tantum esse Deum ex suppositione finis efficaciter intenti manere determinatum ad media optima in genere conducentia ad finem: hoc est media, quibus sciat finem fore infallibiliter consequendum.

20 Respondeo secundo cum alijs ibi loqui concilium accipiendo illud verbum *melius* non prout melius opponitur minus bono, sed prout opponitur *imperfecto in se essentialiter*: neque loqui concilium nisi ex suppositione productionis alicuius creaturæ ita ut sensus concilij sit, credamus Deum, quando vult aliquid, velle id, quod bonum & perfectum essentialiter est entitati nullo in se continens essentialem malitiam. Hæc explicatio satis congruit menti concilij, quod eo intenderat curam, ut opponeretur hæreticis Manichæis asserentibus aliqua esse facta, quæ in se essentialiter mala sint.

21 Ob. 2. Qui amat aliquem perfectissimè, necessitatur ab ipſo amore ad amandū bonū personæ amate, & quidquid conducens iudicetur ad perfectiorē statū illius. At Deus amat se ipsū perfectissimo amore, & omnino necessario. Ergo etiam necessario vult quæ ipsi sunt bona, & quidquid conducit ad perfectiorē statū

O 4

illius.

illius. Sed quæ meliora sunt in se, magis conducunt ad maiorem Dei gloriam, & ad perfectiorem eius statum. Ergo Deus à suo erga se necessario amore necessitatus manet ad volendum sibi ea, quæ meliora sunt.

22 Respondeo (omissis aliorum solutionibus) eum, qui sum me amat alium, necessitatum manere ad amandum illi bona, quæ necessaria sunt ut summè feliciter se habeat; non vero alia bona, quæ eius felicitatem simpliciter loquendo nullatenus augent. Cum verò omne creatum quasi nihilum reputetur coram Deo, & eius summæ felicitati quidquam addi, vel detrahi nequeat: inde fit Deum ex amore erga se ad nihil creatum sibi volendum manere physicè necessitatum.

23 Sed instabis. Quamvis bona creata non augeant Dei felicitatem, creaturæ tamen quo magis Deum amant, magis compelluntur ad amanda Deo bona extrinseca & creata. Sed Deus ferventius, infinitèque vehementius à se ipso, quam à creatura diligitur. Ergo suus amor impellet ipsum ad procurandum sibi bona extrinseca. Præterea velle Deo bona extrinseca est ipsum amare. Sed Deus est necessitatus ad se amandum maiori & perfectiori amore, quo amabilis est. Ergo Deus est necessitatus ad amandum sibi omnia bona extrinseca.

24 Respondeo disparem esse rationem inter Deum & creaturas: creatura enim quo magis diligit Deum, magis se debet conformari diuino beneplacito. Cum autem voluntate simplici approbativa magis complaceat Deus in obiecto meliori (licet non sit necessaria absolute & simpliciter talis complacentia) & creatura sua electione non constituat formaliter magis placens Deo unum obiectum, quam aliud: ideo creatura ex amore Dei tenetur amare magis Deo obiectum melius: non præcisè ex eo quod sit melius, sed quia magis placet Deo voluntate approbativa, & creatura sua electione obiecti imperfectioris non constituit illud obiectum magis de facto placens Deo. At vero, licet Deus voluntate simplici approbativa magis feratur in obiectum perfectius: quia vero sua electione, ex hypothesi quod eligat obiectum imperfectius, iam obiectum ex se imperfectius constituatur in esse magis eligibilis: ideo Deus ex amore erga se non necessitatur ad amandum sibi obiectum in se melius.

25 Ex hac doctrina respondetur etiam confirmationi: cōcedo enim hoc, quod est creaturæ amare Deo propter ipsum Deum bona creata esse amare Deum: & similiter hoc quod est creaturam

amare Deo maiora bona esse amare magis Deum. Nego tamen paritatem inter Deum & creaturam: quia creaturam amare Deo maiora bona creata non ideo est amare magis Deum, quia maiora Dei bona sunt, cum coram Deo quasi nihil reputentur; sed quia Deo magis placent de facto: hancque maiorem Dei complacentiam iudicat prudenter creatura. Cum autem Deus sua electione faciat obiectum, quod est ex se imperfectius, magis placens sibi, secus creatura, ut supra dicebamus: ideo in creatura amare Deo maiora bona extrinseca, erit magis amare Deum; at vero in ipso Deo non erit maior amor amare sibi maiora bona extrinseca & creata, cum bona extrinseca respectu Dei bonorum nomen non absolute & simpliciter mereantur.

26 Ex alio etiam capite redditur disparitas inter Deum & creaturam. Deus enim nobis præcipit nostros amare proximos, de hocque amore perspicue nobis suam voluntatem explicuit. Quod fit, ut quo magis amemus Deum, maiora & excellentiora bona nostris proximis amare, & procurare teneamus. Cum igitur creaturæ rationali perfectius & excellentius bonum sit Deum cognoscere & perfectissimè amare: ideo ex amore Dei maiori obligamur ad amandum nostris proximis cognitionem & amorem Dei: qui affectus creaturæ rationali bona intrinseca, & Deo bona pure extrinseca sunt: consequenterque nos amare Deo clariorem cognitionem, intentionemque amorem à creatura rationali elicit, est magis amare Deum, quia est magis amare proximum propter Deum. Hoc autem non evenit Deo respectu sui: quia Deus nulla premitur obligatione, aut præcepto amandi creaturas propter ipsum.

27 Ob. 3. Quo magis aliquis est bonus, eo magis inclinatur ut sua bona communicet alijs meliori modo, quo possit. Atqui Deus est infinite bonus. Ergo infinite inclinatur ad se communicandum optimo modo, quo possit: quod quidem non est aliud quam producere optimum. Summa autem inclinatio ad unum non relinquit indifferentiam ad oppositum. Erit ergo Deus metaphysice necessitatus ad decernendum efficaciter & producendum optimum.

28 In primis iuxta principia superius statuta vim non habet prædictum argumentum ad probandam totum id, quod intendit. Nam, cum supra ostenderit non dari optimum in bonis creatis, implicationem involuet inclinare Deum in optimam communicationem. Solum ergo ad summum convincet argumentum inclinare Deum vage in aliquam communicationem; non vero in hanc

hanc aut illam determinatè. Caterum ne hæc quidem necessitas vāga conuincitur prædicto argumento.

29 Respondeo ergo Deum quo magis bonus est magis inclinare in maiorem communicationem. Ita tamen vt non crescat inclinatio pro mensura bonitatis diuinæ, sed pro mensura communicationis. Cum igitur communicatio ad creaturas semper finita sit, nūquam inclinatio ad summum gradum poterit peruenire. Præterea: ita inclinatur Deus in maiorem communicationem, vt magis inclinetur vage in hanc vel illam communicationem, quā determinate in maiorem: quia magis inclinatur liberalis, & suo ingenio beneficus, in non carendo omni communicatione, quam in habenda aliqua determinata, vt infra dicemus loquendo de necessitate morali. Qua propter, adhuc admissa possibili optima communicatione, non inclinabitur Deus magis in illam determinate, quā vage in eam vel alteram. Inclinatio autem vaga non potest esse summa, & infinita: quia non crescit mathematicè ad mensuram bonitatis diuinæ, sed ad mensuram communicationum, ad quas inclinatur. Præterquam quod inclinatio diuina ad se communicandum quasi temperatur ex alio attributo diuinæ independentiæ, quæ ad oppositū inclinatur aliqua ratione.

30 Ob. 4. Diuina voluntas est summe conformis diuinæ sapientiæ: & summa sapientiæ dicitur melius esse eligere optimum, quam omittere. Ergo Deus vel non summe se conformat cum dictamine diuinæ Sapientiæ, vel non omittit, sed optimum ponit in rerum natura: consequenterque decernit efficaciter optimum. Confirmatur. Deus non potest velle malum. Ergo neque minus bonū. Probatum consequentia. Sicut pugnat cum summa honestate Dei turpiter velle, sic etiam minus honeste velle. At quia turpe esset Deo velle malum, ideo in Deo necessitas est metaphysica non volendi malum. Ergo quia velle minus bonum, esset Deo minus honestum, erit in Deo necessitas metaphysica non volendi minus bonū. Ergo & necessitas amandi optimum.

31 Respondeo voluntatem diuinam non esse summe conformem diuinæ Sapientiæ conformitate intenta ab obijciente, sed solum esse conformem quatenus voluntas diuina tenetur amare & odio habere objecta, quæ proponit Sapientiæ diuina deberi hic & nunc amari, & odio haberi. Alia vero conformitas distincta ab hac non est de conceptu perfectionis diuinæ voluntatis, vel, si maui, trāmissa maiori, negatur Minor respectu ad Deum: quia, vt supra diximus quest. 8. omnia objecta sunt æque eligibilia à Deo: ita vt respectu

pectu Dei non sit vnum objectum honestius alio. Vide quæ ibi diximus vbi omnia, quæ ad hanc difficultatem soluendam spectant ex professo discussa reperies præsertim quæ attinent ad explanationem imperfectionis moralis: & qua ratione, tum Deus, tum Christus Dominus ab imperfectione morali liberetur.

### SECT. III.

*Qua ratione sit Deus metaphysicè necessitatus ad optimum in ordine ad aliud?*

32 **S**upposita multiplici acceptione huius termini *Optimum* explicata sect. 1. an. 6. Dico primo: Deum esse necessitatum ad optimum in ordine ad finem efficaciter intentum, sumpto *Optimo* pro medio infallibiliter consequuturo finem intentum. Probatum facile hæc conclusio. De ratione intentionis efficacis est determinare intendentem ad ponendum medium efficacem. Si ergo Deus habet intentionem efficacem finis, determinabitur necessario ad ponendum medium, quo finem defacto consequatur. Hæc conclusio est adeo certa, vt ulterius non indigeat probatione.

33 Dico secundo: Deus non est necessitatus metaphysicè ad optimum in ordine ad aliud vt totum ex suppositione aliarum partium. Explico conclusionem. Supponatur hunc mundum ex suppositione aliarum partium præter solem hunc, nullo alio distincto à sole posse constitui perfectiorem: imò neque æque perfectum. Supposito hoc dubitatur: an Deus ex suppositione aliarum partium teneatur necessario metaphysicè producere solem hunc? Vel possit eum non producere, & ita omittere optimum, condereque mundum non perfectissimo modo, quæ potuit? Respondeo in hoc casu non teneri Deum ad condendam solem: consequenterque neque ad producendum mundum optimo modo, quo potest produci. Ratio est: quia Deus non necessitatur ad optimum creatum ratione bonitatis illius, cum bonitas finita vim non habeat rapiendi necessario voluntatem gaudentem perfectissima & infinita libertate. Deinde nec Deus ratione perfectissimi artificis ad id obligatur: perfectissimus enim artifex non tenetur nisi ad exequendum opus tota ea perfectione, quam vult in esse operi. At vero velle opus perfectissimum entitatis non est de ratione perfectionis artis. Ergo

Ergo nulla est ratio necessitans Deum metaphysice ad condendum solem in prædicta hypothefi. Verum ad versus hanc conclusionem.

34 Obijcitur primo id, quod PP. Concilij Francfordiësis scribunt ad Episcopos Hispaniæ: videlicet: *credamus (Deum) omnia velle, quæ meliora sunt: nec non Basilium in Hexameron columna 5. fecit (Deus) ut bonus quod utile est: ut sapiens quod pulchrum est: & ut potentia præditus quod maximum est.* Sed Deus non potest adhuc potentia physica vel metaphysica operari nisi ut bonus, ut sapiens, & ut potens. Ergo neque villo modo poterit operari, nisi quod utile, pulchrum, & maximum est. Ergo Deus non potest operari nisi opus, quod perfectum sit ex omni capite. Consonat Aug. lib. 3. de libero arbitrio cap. 5. dicens: *quidquid tibi vera ratione melius occurrit, hoc scias fecisse Deum tanquam bonorum omnium conditorem.* Præterea lib. de quantitate animæ cap. 33. explicans in fine quartum gradum animæ: *Dei iustitia (inquit) factum est, ut non modo sint omnia, sed etiam sic sint, ut omnino melius est non possint.*

Plura alia Patrum testimonia, quibus dicitur Deus constituisse mundum optimo modo, quo constitui potuit, & si secus faceret, suæ derogaturum perfectioni, vide, si placet, apud P. Ruiz de Montoya tom. de volunt. disp. 9. sect. 4. Ex quibus omnibus testimonijs hoc conficitur argumentum. Deus est metaphysice necessitatus ad non contraveniendum suorum attributorum perfectioni. At Deus, ut constat ex omnibus his testimonijs, non solum constituit mundum optimo modo, quo constitui potuit, verum, si mundum conderet, & non optimo modo: suæ perfectioni derogaret. Ergo Deus est metaphysice necessitatus ad non condendum mundum minus perfectum, quam potuit constitui.

35 Ut huic argumento faciam satis, animaduertendum est in his ferme omnibus locis agere Sanctos PP. contra Manichæos asserentes res visibiles ex se malas esse, subindeque indignas, quæ Deum habeant authorem. Ut igitur PP. hoc Manichæorum delirium impugnent, contendunt mundum hunc visibilem bonum esse, nihilque in eo esse, quod ex se malum debeat appellari: & vsque adeo contra Manichæorum hæresin hanc veritatem firmare insitire, ut non nunquam in oppositum extremum per exaggerationem non nihil inclinari videantur, Triplicem autem bonitatem in hac rerum visibilitum fabrica agnoscent. Primam respectiuam ad finem. Secundam respectiuam ad artem. Tertiam absolutam. Bonitatem respectiuam

ad finem vocant conducentiam, quæ omnia habet in Dei attributorum ostensionem: in eius gloriam, in prædestinatorumque beatitudinem.

36 Cæterum: cum hic finis non vagetur in hoc vel illo, sed determinate in certo & determinato gradu à Deo sit intentus: qui finis per hunc vniuersum. eluti per medium obtinetur ea ipsa ratione, quæ à Deo intenditur: idcirco recte dicitur mundus optime constitutus in ordine ad hunc finem, quatenus hic mundus est medium infallibiliter adepturum finem: in quo ratio optimi medij constituta est. Huc faciunt verba plurium Patrum, præsertim Augustini qui ex peccati permissione utilitatem saltem remotam ad Dei gloriam conatur elicere.

37 Bonitas respectiuam ad artem vocatur conformitas cum voluntate & mente operantis. Cuiusque quælibet creatura, quantumvis infima, vnde quaque sit qualis à Deo mente & voluntate concipitur: ideo quodlibet opus Dei est perfectissimum in ratione artefacti: & hac ratione possunt non incongruam admittere explanationem PP. asserentes Deum semper perfectissimum operari: nimirum in ratione artefacti, & in ratione conducentis ad finem efficaciter intentum, quin Deus optimum semper faciat in bonitate absoluta.

38 Verum, licet hoc ita sit: & hac ratione possent prædicta Patrum testimonia explicari, & etiam alia explanatione, quam supra tradidimus, intelligendo nimirum *Optimum* negativè, pro ut excludit quamlibet malitiam essentiali: in quo sit prædictos textus posse etiam explicari de bonitate absoluta. Nihilominus aliqui textus sunt, qui huic conclusioni clarius opponi videntur, vltiori que indigent explanatione. Primus est D. Aug. lib. 4. de Genesi ad litteram cap. 16. ubi hæc habet: *bona facere si non posset (inquitur de Deo) nulla esset potentia. Si autem posset, nec faceret, magna esset inuidia. Quia ergo est omnipotens, & bonus, omnia valde bona fecit.* Ergo, si Deus conderet mundum, & non conderet valde bonum, invidia argueretur in Deo. Ea ergo ratione, quæ Deo repugnat inuidia, repugnabit etiam mundum efficere, & non efficere valde bonum. Ergo Deus metaphysice est necessitatus, si conditurus sit mundum, eum condere cum maxima perfectione.

39 Secundus textus est D. Chriost. orat. 4. de Proud. in qua statuit in Deo dari necessitatem remunerationis meritorum, & supplicij peccatorum post hanc vitam, & quidem necessitatem inuitabilem: ait enim, *si nihil est post hanc vitam, neque Deus.* Ex

terminis autem videtur patere, (quidquid in oppositum tenet Granados) necessitatem, ex cuius violatione infertur defectus Dei, esse necessitatem ea ipsa ratione inevitabilem, qua inevitabilis est existentia Dei. Cum igitur existentia Dei sit metaphysice necessaria & indefectibilis metaphysice quoque erit inevitabilis necessitas ex, cuius evitacione infertur defectus Dei.

40 Respondeo cum P. Aldrete de Incarnat. disp. 1. sect. 5. Augustinum non absolute asseruisse Deum invidum fore, si melius non produceret; sed id dixisse S. Doctorem cum maxima limitatione. Docuerat ibi Augustinus non dicendum esse Deum requiescere in non operando, sed requiescisse ab operando: quia requiescere in non operando denotat Deum voluptatem capere in non se commutando, seu cessare à fatigatione illata sibi per creaturarum productionem. In hoc ergo sensu asserit non dicendum esse Deum requiescere in non operando, quasi non operari liberet eum ab aliqua operandi molestia. Dicendus igitur est Deus requiescere in se ipso, dum non operatur. Molestia vero, quæ esset in Deo in operando, & se communicando, non posset aliqua invidentiæ labi non infici, cum genus invidentiæ sit molestie ferre bona alijs communicare.

41 In hoc ergo sensu asserit Aug. quod, si Deus posset bona facere, & non faceret, invidus esset. Hoc est, si Deus potes bona facere, non facere, ita ut per non benefaciendum requiesceret à molestia, quæ ex benefaciendo pateretur, eo ipso invidus foret: siquidem bonum aliorum, qua tale, sibi molestum foret, displiceret que in alterius bono, quia bonum alterius esset, in quo invidiæ ratio consistit. Cum hac igitur limitatione, & non omnino absolutè, tradidit Augustinus verba, quæ nobis obijciuntur.

42 Ad auctoritatem Chrysostomi respondeo cum eodem Aldrete Chrysostomum hic egisse contra eos, qui providentiam Deo negabant: qui quidem assererant omnia contingentia casu & fortuito evenire, Deumque nec de premiandis meritis, nec de puniendis delictis curam agere; quia eo erroris deventerant, ut putarent melius esse Deo non rebus providere creatis, quam eas providenter gubernare. Asserit ergo Chrysostomus quod, si merita & delicta non manerent in altera vita præmia & supplicia ex eo quod Deo melius sit nec de virtutis præmio; nec de culpæ supplicio curare, Deus non esset Deus: siquidem Deus, cui melius foret carere, quam gaudere providentiâ, non verus, sed chimericus Deus esset.

43 Secunda obiectio adversus nostram sententiam à ratione petita facilius dissolvitur. Obijcitur ergo in hunc modum. Non efficere opus omni perfectione, qua factibile est, est esse imperfectum artificem: quod quidem repugnat Deo. Ergo Deo physice repugnat non efficere mundum, idemque est de quolibet alio opere, quam maxima perfectione fieri potest.

44 Respondeo ad rationem perfecti artificis, ut supra non semel dixi, solum spectare opus facere omnia perfectione, quam intendi artifex: ita ut nihil sit in opere, quod artificis voluntati quomodo difforme sit. Velle autem consulto, & data opera, opus in se minus perfectum, potius quam magis perfectum operari, non est contra rationem artificis. Itaque duplex perfectio potest considerari in quolibet opere: alia in ratione entis: alia in ratione artefacti. Perfectio in ratione entis consistit in perfectione entitativa prædicatorum illius operis. Perfectio autem in ratione artefacti sita est in conformitate ad voluntatem & ideam operantis. Hac ratione vas aureum quasi tumultuario constructum perfectius entitativè est vase argenteo prolixè, & quam maxima cura elaborato. Vas tamen argenteum perfectius est in ratione artefacti, quia magis conformatur voluntati & ideæ artificis. Si tamen consulto vellet artifex vas impositum efficere: ita ut qua ratione, consilio, voluntate & mente illud conciperet, ea ipsa effectum prodiret, revera esset perfectissimum opus in ratione artefacti: licet ita non appareat, quia mens & voluntas artificis non innotescit. Ad rationem igitur perfectissimi artificis hæc duraxat secunda perfectio in opere est requisita; secus perfectio entitativa. Cum igitur Deus omnia opera sua ad suam mentem & voluntatem omnino efficiat: hinc deducitur ex minore perfectione entitativa operis neutiquam argui posse imperfectionem artificis.

## QVÆST. XI.

### De necessitate morali in genere.

**A**d pleniorè intelligentiam de necessitate morali in Deo, placuit hanc quæstionem præmittere.

## SECT. I.

*Explicatur & statuitur necessitas moralis.*

**N**ecessitas moralis, vt supra dicebamus, est ea rerum determinatio ad existentiam alicuius euentus præ opposito, quæ recte perspecta non paritur prudentem suspensionem de existentia oppositi, fundatque prudentissimum iudicium de existentia euentus, ad quæ determinat, quin, aut metaphysicè, aut physice cum tali euentu connectatur. Hoc modo mater vehementer amans vnicum filium necessitata est ad illi vitandum malum, quod eius libertati subiicitur. Licet enim mater amans filium suum libera sit physice ad malum innoxio filio infligendum; hoc tamen euenturum esse imprudentissimè iudicaretur. Præterea: licet physice & realiter posset accidere mittentem & versantem sortes in vna, semper quam optauit, & mente designauit, casu accipere; nemo tamen prudenter iudicabit fore vt id semper contingat. Ea igitur determinatio, quæ est quod aliquando aliter eueniat, est quam moralem necessitatem appellamus.

2 Hæc necessitas moralis duplex est: alia quæ consistit in vehemèti inclinatione in eam partem, quæ necessaria moraliter est, siue in nimia difficultate physica respectu extremi oppositi: alia quæ consistit in necessitate physica vagante equaliter inter plura extrema, ex quibus quodlibet est æque contingens quam aliud: quæ propter quodlibet seorsim & determinate acceptum plurima habet exclusiua. Prioris necessitatis exemplum sit mater, quam supra proposuimus. Exemplum posterioris sit quæ datur in talorum ludo, & alijs similibus vt non semper eadem sorte eueniat.

3 Dari necessitatem moralem, quæ sit vehemens inclinatio in extremum necessarium, fere omnes concedunt, facileque vnde proueniat explicatur. Est enim ipsa vehemens inclinatio in extremum necessarium, vel vehemens auersio ab extremo opposito. Si enim queramus quid determinet matrem necessario moraliter ad procurandum filio bonum, quilibet respondebit esse amorem. Ergo amor matris erga filium est necessitas prædicta.

4 Maior difficultas est an datur, & vnde ortum ducat necessitas moralis secundi generis? videlicet: an & quare necessarium sit ex mille sortibus in vnam missis non decies aut vicies contingere

menter eandem casu & fortuito educi: cui accedunt duæ aliæ difficultates. Prima: an si necessarium sit scandalum, siue peccatum graue inter mille homines: & nongenti nonginta nouem non peccauerint: an, inquam, necessarium moraliter sit me, qui millesimus sum, grauitè delinquere? Aut qua ratione componi valeat me eadem libertate committere peccatum graue, facta tali suppositio: ne, ac si talis suppositio facta non fuisset? Et etiam: qua ratione, stante necessitate morali ad operandum prædicto modo, mihi adeo imputabile sit opus, ac si talis necessitas non adesset?

5 Neminem vidi, qui hanc difficultatem exactè discutiat præter Aldreth tom. 1. de Incarnat. disp. 2. sect. 2. & Quiros tom. 2. in 1. part. tract. de Prædestinat. disp. 4. sect. 4. Hi authores, cum difficultate premerentur, videntur sentire locis citatis absoluté loquendo nullam esse ex parte rerum necessitatem moralem ad euentum in re futurum; sed tantum esse prædictam necessitatem ex parte nostri intellectus, qui quotidiana experientia inducitur ad iudicandum res ita in posterum esse futuras, sicuti antea acciderunt. Ex eo enim (inquiunt) quod semper videamus Deum præstare concursum igni ad comburendum, determinatur ad iudicandum in alijs casibus ita euenturum; quin in Deo, adhuc supposita applicatione ignis ad passum, detur aliqua maior inclinatio ad exhibitionem concursus, quam ad eius denegationem. Itaque necessitatem, seu connexionem non ponunt in Deo ex suppositione ignis ad exhibitionem concursus; sed in intellectu nostro (ex suppositione cognitionis de continuata concursus exhibitione in alijs casibus) ad assensum de eo, quod etiam in hoc casu suum concursum pariter exhibebit.

6 Eadem ratione afferunt in talorum ludo ex parte rerum nullam esse necessitatem de eo quod difformiter eueniant, nec impossibilitatem vllam de eo quod pariformiter contingant; sed duntaxat dari hanc necessitatem in cognosci: intellectus enim se ipso (iuxta hos authores) est necessitatus ad sequendum experientia ductum. Et, sicut intellectus est necessitatus vt affirmet de causis, quas videt, vniuniformiter semper operari, in posterum sic operaturas. V. g. ignem applicatum calefacturum, Deum que illi non denegaturum concursum: ita sine vlla alia necessitate ex parte rei, experientia præcisè ductus intellectus necessitatur ad affirmandam difformitatem in causis contingentibus ex eo quod Deus habeat decretum non concurrenti vniuniformiter cum causis con-

tingentibus: cuius rei (secundum P. Quirós) Deus nobis infudit firmam persuasionem experientia ipsa sine ullo alio fundamento necessitante in rebus creatis.

7 Duo continentur in hac doctrina: Primum est Deum, qualibet facta suppositione, & adhuc posita applicatione causarum naturalium, non necessitari moraliter ad exhibendum concursum, sed potius ex se plene liberum remanere ad exhibendum, & ad negandum concursum. Hanc doctrinam refellemus questione sequenti, ubi ostendemus pluribus in casibus dari in Deo, facta aliqua suppositione, necessitatem moralem ad plures effectus, & praesertim ad exhibendum causas naturalibus suum concursum.

8 Secundum, quod in hac doctrina continetur, est, posita necessitate physica aequè omnino vagante per plurima extrema, non dari ex parte rerum impossibilitatem moralem alicuius extremi determinatè accepti; sed potius ex parte rerum aequè contingens esse extremum A. v. g. accius defectum, totamque necessitatem de defectu alicuius extremi determinati reuocandam esse in decretum diuinum nobis experientia notum. Hac doctrina impugnatur.

9 Primo: quia, si hoc verum esset: quod in talorum ludo non mille sortibus continenter eadem fors appareret, omnino fundaretur, non in naturis rerum, sed in eo quod Deus liberè omnino decreuisset quod sortes non uniformiter euenirent, & hoc decretum nobis experientia notum esset. At hoc est falsum. Ergo & doctrina ab his authoribus tradita. Minor probatur: quia persuasio in talorum ludo de eo quod sortes non uniformiter eueniunt, cum ex parte rerum non sit fundamentum ad hanc diuersitatem, vel est persuasio de eo quod semper, & in omni casu diuersitatem habebunt, ita, ut nunquam bis, aut ter continenter appareat eadem fors, vel est persuasio de eo, quod ut in plurimum ita erit. Non primum: quia in talorum ludo, licet impossibile appareat quod multoties, v. g. vicies, eadem fors appareat; quod tamen eadem fors contingat aliquando bis, aut ter continenter, non raro accidet. Ergo persuasio non est de omnino continuata diuersitate. Tunc sic.

10 Ergo Diuinum decretum de hac diuersitate non est de uniformi diuersitate, sed de diuersitate ut in plurimum: quia, iuxta hanc sententiam, haec persuasio est de decreto, cuius cognitionem Deus nobis naturaliter infundit. Vel ergo Deus de-

cre

crederet confuse fore diuersitatem ut in plurimum, vel pro determinatis casibus. Primum videtur alienum à perfectione Diuina in decernendo. Si vero dicatur secundum, poterit contingere Deum decreuisse quod eadem fors non contingat continenter plusquam quinquies, non autem quod quinquies non eueniat. Ergo ut quinquies non eueniat, nullum datur fundamentum. Ergo illa persuasio de eo quod quinquies eadem fors non eueniet, vel de eo quod magis credibile sit non euenturam, est persuasio falsa, & absque omni prorsus fundamento, consequenterque imprudens, cum neque decreto nitatur, neque aliquo conexo cum tali decreto. Quæ ergo erit causa talis persuasionis?

11 Impugnatur secundo haec doctrina: quia, seclusa quilibet experientia, & solo lumine naturæ. Si mille sortes, quæ signarentur, ita, ut una haberet numerum 1. & altera 2. & altera 3. & sic usque ad millesimum: si, inquam, hæc sortes mitterentur in urnam, & inter se miscerentur, nemo esset, qui non iudicaret impossibile moraliter extrahere suo ordine has sortes fortuito, & casu, quin vllas effer, independentes ab alijs experimentijs, qui non iudicaret aliquam ex terè innumeris alijs combinationibus potius futuram, quam determinatè hanc ordinatissimam incipientem à primo, & terminatam numero millesimo. Ergo hanc cognitionem non infundit Deus ut huius, vel illius experimenti, sed nititur ipsis naturis rerum.

12 Impugnatur tertio haec doctrina: quia, ubi sufficientissima ratio ex ipsa rerum natura desumpta potest reddi, in qua fundetur prædicta necessitas moralis, irrationabiliter fit recursus ad peculiaris decreta nobis à Deo hac, vel illa ratione manifestata. Sed huius necessitatis moralis ex ipsa rerum natura sufficientissima: unò, me iudite, manifestissima ratio reddi potest.

Ergo irrationabiliter ad peculiaris decreta confugimus.

Consequencia est legitima, & maior cetta.

Minorem vero sectio sequens probabit.



## SECT. II.

*Vnde proveniat necessitas moralis explicatur?*

**13** **D**uplicem distinximus necessitatem moralem: aliam, quæ fundatur in magna inclinatione ad extremum necessarium, ut est necessitas moralis, quam habet mater subveniendi filio. Hæc necessitas moralis, ut supra dicebamus, facile explicatur: consistit enim in ipsa magna matris inclinatione, & voluntate erga filium. Aliam diximus consistere in necessitate physica vagante omnino æqualiter inter plura extrema; quo fit ut vnum determinatè acceptum sit impossibile moraliter, ut est necessitas, quæ reperitur in alea, ne eadem fors multoties continenter eueniat. Hæc necessitas non est necessitas alicuius extremi determinati; sed vaga plurimum; consequenterque impossibilitas determinata defectus omnium illorum. V. g. necessitas de eo quod in alea non continenter appareat vicies fors A. non est necessitas alicuius fortis determinatæ; sed est necessitas vaga sortium distinctarum ab A. & impossibilitas determinata de eo quod vicies appareat fors A. Vnde tamen hoc proveniat, iam explico.

**14** Quo plura sunt extrema contingentia, redditur quodlibet seorsim minus possibile, quia possibilitas quasi dividitur & partitur inter plura. Si enim duæ tantum sortes mittantur in urnam, ex quibus vna sit A. facilius erit & contingentius edacere A. quam, si tres, aut quatuor sortes mitterentur. Cuius ratio est: quia, quo plures sunt exclusiones alicuius termini, quarum quælibet est adeo contingens, ac ipse terminus, facilius potest excludi, & difficilius poni. Sed, quo magis augentur extrema indifferentia incomponibilia inter se, augentur exclusiones cuiuslibet ex illis. Ergo difficilius redditur positio cuiuslibet termini determinati. Quæ maior difficultas identificatur cum ipsa entitate indifferenti, & cum ipsa pluralitate extremorum, respectu quorû datur indifferentia.

**15** Ex hoc infertur dari casum, in quo necessarium sit physicè aliquod extremum vagè sumptum: & simul quodlibet extremum ex illis determinatè sumptum impossibile moraliter sit. Prob. hæc illatio ex doctrina tradita. Quo plura sunt extre-

extrema simul cum extremo A. ad quæ datur indifferentia, difficilius est A. Tot autem possunt esse extrema cum A. ut perveniat difficultas usque ad impossibilitatem moralem. Deinde eiusdem rationis est A. in prædicto casu, ac quodlibet aliud extremum. Ergo, si A. est impossibile moraliter, quodlibet ex alijs extremis impossibile moraliter erit. Sed potest dari necessitas physica vaga alicuius ex illis extremis. Ergo simul cum necessitate vaga physica plurimum extremorum potest dari impossibilitas moralis cuiuslibet ex illis determinatè.

**16** Declaratur hæc ratio. Si tres sortes mittantur in urnam, difficilius erit acceptio cuiuslibet ex illis seorsim, quam si duæ tantum essent; & difficilius erit acceptio, si quatuor mittantur. Ergo tot possunt multiplicari sortes, ut crescat difficultas moralis cuiuslibet usque ad impossibilitatem moralem. Sed potest dari necessitas physica extrahendi aliquam sortem ex illis hanc, vel illam. Ergo possunt coniungi necessitas physica vaga, & impossibilitas moralis cuiuslibet extremi determinatè accepti.

**17** Interitur secundo non solum posse coniungi necessitatem physicam & impossibilitatem moralem prædicto modo; sed necessario debere coniungi quoties dantur extrema sufficientia ad impossibilitatem moralem. Sunt v. g. duæ sortes tantum A. & B. impossibileque est moraliter quod septies continenter educatur A. Afero igitur quod, si septies iacta fuerit alea, necessario dabitur aliqua fors, quæ determinatè accepta impossibilis sit moraliter. Probatur. Quælibet combinatio ex A. & B. per septem vices impossibile est moraliter. Sed necessario debet euenire aliqua ex illis combinationibus. Ergo necessario debet euenire aliquod extremum moraliter impossibile. Minor est certa & consequentia legitima. Maior prob. Ex eo septena repetitio fortis A. est impossibilis moraliter, quia habet tot exclusiones, quot sunt reliquæ combinationes distinctæ à septena repetitione fortis A. Ergo quælibet est adeo impossibilis moraliter, ac est septena repetitio fortis A. Minor facile probatur. Quælibet combinatio habet tot exclusiones, quot sunt combinationes præter ipsam. Sed præter quamlibet combinationem seorsim sumptam sunt tot aliæ combinationes, quæ sunt præter combinationem, quæ est septem repetitio fortis A. Ergo quælibet combinatio habet tot exclusiones, quot habet septena repetitio fortis A.

**18** Cæterum cum, his rectè coheret impossibilitatem moralem, quæ continet plura instantia, non augeri in quolibet instan-



et, sed p[ro]batur vinci, si oppositum successivè contingat. V. g. in c[on]tra  
 A. In hoc ergo casu non dicendum est quod, si prima appareat fors  
 A. t[ame]n in secunda difficilius fit, & ita in tertia: a deo ut, si lex se exeat  
 A. iam verificetur: *Nunc impossibile est moraliter apparere sortem*  
 A. Hoc inquam falsum est: quia c[um] h[ec] necessitas coalescat ex septem  
 vicibus, in qualibet ex illis, in qua prodit A. vincitur pars ne-  
 cessitatis moralis. Quia propter, si perveniatur ad numerum septi-  
 mum, non perficitur necessitas moralis, sed potius quoad sex par-  
 tes manet superata.

19 Hinc deducitur falsum esse quod, data necessitate mor-  
 tali de peccato gravi inter mille homines, si ceteri non peccent,  
 ego, qui ex illis sum, necessitatus moraliter maneam ad peccand[um].  
 Hoc inquam falsum esse conuincitur, tum à posteriori: quia inde  
 fieret, vel penitus, vel quoad maximam partem tolli mihi imp[er]a-  
 bilitatem illius actionis, cum ad illam praecederet necessitas mora-  
 lis nullatenus meam consequens libertatem: tum à priori: quia, si in  
 praedicto casu reliqui non peccent, vincuntur tot partes necessita-  
 tis moralis, quot illi homines sunt: et per consequens ego reman-  
 ebo cum eadem indifferentia, quam haberem, si reliqui peccauis-  
 sent: necessitas enim moralis de peccato gravi inter mille homines  
 nihil aliud est, quam mille libertates eorum, ex quorum aggrega-  
 to resultat necessitas moralis alicuius peccati grauis: quia combi-  
 nationes determinationum horum hominum, in quibus reperitur  
 aliquod graue peccatum, sunt adeo plures illis, quae possunt excu-  
 gitari non involuentes peccatum aliquod graue, ut impossibilis  
 reddatur talis combinatio. Idem dico de ludo, & alijs.

20 Placuit totam meam mentem circa hoc genus neces-  
 sitatis moralis aperuisse, ut quasi ex terminorum propositione pa-  
 teat difficile posse, saluo contingentiae conceptu, à viro Philoso-  
 pho negari. Restat modo argumentorum solutione hanc doctri-  
 nam illustrare reddere. Haec sunt in duplici differentia. Alia, quae  
 hanc necessitatem moralem impugnant. Alia, quae eo tendunt, ut  
 probent, data necessitate morali vaga de positione aliquorum ex-  
 tremorum, intellectuque carentia reliquorum praeter unum v. g. A.  
 debere dari necessitatem moralem determinatam extremi A.

Primi generis argumenta nunc soluemus; secundi  
 vero generis in alia sectione.



## SECT. III.

*Solvuntur argumenta, quae fiunt contra hoc genus neces-  
 sitatis moralis.*

21 **O** B. I. P. Quiros. In collectione mille hominum datur in-  
 fallibilitas de verbo otioso alicuius. In praedicta collectio-  
 ne non datur villa necessitas ex parte rei de verbo otioso alicuius.  
 Ergo infallibilitas moralis potest dari reiecta omni prorsus neces-  
 sitate ex parte rerum. Minorem probat, supponendo prius Petrum  
 esse qui loquitur otiose. In praedicto casu nulla datur necessitas  
 verbi otiosi alterius distincti à Petro, cum nullus alius otiosè lo-  
 quatur, & necessitas moralis nunquam detur sine termino suo.  
 Deinde neque datur necessitas verbi otiosi Petri. Ergo absolute  
 nulla necessitas datur. Probatur antecedens per partes. Prima  
 pars antecedentis videtur certa huic auctori: quia, si, ut de fa-  
 cto res accidunt, alij homines distincti à Petro otiosè non loquun-  
 tur, possibile erit ut res accidunt id ipsum. Ergo non erit opposi-  
 tum necessarium. Quoad secundam partem, nempe non dari ne-  
 cessitatem verbi otiosi Petri, probatur: nam reliqui omnes  
 qui tacuerunt, nullam habent exigentiam, nullam ve titulum  
 physicum ut Petrus loquatur otiosè, nihilque, vel conducit,  
 vel obstat loquationi Petri aliorum, vel silentium, vel loquu-  
 tio.

22 Iam vero consequentia illa, nempe quod, si in ca-  
 su praedicto non detur necessitas verbi otiosi Petri determinatè,  
 neque verbi otiosi alterius determinatè: nulla dabitur ne-  
 cessitas moralis verbi otiosi alicuius vagè accepti, sic probat  
 hic auctor. Si datur necessitas vaga in aliqua collectione causa-  
 rum, vel circumstantiarum, debet reddi necessitas determinata  
 vnius ex suppositione defectus aliorum. Ergo, si datur neces-  
 sitas vaga verbi otiosi alicuius ex mille hominibus, ex supposi-  
 tione defectus aliorum, dabitur necessitas determinata loquationis  
 illius, qui restat. Ergo si in praedicto casu defectus verbi otiosi alio-  
 rum hominum, qui à Petro distinguuntur, non datur necessitas ver-  
 bi otiosi Petri, non dabitur necessitas vaga verbi otiosi alicuius.  
 Ex quo principio deducitur quod, si necessum moraliter sic

me aliquando loqui otiose, ex suppositione quod non sim loquatur  
 rus otiose in alijs instantibus, esse nunc necessitatum moraliter de  
 terminatè ad loquendam otiose. Item: si necessarium sit moraliter  
 aliquè ex mille hominibus peccare graviter: ex suppositione quod  
 alij non peccent, me esse moraliter necessitatum ad peccandū gra-  
 viter: & quidem necessitate à me inevitabili, cum aliena peccata  
 mea libertati non subint.

Ex explicacione mea sententiæ, ni fallor, fit satis prædicto  
 argumento. Et in primis falsissimum mihi est id, quod ut certum  
 supponit hic author, videlicet nunquam existere quod moraliter  
 impossibile est quod existat. Hoc enim falsum est, ut constat ex do-  
 ctina tradita sectione præcedente: ubi ostendi posse, & de facto  
 dari necessitatem physicam vagam de eo quod aliquò moraliter  
 determinatè impossibile existat.

23 Deinde argumento respondeo: nullam esse necessita-  
 tē verbi otiosi Petri determinatè, neque determinatè verbi otio-  
 si alterius distincti à Petro, sed esse necessitatem moralem vagam  
 huius, vel alterius verbi otiosi. Deinde nego quod, data necessita-  
 te huius, vel illius verbi otiosi, debeat dari necessitas determinata  
 huius ex suppositione defectus aliorum, ut etiam ostendi eadem se-  
 ctione: quia, videlicet, ipsa suppositio defectus verbi otiosi alio-  
 rum vincit necessitatem moralem quoad omnia illa extrema: siqui-  
 dem hæc necessitas moralis coalescit ex contingentijs singulorum  
 extremorum: necessitas autem, que iam quoad plures partes est su-  
 perata, pro casu, quo iam est superata, minimè infert existentiam  
 extremorum.

24 Ob. 2. Benè potest aliquid existere vagè in intelle-  
 ctu, quin à parte rei existat vagè, sed determinatè. Ergo rectè po-  
 terit dari necessitas vaga in cognosci, que non detur ex parte re-  
 rum. Antecedens constat: quia in hac propositione. *Aliquis homo*  
*currit* cursus existit vagè in intellectu, cum à parte rei in aliquo in-  
 dividuo determinatè existat.

Non caseo vim huius argumenti. Fateor aliquid posse esse  
 vagè in intellectu, quod non sit vagè, sed determinatè à parte rei.  
 Cæterum: si paritas aliquam veritatis speciem præfert, pro-  
 bat necessitatem vagam in cognosci fore determinatam à par-  
 te rei; non autem id, quod est vagè in intellectu per actum ve-  
 rum, nullomodo, aut vagè, aut determinatè esse à parte rei;  
 prout opus erat in præsentiarum ad probandam necessitatem  
 vagam in cognosci nullam siquè determinatam, siue vagam necessi-

tatem esse à parte rei. Imo ex hac paritate roboratur nostra con-  
 clusio: sicut enim implicat veram affirmationem dari cursus vagè  
 accepti, quin ex parte rerum sit aliquid, in quo illa veritas fudetur;  
 pari ratione in nostro casu repugabit necessitatem vagam prudè-  
 ter dari in intellectu, quin à parte rei detur aliquid, in quo fonde-  
 tur talis necessitas, & quod ex parte rerum inferat extremum ne-  
 cessarium, potius quam impossibile.

25 Ob. 3. Quantumvis impossibile moraliter sit inter mil-  
 le homines nullum dari, qui otiose non loquatur, negari tamen non  
 potest plus quam mille homines fore ex collectione omnium, qui  
 otiose non loquantur. Et, ut clarius pateat, sint mille millia homi-  
 num, ex quibus in quolibet millenario duo tantum homines sint,  
 qui otiose non loquantur. Præterea, Ex quolibet millenario extra-  
 has mente binarium illud hominum, qui otiose non loquantur, cō-  
 ficietur numerus bis mille hominum, qui non loquantur otiose. De-  
 inde supponamus illam collectionem existere: tunc intellectus hu-  
 manus moraliter necessitabitur ad prudenter iudicandam aliquam  
 ex illis bis mille hominibus otiose loqui: & tamen ex parte rerum  
 nulla est necessitas verbi otiosi inter illos homines, cum suppona-  
 mus nullum otiose loqui. Ergo optime potest stare necessitas in cog-  
 nosci, quin detur necessitas in esse. Idè patet in figura talorum, quæ  
 de facto reddant centum tali pro eadè, ex quibus unus reddat 1. al-  
 ter 2. alter 3. &c. Si aliquis ante iactum hanc combinationem na-  
 merorum præconceperet, illam proculdubio impossibilem morali-  
 ter reputaret, cum in re impossibilis nō sit, utpote de facto existēs.  
 Poterit ergo dari necessitas in cognosci, quin detur in esse.

26 Hæc & alia argumenta nostra moralis necessitatis ex-  
 plicatione dissolvuntur. Respondeo ergo id ipsum, quod accidit, vi-  
 delicet eos bis mille homines ex omnium hominum millibus delec-  
 tos otiose non loqui: id inquam ipsum impossibile moraliter esse;  
 quia, ut sæpe dictum est, multa moraliter impossibilia realiter exis-  
 tunt: imò & potest dari necessitas vaga de eo quod aliquid mora-  
 liter impossibile realiter existat. Hac ratione se habent res in præ-  
 dicto casu: nam, sicut est impossibile moraliter quod ex mille homi-  
 nibus nullus loquatur otiose, ita moraliter impossibile est quod  
 omnes otiose loquantur: cumque ex bis mille hominibus fieri non  
 possit quin mille loquantur otiose, vel reperiantur plusquam mille  
 qui otiose non loquantur: fit inde necesse metaphysice esse ali-  
 quod ex his impossibilibus moralibus poni existens in rerum na-  
 tura.

27 Ex quo ad argumentum supra factum respondeo: supposito de illis bis mille hominibus mente selectis ex omnibus millibus hominum, tunc necessitatum esse intellectum moraliter ad iudicandum aliquem ex illis hominibus otiose loqui, dato quod aliunde non constet illi eorum silentium: prædictam tamen necessitatem moralem fundari in connexionem morali, quam habet ea hominum collectio cum aliquo verbo otioso ex parte rerum: proindeque à parte rei impossibile moraliter esse omnes à verbo otioso abstinere: hanc tamen impossibilitatem de facto superari, sicuti plurimæ alię de facto, iuxta nostram sententiam superantur.

28 Ob. 4. sint mille sortes in vna, quarum vna numerum 1. ostendat, & secunda 2. & tertia 3. vsque ad millesimum numerum. Si postquam inter se misceantur, absque defectu extrahantur successiue ab vna: instar portenti esset quod deducerentur non inuerso ordine. Et tamen, si aliter extrahantur, non pro miraculo habebuntur. Ergo ipso natura lumine videtur patere illam primam combinationem esse impossibilem moraliter, secus alia, quæ de facto evenit. Ergo non qualibet combinatio moraliter impossibilis est. Ergo non sumitur impossibilitas moralis in prædicto casu ex eo quod tot sunt modi excludendi hoc extremum, cum totidem sint modi excludendi combinationem mixtam & inuersam, quot sunt ad excludendam combinationem ordinatam à num. 1. vsque ad millesimum.

29 Respondeo in re iuxta difficilem, & moraliter impossibilem esse combinationem, quæ de facto existit, ac quæ omnino ordinata concipitur, apparere tamen illam combinationem faciliorem & magis contingentem, quia non adeo distinctæ ut distincta à reliquis combinationibus permixti ordinis apprehenditur. Si tamen præconceperetur hæc ipsa combinatio eo ipso ordine, quo sortes successiue extrahantur, perinde difficilis appareret, ac combinatio ordinata. Quod etiam exinde constat, quia, si postquam semel deducta est, iterum eam apparere velimus, eadem ratione nobis difficilis videbitur, ac qualibet alia, quantum vis ordinata. Ratio à priori hoc conuincit, nempe totidem esse exclusiones huius determinatæ combinationis, ac cuiuslibet alterius, quæ ex his sortibus confici potest.

30 Ob. 5. Demus Petrum esse omnino liberum duntaxat ad extremum A. & extremum B. in quo casu non erit magis connexus, ut ita liber & indifferens, cum extremo A. quam cum carentia  
extremi

extremi A. quia non est maior ratio, maior ve inclinatio in extremum, quam in eius carentiam, neque pluribus modis potest esse extremum quam carentia, neque è conuerso. Supponamus deinde ad aliud extremum, nimirum extremum C. ad quod Petrus plene sit indifferens eodem modo, ac est ad extremum A. & B. Hoc supposito, si arguatur.

31 In hoc casu (præsertim si plura alia extrema addantur) maior probabilitas erit in cogitando de non existentia extremi A. quam de eius existentia: & tamen ex parte rerum eque contingens est quod existat, quam quod non existat. Ergo potest dari maior probabilitas, quæ se tenet (omnibus pensatis) ex parte intellectus, & non ex parte rerum. Quare ergo non poterit vsque ad certitudinem moralem peruenire? Quod in illo casu sit maior probabilitas de non existentia, quam de existentia extremi A. videtur probari ex nostris principijs: quia in illo casu plures sunt modi non existendi extremi A. quàm existendi. Ergo probabilis non existit.

Præterea videtur non esse ex parte rerum vlla maior connectio cum non existentia, quam cum existentia. Hoc probatur. Aequè cadit sub contingentiæ libertatis Petri hoc extremum in casu plurium extremorum, quam in casu, quo sola esset libertas ad A. & B. Sed in illo casu non esset maior connectio cum extremo A. quam cum eius carentia. Ergo neque in casu plurium extremorum. Minor est certa ex supradictis & consequentiæ legitima. Maior videtur etiam certa: quia non minuitur potestas ad vnum extremum ex eo quod alia plura fiant possibilia voluntati, dum nihil sit antecedenter quod impellat voluntatem, maximè, si illa plura extrema sint omnino equalis, & si nullis bonitatis.

32 Confirmatur 1. quia si ex parte rerum esset maior connectio cum carentia, quam cum extremo quando plura sunt extrema in componibilia cum illo, Deus esset necessitatus moraliter ad non ponendam in rerum natura quamlibet collectionem determinatam, cum sint infinitæ aliæ collectiones incomponibiles cum hac, ad quarum qualibet est eque indifferens, ac ad hanc determinatam.

33 Confirmatur 2. quia si daratur maior connectio ex parte rerum, non æque peccaret qui omitteret amorem Dei præceptum cum libertate ad ipsum & duo extrema in componibilia cum ipso, ac peccaret cum libertate solum ad ipsum & ad alium actum in componibilem: quæ sequela videtur absurda, cum æquè imputabilis sit omisio in vno ac in altero casu. Sequela vero in nostris principijs videtur bona: quia

quia in hoc casu esset minor libertas, proindeque minor imputabilitas, & consequenter minus peccatum.

34 Respondeo, quod, quando sunt plura libertatis extrema, minor est libertas ad quodlibet seorsim, non quia temper sit aliqua difficultas, sed quia est maior contingentia. Oppositum non eodem modo quotiescumque minuitur indifferentia, minuitur quoque facultas: Deus enim, quantumvis ex aliqua suppositione necessitetur moraliter ad aliquod extremum, absque ulla prorsus difficultate (prout difficultas molestiam significat) ponere valet oppositum: sicut quia deo amat aliquod obiectum libere, amat cum aliqua contingentia, nulla vero difficultate. Hac ratione in nostro casu concedimus quo plura sunt libertatis extrema, minorem esse indifferentiam ad quodlibet determinare. Negamus tamen hinc inferri aliquam difficultatem physicam, seu resistantiam cum molestia vincendam esse, ut extremum minus possibile moraliter, ponatur in rerum natura.

35 Hinc ad 1. confirmationem respondeo: concedendo quamlibet collectionem rerum contingentium determinate acceptam adhuc respectu Dei moraliter impossibilem esse modo explicato, seclusa tamè à Deo omni difficultate in eius positione. Quod concedi debet ab omnibus, qui aliquam determinatam combinationem fortium moraliter impossibilem iudicent. Cum enim Deus possit res illas disponere, ut ea combinatio prodeat, in omni quotiescumque prodit, ex Dei voluntate prodit, idem est impossibilitas moralis de eo quod existat defacto, ac impossibilitas moralis de eo quod Deus velit, & disponat eam combinationem existere.

36 Ad 2. confirmationem respondeo: concedendo minus imputabile esse omissionem amoris præcepti in casu, quo plura sint extrema, quibus amor præceptus potest excludi, quam casu, quo vnicum tantum sit amoris præcepti exclusivum. Hinc tamen inferre non licet quod in casu, quo amor Dei impossibilis moraliter esset propter multitudinè extremorum, quibus posset excludi: tunc non esset eius omisio imputabilis sufficienter ad peccatum mortale. Hoc inquam inferre non licet: quia cum illa moralis impossibilitas possit vinci absque magna difficultate, seu molestia, & eius conditionis sit, ut non tollat veram realem & expeditam potentiam ad extremum moraliter impossibile, non tollit quod ad peccatum mortale sufficiens est. Quamvis autem impossibilitas moralis detur, *ty moralis* non sonat quod illa impossibilitas perinde se habeat ac impossibilitas physica in ordine ad omnia munera physica impossibilitatis, seu totum in ordine ad prudens iudicium de non exist-

entia extremi impossibilis: quod non obest quo minus absolutè & expeditè prædictum extremum humanæ libertati subijciatur.

## SECT. IV.

### *Argumenta secundi generis dissoluntur.*

37 **O**bjicies 1. contendens, data necessitate vaga inter plura extrema, ex defectu reliquorum præter unum v.g. A. reddi necessitatem moralem determinatam extremi A. Veritas de eo quod existet hoc vel illud, infert pro casu defectus unius existentiam alterius. Ergo necessitas moralis huius veritatis disjunctivæ habet moraliter similem vim illativam. Ergo inferet existentiam unius pro casu defectus alterius. Antecedens est certum: siquidem implicat simul esse verum existere A. vel B, & deficere B, quin existat A. Consequentia vero probatur. Modo, quo veritas actus connectitur metaphysice cum obiecto, cuius est veritas, connectitur moraliter moralis necessitas cum extremo, cuius necessitas est. Sed ex connexione physica vaga, & ex defectu unius extremi, resultat connexio physica determinata cum existentia alterius extremi. Ergo ex connexione morali vaga, & defectu unius extremi, perinde resultat connexio moralis determinata cum existentia alterius extremi.

38 Hoc argumentum desumptum à paritate necessitatis metaphysicæ parum habet firmitatis: redditur enim manifesta disparitas: nam necessitas metaphysica indivisibiliter opponitur cum carentia illius, quod necessarium est, ita, ut non superetur, adhuc inadæquate: cum enim non sit præcise aggregatum plurium contingentiarum, sed sit, vel aliquid indivisibile repugnans defectui extremi necessarii, v.g. actus divinus disjunctivus essentialiter oppositus cum defectu simultaneo utriusque extremi: vel fundetur in contradictoria oppositione mediata vel immediata duplicis extremi: v.g. necessitas de eo quod Petrus existat vel non existat: & neque hæc oppositio, neque illa repugnantia possint vel inadæquatè superari, cum in esse repugnantiæ quælibet ex illis in indivisibili consistat: hinc fit necessitatem metaphysicam permanere omnino integram quælibet suppositione possibili facta.

36 Aliter res se habent in necessitate morali, quæ minus consistit in indivisibili, sed in aggregato contingentiarum, qua-

rum qualibet neutiquam opponitur cum altero extremo v. g. necessitas moralis de eo quod non deficiat inter mille homines omnine verbum otiosum. Hæc necessitas nihil aliud est quam contingētia cuiuslibet verbi otiosi determinati: ita tamen ut contingētia verbi otiosi Petri v. g. minime opponatur cum carentia verbi otiosi Pauli, neque vicissim: quare, deficiente verbo otioso aliorum, non est maior ratio verbi otiosi Petri, quam si verba otiosa aliorum existerent. Ex quo manifesta disparitas redditur inter necessitatem metaphysicam & moralem: hæc enim per partes superatur; illa vero neque adæquate, neque inadæquate superabilis est.

40 Ob. 2. Ea ratione, quæ datur certitudo antecedentis inferentis legitimè consequens, datur certitudo consequentis. Sed casu, quo ex mille hominibus omnes, præscindendo à Petro, otiose non loquantur, datur certitudo saltem moralis antecedentis legitimè inferentis Petrum otiose loqui. Ergo in prædicto casu datur certitudo saltem moralis de verbo otioso Petri. Ergo & necessitas moralis: siquidem apud nos certitudo in morali saltem necessitate fundatur. Consequentia est legitima Minor igitur probatur. In illo casu datur certitudo harum veritatum. *Aliquis homo ex his mille loquitur otiose. Nullus homo ex his mille distinctus à Petro loquitur otiose.* Sed hæc dux veritates sunt antecedens legitimè inferens Petrum loqui otiose. Ergo in prædicto casu datur certitudo alicuius antecedentis inferentis legitimè Petrum otiose loqui. Consequentia est legitima: & Minor eadem, siquidē ex veritate distinctæ, & negatione omnium extremorum præter unum, inferitur illud vnum, ut patet in hac consequentia. *Vel Petrus vel Paulus loquitur otiose. Non Petrus. Ergo Paulus.* Par ratione in nostro casu fit argumentum ab exclusione aliorum. Iam vero Maior, nempe dari certitudinem illarum veritatum probatur. In primis datur certitudo Minoris, supponimus enim nullum hominem distinctum à Petro loqui otiose. Deinde datur certitudo, saltem moralis, Maioris, quia datur necessitas moralis de aliquo verbo otioso, quæ necessitas cum identificetur cum libertate illorum mille hominum ad loquendum & non loquendum, quantumvis non loquantur, per manere debet. Ergo & certitudo verbi otiosi.

41 In primis hoc ipso argumento posset probari esse nunc certitudinem physicam de existentia duplicis contradictorij: quia datur certitudo metaphysica de defectu substantiæ panis in Eucharistia fundata in divina reuelatione. Deinde, cum ipsa accidentia physice connectantur cum panis existentia, erit necessitas physica præ-

prædictæ existentia: consequenterque certitudo fundata in ipsa necessitate. Cum igitur simul coniungantur necessitas physica panis & necessitas eius defectus, erit simul certitudo utriusque contradictorij. Hoc idem argumentum parum mutatis terminis potest opponi probabilitati duplicis extremi oppositi.

42 Pro solutione ergo advertendum est aliud esse dari necessitatem vnius præmissæ & simul alterius simultate se tenente ex parte præmissarum: aliud valde diuersum simultate se tenente ex parte necessitatum. Si daretur necessitas moralis de eo quod simul verificarentur illæ duæ præmissæ, daretur etiam de veritate consequentis: in hoc enim sensu verum est necessitatem antecedentis esse necessitatem consequentis ex eo metaphysicè deducti. At vero, si simultas se teneat ex parte necessitatum, ex quibus vna sit necessitas moralis vnius præmissæ, altera vero sit necessitas metaphysica alterius præmissæ, ita, ut sit etiam quasi victoria, & frustratio necessitatis moralis primæ præmissæ: tunc ex hac conjunctione necessitatum nihil potest inferri: modo, quo ex necessitate physica substantiæ panis fundata in accidentibus, & necessitate metaphysica defectus substantiæ panis fundata in reuelatione, nequit inferri coexistentia panis & defectus illius: quia vis illarum necessitatis physica impeditur per necessitatem metaphysicam alterius præmissæ.

43 Sic igitur in nostro casu simul cum necessitate physica de defectu aliorum extremorum datur necessitas moralis existentie alicuius, non tamen datur vlla necessitas de simultate veritatis existentie alicuius, & veritatis defectus aliorum: ideoque non datur necessitas de antecedenti, ex quo inferatur existentia huius extremi determinati. Nec in prædicto casu certus moraliter sum de veritate illius præmissæ *aliquod verbum otiosum existit*: quia necessitas moralis, seu connexio, quæ datur ex parte obiecti cum existentia alicuius verbi otiosi, non mouet ad assensum cognitum præcise, sed cognitum, ita, ut simul cum cognitione illius necessitatis, seu connexionis, non datur pro priorico cognitio de eo quod eius modi necessitas sit superata: modo, quo ex cognitione connexionis physice accidentium panis non possum prudenter moueri ad assensum existentie panis, quando præcognosco eiusmodi connexionem physicam miraculose superari.

44 Ex quibus omnibus ad argumentum superius respondeo negando Minorem primi syllogismi, videlicet, dari certitudinem de antecedenti inferenti verbum otiosum Petri. Ad probationem distinguo Maiorē: datur certitudo illarum veritatum, ut simul coexistant, nego diuisiue: sub distinguo ita ut certitudo illius veritatis datur.

datur aliquod verbum otiosum solum detur fundamentaliter remote: concedo: proximè: nego: quia impeditur per cognitionem de eo quod connexio moralis sit superata. Ad probationem Maioris: concedo dari certitudinem illius veritatis: *nullus distinctus à Petro loquitur otiose*. Deinde: distinguo dari certitudinem moralem de aliquo verbo otioso sumpta certitudine fundamentaliter remote pro connexionem se tenente ex parte obiecti, concedo: pro connexionem sufficienter proposita ad prudenter inferendum, nego: quia, ut sic proposita, inuoluit quod non præcognoscatur illa connexio superata. Cum vero alia veritas de nullo verbo otioso aliorum hominum sit hanc connexionem fere adæquate superari: hinc fit non poni sufficienter ad certo inferendum verbum otiosum alicuius.

45 Ob hanc rationem semper animaduertendam est: argumentum sumatur ex connexionem: an ex certitudine. Si ex connexionem, concedendum est dari connexionem cum vna veritate, & simul dari connexionem cum altera. Negari autem debet dari connexionem aliquam cum simultate vtriusque veritatis. Si autem argumentum desumatur ex certitudine: ut connexionem se habeat pro fundamento sufficienter talis certitudinis, dicendum est connexionem cum vna ex illis veritatibus solum proponi sufficienter ad determinandum assensum, quando non coniungitur cum noticia alterius veritatis: una secunda veritas cognita destruit, seu impedit vim motiuam connexionem cum prima veritate.

46 Ob. 3. Data necessitate morali verbi otiosi alicuius ex mille hominibus, datoque quod omnes distincti à Petro otiose non loquantur: adhuc facta hac suppositione, datur necessitas moralis alicuius verbi otiosi. Sed facta hac duplici suppositione, nullus restat modus faciendi satis prædictæ necessitati morali, nisi per verbum otiosum Petri. Ergo, data illa duplici suppositione, datur necessitas moralis verbi otiosi Petri. Minor est certa, & consequentia videtur bona: si enim vnus tantum est modus satisfaciendi alicui exigentiæ, illa exigentiæ versabitur determinate circa illum modum, quandoquidem non versatur circa modos impossibiles. Maior, in qua videtur esse difficultas, probatur. Necessitas moralis idemificatur adæquate cum libertate hominum ad loquendum & non loquendum otiose. Sed hæc libertas non tollitur per loquutionem, aut per carentiam loquutionis. Ergo remanet, siue homines loquantur siue non loquantur otiose.

47 Præterea, neque videtur hæc necessitas moralis superari posse quominus exigat, & inferat terminum: cum enim tota se teneat

teneat ex parte actus primi ad loquendum, & non loquendum otiose, & actus primus semper remaneat, quantumvis cum actu secundo coniungatur: hinc deducitur nunquam hanc necessitatem quoad vim illatiuam verbi otiosi superari.

Confirmatur. Si vis illatiua verbi otiosi alicuius ex mille hominibus diceret in suo conceptu nulla ex parte superari, diceret in suo conceptu quod non deficeret verbum otiosum in vllis ex mille hominibus. Ergo diceret quod omnes loquerentur otiose. Hoc autem non moraliter, sed metaphysicè conuenitur cum eo quod omnes loquantur otiose. Si tamen dicas necessitatem moralem, prout est vis illatiua, præscindere ab actu secundo loquendi, vel non loquendi otiose. Ergo vis illatiua, prout vis illatiua, non dicit non superari per actum secundum. Ergo, adhuc dato casu quod omnes distincti à Petro non loquantur otiose, datur vis illatiua alicuius verbi otiosi.

48 Hoc argumentum oritur ex non bene perspecta nostra doctrina. Respondet ergo connexionem moralem & uè physicam (prout à metaphysica distinguitur) ex parte rerum non semper esse sufficienter fundamentum ad prudenter inferendum extremum necessarium; sed solum in casu, quo aliunde non innotescat quid de facto acciderit circa extremum necessarium, ut patet in igne applicato stupæ. Ut enim prudenter inferam ignem illum stupam combusturum de facto, duo requiruntur, nempe & quod mihi constet vis combustiuam in igne, & quod non sciam positiuè vim combustiuam miraculose suspendi. Etiam, si hæc suspensio mihi constaret, imprudenter ex assensu ignis ut applicati moueret ad assensum combustionis. Neque obinde negandum est vim illatiuam se tenere ex parte rerum, cum reuera connexionem existenti à parte rei innitatur, licet etiam requiratur carentia cognitionis de defectu eventus: sicut qui præcepto obedit, requirit ad proprietatem & rigorem obedientiam, tum præceptum, tum etiam quod pro priori ad opus præceptum non datur cognitio siue reuocationis, siue dispensationis præcepti.

49 Ceterum posse connexionem cum aliquo verbo otioso, vel ex toto, vel ex parte superari, negari nequit. Nam eatenus est necessarium vagè aliquod verbum otiosum, quatenus est impossibilis determinatè defectus omnis verbi otiosi. Impossibilitas verò defectus omnis verbi otiosi coalescit ex contingentiâ verbi otiosi cuiuslibet hominis. Qua propter nihil aliud est

impossibilitas def. Aus omnis verbi otiosi, quæ tot contingentiæ verbi otiosi, quot sunt possibilis verba otiosa in mille hominibus. Cum igitur, deficiente verbo otioso loannis, iam illa contingentiæ superetur, ideo vincitur quoad illam partem necessitas alicuius verbi otiosi.

50 Hinc ad argumentum in forma: respondeo: distinguendo maiorem primi syllogismi. Adhuc facta illa duplici suppositione, datur moralis necessitas alicuius verbi otiosi sumpta necessitate pro connexionem præcisæ ex parte rerum: concedo: pro vi illatiua: sub distinguo: si cognoscatur utraque suppositio, nego: si non cognoscatur: concedo maiorem. Deinde distinguo minorem. Sed, data hac duplici suppositione, non restat alius modus faciendi satis prædictæ necessitati, nisi per verbum otiosum Petri: non restat consequenter: concedo: non restat antecedenter. Nego minorem, & nego consequentiam. Ad probationem maioris: distinguo maiorem. Necessitas moralis identificatur ad æquatè cum libertate hominum ad loquendum otioses sumpta necessitate pro connexionem præcisæ ex parte rerum: concedo: sumpta pro antecedente sufficienter cognito, ut intellectus necessitetur ad assentiendum extremo necessario, nego maiorem. Hinc inferatur necessitatem se tenentem ex parte rerum posse impediri in esse vis proxime illatiua per intellectum: quia, cum in esse talis involuat carentiam cognitionis de non existentia extremi necessarij, inde deducitur prædictam vim impediri per cognitionem positivam de tali non existentia.

51 Ad confirmationem: dico vim illatiuam non dicere in suo conceptu carentiam de eo quod à parte rei talis connexio superetur; sed carentiam cognitionis de tali victoria: imò non dicit absolutè carentiam cognitionis; sed præcisè carentiam cognitionis ut existentis in signo antecedenti;

modo, quo potestas obediendi dicit ne existat proprio;

si ad obediendum cognitio reuocatio;

nis, seu dispensationis

præcep:

tis

## SECT. VI!

*Duplicis dubij resolutione perficitur explicatio necessitatis moralis.*

52 **D**ubitatur primo: an sit adeo stricta moralis necessitas, ut si oppositum eueniret, inferret legitime carentiam eius necessitatis. V. g. supponamus hominem esse necessitatum moraliter ad non se odio habendum. Supponamus præterea quod per possibile, vel impossibile Petrus se odio habeat. Inquirimus modo: an ex eo quod Petrus odio se habeat, recte inferatur Petrum carere necessitate moraliter ad non se odio habendum?

53 Hæc dubitatio oritur ex doctrina P. Granados affectantis Deum esse necessitatum moraliter ad eligendum optimum: quæ necessitas moralis iuxta P. Granados tom. 2. in 1. p. tract. 2. disp. 3. sect. 4. fundatur in amore perfectissimo necessario, quod Deus se amat: eo enim sic propendet in bonum creatum, (quod sua perfectione optimo modo participat perfectionem diuinam), quod, si Deus non eligeret efficaciter hoc tantum bonum, neque se ipsum perfectissimè amaret, neque Deus esset, ut ait sect. 6.

54 Pro huius difficultatis enodatione: suppono duplicem sensum posse habere hanc questionem. Primus est: an moralis necessitas sit adeo stricta, ut ex euentu opposito implicatio inferatur in habente necessitatem moralem? Vel alijs terminis: an effectus moraliter necessarius adeo strictè necessarius sit, ut eius oppositum, vel formaliter involuat, vel saltem inferat metaphysicam implicationem?

55 Secundus esse potest: an oppositum illius, quod moraliter dicitur necessarium, inferat defectum necessitatis moralis, ita ut ex tali opposito solum inferatur carentia secundum se necessitatis moralis: ex conjunctione vero rei impossibilis moraliter, & necessitatis moralis, inferatur simul existere & non existere necessitatem moralem?

56 Prædictus sensus alium duplicem in se continere potest. Nam & possumus loqui de illatione metaphysica, vel tantum de illatione morali. Si loquamur de illatione metaphysica, sensus erit: ex existentia rei impossibilis moraliter inferatur metaphysicè

necessario defectus necessitatis moralis? Si vero loquamur de illa ratione tantum morali, prædicta quæstio alium sensum reddet, scilicet: an existentia rei moraliter impossibilis, licet physicè, & realiter componibilis sit cum necessitate morali ad oppositum, moraliter tamen inferat defectum necessitatis moralis?

57 Dico primo existentia extremi moraliter impossibilis non inferitur metaphysicè defectus necessitatis moralis ad oppositum: quo etiam conuincitur non inferri implicationem aliquam existentia extremi moraliter impossibilis. Probatum primo prædictum assertum. Necessitas moralis alicuius extremi, prout distincta à necessitate metaphysica, solum moraliter connectitur cū extremo necessario. Sed id, quod solum moraliter connectitur cū A. v. g. potest realiter coniungi cum carentia extremi A. Ergo ex tali carentia non inferitur metaphysicè defectus necessitatis moralis extremi A. Probatum hæc vltima consequentia. Non bene inferitur metaphysicè defectus necessitatis ex carentia componibili cū tali necessitate. Sed carentia rei moraliter necessaria est coniungibilis cum ipsa necessitate morali. Ergo ex carentia perperam inferitur defectus necessitatis moralis.

58 Probatum secundo. Bene possunt identificari inter se potestas realis ad carentiam alicuius extremi & necessitas moralis illius extremi. V. g. in homine identificantur potestas physica ad carentiam omnis peccati venialis, & necessitas moralis ad non vitanda omnia peccata venialia, siue ad ponendum aliquid veniale. Tunc sic. Necessitas moralis alicuius peccati venialis est potestas physica ad vitacionem omnium venialium, vt ex se patet: alioquin nemo peccaret: ex eo præcisè quod non vitaret omnia venialia. Ergo ex vitacione omnium (absque privilegio speciali) non resè inferitur carentia necessitatis moralis ad non vitanda omnia venialia. Prob. conf. Si ex vitacione omnium venialium inferretur metaphysicè defectus necessitatis moralis ad ponendum aliquid veniale, non esset physice coniungibilis hæc necessitas cum carentia omnium venialium. Sed si necessitas moralis alicuius peccati venialis sit vera potestas physica ad vitacionem omnium venialium, prædicta necessitas debet esse physice coniungibilis cum vitacione omnium venialium. Ergo, si necessitas moralis alicuius venialis est potestas physica ad vitacionem omnium venialium, non inferitur defectus necessitatis moralis existentie alicuius ex vitacione omnium venialium. Maior est certa, & consequentia legitima. Minor probatur. Omnis potestas physica vera ad carentiam om-

omnium venialium, essentialiter habet posse coniungi cum huiusmodi carentia: cum omnis physica potestas coniungibilis sit cum suo termino. Ergo, si necessitas moralis alicuius venialis est potestas physica ad carentiam omnium, cum carentia omnium coniungibilis erit.

59 Ob. 1. Si homo diutissimè sine speciali privilegio non peccaret venialiter, non esset homo. Sed homo necessitatur tantum moraliter, & non physice ad non vitanda omnia venialia absque speciali privilegio. Ergo existentia extremi moraliter impossibilis homini, inferitur defectus non solum necessitatis moralis in homine, verum & ipsius hominis.

60 Pro responsione animadvertendum est aliquos asserere ipsam vitacionem omnium venialium esse speciale privilegium, communiter vero id negari ab alijs. Si vitatio omnium venialium sit ipsum privilegium, tunc verum est quod, si homo absque privilegio speciali vitaret omnia venialia, non esset homo: quia coniungeret vitacionem omnium venialium, quæ est speciale privilegium, cum ipsa carentia privilegij: ac per consequens coniungeret duo contradictoria, & exinde inferretur quod homo non esset homo. At in prædicta suppositione, falsa est minor superioris syllogismi: quia, iuxta hanc suppositionem, non moraliter; sed metaphysicè impossibile est homini vitare omnia peccata venialia absque speciali privilegio: modo, quo ipsi impossibile est coniungere quilibet alia duo contradictoria.

61 Si vero speciale privilegium distinguatur ab ipsa vitacione omnium venialium, & speciale privilegium non requiratur ad simpliciter posse vitare omnia venialia, sed solum ad moraliter posse, vt opus est, vt minor prædicti syllogismi vera sit, falsum est quod ex vitacione omnium venialium inferretur quod homo non esset homo: solum enim deduceretur aliquid moraliter impossibile existere, non per potentiam moralem; sed per physicam potentiam.

62 Ob. 2. Si non fieret actus prædefinitus, frustraretur prædefinitio. Deinde potest non fieri actus prædefinitus, quia est liber. Ergo existentia alicuius, quod physice possibile est, inferitur aliquid impossibile, & implicatorium, nempe frustratio diuina prædefinitionis. Facile quisquam doctrina libertatis verus huic obiectioni respondebit distinguendo maiorem: si non fieret actus prædefinitus in sensu composito prædefinitionis, frustraretur prædefinitio, concedo: si non fieret actus prædefinitus in sensu



In diuiso prædefinitionis, frustraretur prædefinitio: nego maiore.  
Et distingo minorem. Actus prædefinitus potest non existere: in  
sensu diuiso prædefinitionis, concedo: in sensu composito: nego mi-  
norem. Et nego consequentiam.

63 Dico secundo. Non solum illatione metaphysica; ve-  
rùm neque illatione morali inferitur defectus necessitatis moralis  
præcisè ex defectu extremi moraliter necessarij. Probatur primo  
quia, si rectè moraliter inferretur, ex eo esset, quia, sicut necessitas  
moralis moraliter cõnectitur cù extremo necessario, ita carentia ex-  
tremi necessarij moraliter, cõnecteretur moraliter cù carentia ne-  
cessitatis moralis. At hoc est falsum. Ergo non datur prædicta mo-  
ralis illatio. Minor est certa & consequentia legitima. Minor pro-  
batur. Non repugnat; sed potius ipsissime inuenitur quod carentia  
extremi moraliter necessarij cõnectatur metaphysicè cum ne-  
cessitate morali illius, extremi. Sed carentia metaphysicè cõnexa  
cum aliquo non potest aliquo modo interire defectum illius. Ergo  
carentia extremi moraliter necessarij non rectè inferit defectum ne-  
cessitatis moralis ad prædictam extremam. Minor est certa, & cõ-  
sequentia bona. Maior probatur inductione. Nam veritas huius an-  
tecedentis. *Hæc femina est mater est necessitas moralis huius veri-  
tatis. Non negabit filio, quod filio est necessarium. & matri facilli-  
mè.* At veritas huius antecedentis. *Negat hæc femina filio suo quod  
filio est necessarium. & matri facillimum* cõnectitur cum materni-  
tate, siue potius ipsam maternitatem inuoluit. Ergo in prædicto  
casu carentia extremi moraliter necessarij cõnectitur metaphysi-  
cè cum necessitate morali illius extremi. Itemeductio fortis A. in-  
ter mille millia fortium, ex quibus quilibet est iuxta cõtingens, im-  
possibilis est moraliter impossibilitate identificata cù contingen-  
tia reliquarum fortium. Sedeductio fortis A. inter tot alias, cõnec-  
titur cù impossibilitate morali sui ipsius. Ergo bene potest aliquid  
cõnecti necessario metaphysicè cum impossibilitate morali ipsius.  
Sed impossibilitas moralis vnius est necessitas moralis sui cõtradi-  
ctorij. Ergo bene potest aliquid cõnecti cum necessitate morali  
sui contradictorij.

64 Ob. Ab opposito consequentis valet ad oppositum ante-  
cedentis in bona consequentia. Ergo eo modo, quo est bona moraliter con-  
sequentia à necessitate morali ad extremum moraliter necessarij,  
erit similiter bona consequentia à carentia extremi moraliter necessarij  
ad carentiam necessitatis moralis. Ergo ex defectu extremi moraliter  
necessarij inferitur moraliter defectus necessitatis moralis prædicti  
extremi.

65 Resp. illud axioma. *Ab opposito consequentis valet ad op-  
positum antecedentis* verum esse in consequentia metaphysica, non  
vero in morali, seu physica tantum: quantitas enim exigit ne creetur,  
sed quod educatur. Et tamen quantitatis creatio intrinsecè, & es-  
sentialiter cõnectitur cum quantitate. Ex quo fit quantitatem cõ-  
necti non solum moraliter; verum, & physicè cum carentia creatio-  
nis: & tamen creationem cõnecti metaphysicè & essentialiter cõ-  
quantitate. Pariter ergo res se habet in necessitate morali.

66 Replebis cõficiendo argumentum non tam ex cõnec-  
tione obiectiua, quàm ex formali actuum: & dices. Euidens est mo-  
raliter existentia effectus ex existentia causa moraliter effectum in-  
ferentis. Ergo euidens est moraliter non existere causam quando  
non existit effectus. Ergo existente defectu alicuius effectus, cuius  
dens est moraliter non dari necessitatem moralem illius.

67 Respondeo ex carentia effectus moraliter necessarij  
inferri moraliter defectum causa, si non supponatur, aut cognos-  
catur ea carentia vt moraliter impossibilis; secus si vt moraliter  
impossibilis cognoscatur. Ceterum quando non cognoscitur ca-  
rentia vt impossibilis, non consistit euidens defectus causa in so-  
la cognitione carentie effectus, sed insuper addit carentiam cogni-  
tionis impossibilitatis moralis eius carentie.

68 Dubitatur secundo Quam sit maior necessitas? Phy-  
sica, aut moralis? Hoc est quædo datur ex vna parte necessitas phy-  
sica vt existat extremum A. & ex alia datur necessitas moralis de ca-  
rentis eisdem extremi A: vt rum dicendum sit prævalere neces-  
sitate physicam, derique extremum A. vel potius e contra, ne-  
cessitatem moralem prævalere, ac proinde dari carentiam ex-  
tremi. At

V. g. Necessitas physica datur de eo quod homo semel  
mortuus non resurgat: hoc est: datur necessitas physica de non  
resurrectione mortui. Ceterum mihi à pluribus hominibus exi-  
mia hæteus, & intemeratæ veritatis affirmatur huiusmodi resur-  
rectio. In hoc casu dubium potest esse vt rum teneat prudenter as-  
sentiri resurrectioni mortui propter testimonium tot hominum,  
quos semper veraces expertus sum: quod testimonium solum mora-  
liter cõnectitur cum resurrectione mortui: vel potius debeam as-  
sentiri non resurrectioni: quia cum carentia resurrectionis cõnec-  
tatur ipsa natura rerum, quæ ad carentiam resurrectionis physicè  
necessitat.

69 Verum debere prævalere necessitatem physicam, ipsa

ratio persuadere videtur: siquidem inter duas conexiones illa debet prevalere, quæ maior & fortior est. Sed maior & fortior est connexio physica, quam moralis. Ergo connexio physica prevalere debet. Consequentia est legitima. Et maior certa. Minor probatur. Maior connexio est, quæ, ut superetur, indiget miraculo, quam alia, quæ, ut superetur, miraculo non indiget. Sed connexio physica, non vero moralis, indiget miraculo ut superetur. Ergo connexio physica maior, & fortior est connexione morali.

70 Ex alia parte, si id verum esset, credibilitas mysteriorum fidei corrueret, quatenus credibilitas consistit in evidentia morali: nam, si mysterium fidei, quod creditur, miraculosum est, datur impossibilitas physica de eo quod existat, & necessitas physica de eo quod non existat. Ergo, si impossibilitas physica prevalere debeat necessitati morali miraculi: quantumvis evidens moraliter sit Deum affirmare prædictum miraculum, imprudenter assensum existentiam revelationis: prudentissimèque tale miraculum & revelationem de illo negabo. Imò, licet totus mundus, si e omnes homines mihi testarètur tale miraculū accidit, cum hoc testimonium solum moraliter inferat existentiam miraculi, & miraculum physicè impossibile sit, potius deberem iudicare omnes, vel falli, vel mentiri, quam prædictum miraculum esse.

71 Respondeo: duplicem posse excogitari necessitatem moralem: unam, quæ non supponat ex suo connaturali modo existendi superatam necessitatem physicam: aliam quæ, eatenus sit necessitas moralis opposita necessitati physice, quatenus ex suo connaturali modo existendi, huiusmodi necessitatis physice victoriã supponat. Primo modo posset dici necessitas moralis, quam habet mater succurrendi filio: quæ necessitas, seu quæ vehemens inclinatio non obtinebit effectum, neque fundat prudens iudiciū de existentia effectus, si adit impossibilitas physica illius: quantumvis entis mater, & omnes homines vehementer desiderent lapidem in panem converti, ut subveniantur indigenti, neque obtinebitur, neque fundare potest prudens iudiciū de eo quod obtinendum erit (si aliquid de non contentis queratur, vel patrandum esse miraculum) quia impossibilitas physica prævalet cui cumque inclinationi morali, quæ eodem modo tendunt in obiectum. Verum in hoc casu absolutè loquendo non datur necessitas moralis, sed tantum inclinatio, quæ pro casu possibilitatis physice necessitatem moralem inducèr.

72

Secundo modo potest intelligi necessitas moralis effectus.

fectus impossibilis physicè: nempe, quando prædicta necessitas iuxta suam connaturalem modum existendi supponit victam impossibilitatem physicam, non viribus necessitatis moralis, sed aliunde, nempe ex virtute Dei patratiua miraculorum. Hac ratione testimonium hominis fide digni de existentia miraculi est necessitas moralis illius: non quia tendat ut sit, sed quia hoc testimonium iuxta suum connaturalem modum existendi supponit victam impossibilitatem physicam existentia miraculi.

73 Ex quo inferitur necessitatem moralem non minui ex vi impossibilitatis physice, nec supponi victam: quia inclinatio loquendi verum (quæ, ut coniuncta cum testimonio, est necessitas moralis miraculi) neque minuetur ab impossibilitate physica miraculi, neque prædicta impossibilitas supponit victam huiusmodi inclinationem. Quæ propter manet cum tota vim illatiua existentia miraculi. At vero, cum testimonium viri grauis de existentia miraculi connaturaliter supponat victam impossibilitatem miraculi, ideo auferit ab impossibilitate physica miraculi vim illatiuam carentiæ illius. Ex quibus.

74 Respondeo ad dubium propositum: moralem necessitatem, quæ fundatur in testimonio grauium virorum de huiusmodi miraculi existentia, vim illatiuam existentia miraculi obtinere, ad huc in consortio impossibilitatis physice talis miraculi, at vero impossibilitatem physicam miraculi non habere vim illatiuam carentiæ miraculi, quando adest testimonium virorum grauium circa existentiam miraculi. Ratio sumitur ex doctrina tradita: nempe: quia impossibilitas physica eatenus infert carentiam rei impossibilis, quatenus hæc impossibilitas non intelligitur victa à superiori potentia, non vero si prudenter intelligatur superata. Cum autem testimonium virorum grauium sit prudens persuasio de eo quod huiusmodi physica impossibilitas victa præsupponatur: iam in prædicto casu deficit impossibilitati physice aliquod requisitum ad vim inferendi carentiam rei impossibilis: nempe deficit illi carentia per suasionis, seu fundamenti ad sibi prudenter persuadendum de eo quod physica impossibilitas præsupponatur victa.

75 Ceterum necessitas moralis de existentia miraculi quæ ratione est necessitas moralis de miraculi existentia, est prudens persuasio de eo quod supponatur victa physica miraculi impossibilitas: & necessitas moralis, quæ morali certitudine supponit victam physicam impossibilitatem, habet vim inferendi suum terminum, adhuc in consortio physice impossibilitatis: quia physice

lica impossibilitas morali certitudine intelligitur esse in statu inepto ad inferendum, nempe in statu, in quo supponitur victa & superata: in statu autem, in quo non est apta ad inferendum. similiter non est apta ad impediendum prudentem illationem motalem.

76 Ad argumentum in forma: distinguo Maiorem. Inter duas necessitates illa debet prevalere, quæ fortior est: si neutra supponat certitudine aliqua esse superatam, concedo: si quæ in se est minus fortis, supponat aliqua certitudine esse victam necessitatem fortiores: nego Maiorem. Et distinguo minorem. Fortior est necessitas physica: & supponitur aliqua certitudine esse victa, concedo: & non ita supponitur, nego Minorem & nego consequentiam.

77 Sed infablis. Ipsa necessitas physica de carentia miraculi est etiam necessitas physica de eo quod non vincatur. Ergo est certitudo physica de eo quod non sit victa. Ergo habet vim inferendi carentiam miraculi, adhuc in consortio necessitatis moralis de existentia miraculi. Probo consequentiam. Necessitas de aliquo extremo cum certitudine aliqua de eo quod non sit victa habet vim illativam eius extremi. Sed necessitas physica alicuius extremi eo ipso est certitudo aliqua de eo quod non sit victa. Ergo habet vim inferendi prædictum extremum.

78 Respondeo ipsam necessitatem, seu certitudinem physicam de eo quod necessitas physica extremi A. v. g. non vincatur, supponi certitudine aliqua esse victam: quod sufficit ut adhuc hæc certitudo non habeat vim inferendi: quia ut habeat vim inferendi nõ sufficit quod præcise intelligatur aliqua certitudo de eo quod non sit victa, sed debet absolutè nulla certitudo intelligi de eo quod victa præsupponatur. In quo apparet disparitas in necessitate physica respectu necessitatis moralis: quia, cum necessitas physica nullo modo sit necessitas aliqua certitudine supponens testimonium alterius esse falsum: ideo nullo modo tollit à necessitate morali vim illativam illius, cuius est moralis necessitas.



## QVÆST. XI.

Utrum Deus sit aliqua ratione moraliter necessitatus ad decernendas creaturas?

Statuta iam natura necessitatis moralis ut sic, restat modo expendere an Deo concedenda sit aliqua necessitas moralis?

## SECT. I.

Non nullis præmissis traduntur duæ conclusiones?

Primo animadvertendum est, ut via ad questionis resolutionem sternatur attributa divina non solum reddere Deum potentem &abilem ad eorum proprias operationes, verum etiam propensum & inclinatum. V. g. Omnipotentia non solum constituit Deum potentem ad operandum & producendum, verum etiam inclinatum, ut non maneat absque omni profus aliquid, cuius creatura productione. Ita similiter Bonitas constituit Deum, non solum potentem benefacere, verum etiam positivè ad benefaciendum propensum. Hæc attributorum Dei inclinatio ad sui ostensionem per opera ad extra, constat ex pluribus locis scripturæ & Patrum, ubi Dei Bonitas ut sui diffusiva prædicatur, & Misericordia Dei ut inclinatio ad præcedendum & miserèdum nobis proponitur.

Hæc divina inclinatio ad ostensionem suorum attributorum eo maior est determinatè, quo exercitium magis ostendit attributum, cuius est exercitium. V. g. Bonitas divina magis inclinatur determinatè in productionem mundi perfecti ut tria, quam perfecti ut duo: & similiter magis inclinatur determinatè in mundum perfectum ut duo, quam in mundum perfectum ut unum: & magis inclinatur determinatè in mundum perfectum ut duo, quam in reliquos mundos.

Ceterum ex his tribus affectibus determinatis resultat alter affectus vagus, quo Deus inclinatur in aliquem mundum ex his tali ordine, ut magis inclinatur in mundum ut unum, vel ut duo, vel ut tria, quam in mundum ut tria duntaxat: & magis in mundum ut unum vel ut duo, quam in mundum perfectum ut

Duo determinato . Pater hoc ex ipsa experientia: quia: si alius quis appetat dignitatem, & ob honoris cupiditatem magis inclinatur in Pontificatum, quam in Cardinalatum, & magis in Cardinalatum, quam in Episcopatum: hic homo vehementius dolebit, si nullam ex his dignitatibus adipiscatur, quam si Pontificatum non obtineat, consequatur tamen Cardinalatum. Ergo magis auertatur nullam dignitatem obtinere, quam praecisse non obtinere Pontificatum. Ergo magis appetit ne illi desit omnis dignitas, quam ne illi desit determinate Pontificatus. At qui non deficere illi omnem dignitatem ex his, est habere aliquam ex his. Ergo magis appetit habere aliquam dignitatem ex his, quam habere determinate Pontificatum.

4 Hoc ipsum aliter potest explicari: si, nimirum, asseratur dari amorem Pontificatus: qui inaequaliter auertatur à defectu Pontificatus: ita ut magis auertatur ab illo defectu, perquam totaliter, adhuc in sensu æquivalenti deficit Pontificatus: & minus auertatur ab illo defectu, quo componitur aliquid Pontificatus æquivalenter remanere. Cum igitur Pontificatus dignitas magis æquivalenter perseueret in Cardinalatu, quam in Episcopatu: & magis in Episcopatu, quam in defectu etiam illius: hinc fit optantem Pontificiam dignitatem magis auerti à defectu omnium dignitatum, quam à defectu Pontificatus duntaxat.

5 Ratio a priori huius doctrinae est, quia qui, ita amat bonum ut tria, ut simul amet bonum ut duo, & bonum vnum: hic inquam ita amat bonum ut tria, ut, licet illud non consequatur, consequendo tamen bonum ut duo, consequitur bonum paulo minus desideratum. Si tamen nullam ex his optatis bonis obtineat, omni bono desiderato carebit: & magis ( ut ex ipsa terminorum propositione patet ) quilibet refugit nullum consequi bonum desideratum, quam duntaxat non consequi perfectissimum non summe determinate desideratum, consequendo tamen aliud, minori tamen affectu concupiscentum. Ex quo etiam deducitur maius esse desiderium non carendi omni bono desiderato, quam non carendi aliquo determinato ex illis non summe determinate amato: & consequenter acius desiderari aliquod bonum vage, quam aliquod determinate.

6 Declaratur hoc ipsum alio exemplo. Misericordia inclinatur ad subleuandum pauperem: ita tamen, ut, quamvis magis determinate inclinatur ad maiorem subleuationem; magis nihilominus moueat ad hanc vel illam subleuationem. Id circo nullam eleemosinam erogare pauperi multum indigenti, magis opponitur virtuti misericordiae.

misericordiae, quam illi non conferre eleemosynam ut quatuor, conferendo illi eleemosynam ut tria. Ergo Misericordia magis inclinatur vage in hanc vel illam eleemosynam, quam determinate in largiorem. Ex quo inferitur id, quod quotidie experimur: videlicet eum, qui suo ingenio misericors est, fere necessitari ad conferendam aliquam eleemosynam pauperi nimis indigenti, cum tamen necessitatem non patiatur eleemosynam largissimam erogandi.

7 Secundo animaduertendum est, licet ceteris paribus magis inclinent attributa ad maiorem sui ostensionem; posse tamen ex alijs capitibus magis inclinare in minorem ostensionem: quatenus videlicet detur strictior ratio ad minorem, quam ad maiorem ostensionem. Hoc patet in duobus hominibus, ex quibus vnus est in extrema necessitate, cui per vnus panis erogationem potest sufficienter subueniri: alter vero iacturam mercium fecit in mari; non tamen ad extremam necessitatem peruenit. Positis his duobus hominibus, magis inclinatur misericordia ad subueniendam pauperi extreme indigenti per erogationem panis, quam ad succurrendum mercatori per copiosam largitionem diuitiarum: quia extrema necessitas pauperis est strictior ratio ad mouendum misericordiam, quam iacturam mercium iactura: ideoque magis opponetur misericordiae extremam illam indigentiam non subleuare, quam magnam illam mercium iacturam non resarcire: quamvis tam ingenti dantur aequam adhibere medium magis misericordiam ostenderet. Potest ergo ex alijs capitibus in minorem sui ostensionem magis inclinare aliquod attributum. Itaque attributum magis, omnibus pensatis, inclinatur in id, cuius defectus magis opponitur praedicto attributo.

8 Tertio animaduertendum est inclinationem alicuius attributi in sui ostensionem posse minui ab alio attributo inclinatione ad oppositum, v.g. inclinatur Deus ratione attributi misericordiae ad parcendum peccatori, & ad ei conferendum auxilium supernaturale efficax, ut actu contritionis eliciat, medio quo iustificationem obtineat. Cum tamen attributum iustitiae inclinatur in oppositum, nempe in denegationem cuiusvis boni, praesertim supernaturalis, in poenam sui peccati: inde fit quantumvis Deus misericors sit, non necessitari moraliter ad miserendum: & etiam quantumvis Deus iustus sit, non necessitari moraliter ad poenam infligendam: quia Misericordia iustitiae, & iustitia Misericordiae ita consistit, ut neutra Deum in sui ostensionem necessario rapiat.

9 Caterum: quando duo attributa ita inclinant in opposita,

fit, ut nō sit maior ratio in vno, quam in altero ad suum esse. *Quam* tunc Deus quasi in libertatis æquilibrio manet. Quando vero in æqualiter se habent, iam tunc Deus inæqualitatem etiam in moralitate libertate fortietur. Quæ inæqualitas vique adeo crescere potest, vt ad moralem necessitatem ex parte vnius, & moralem impossibilitatem ex parte alterius possit peruenire. His pro decisione questionis statuitis.

10 Sic prima conclusio. Deus ad nihil determinatum est absolute moraliter necessitatus. Hoc est. Nulla est entitas hogularis ex cogitabilis, ad quam Deus antecedenter ad omnem suppositionem ipsi liberam sit moraliter necessitatus. Probatur hæc conclusio. Si obliquam rationem Deus esset necessitatus moraliter ad illam entitatem, maxime quia Deus esset necessitatus ad optimum vel absolute optimum, vel optimum in aliqua linea. At Deus non est necessitatus ad optimum vllō ex his modis antecedenter ad omnem suppositionem. Ergo Deus antecedenter ad omnem suppositionem contingentem non est necessitatus ad aliquodens in singulari & determinate. Maior est doctrina aduersariorum. Minor vero probatur. Tum quia non datur optimum nec absolute & in se, neque in aliqua linea, vt supra diximus. Tum præcipue quia, ad huc admissio optimo, illud optimum non haberet vim rapiendi Deū necessario moraliter in suamorem. Ergo Deus non est moraliter necessitatus ad optimum.

11 Probatur hoc antecedens ex doctrina iam præmissa. Inclinatio habens supra se fere in numeris alias inclinationes maiores, quarum nulla excedit limites necessitatis moralis, absque fundamento ad necessitatem moralem dicitur peruenire. Sed inclinatio Dei ad optimum ens creatum (gratis admissio tali optimo) exceditur a plurimis alijs inclinationibus inæqualibus ad necessitatem physicam non peruenientibus. Ergo absque fundamento dicitur talis inclinatio ad necessitatem moralem peruenire. Probo Maiorem, postea Minorem probaturus.

12 Inclinatio, quæ fere in numeris gradibus inferior est inclinatione moraliter duntaxat necessitante, absque fundamento adstruitur necessitas moralis, cum fundamentū nō sit ad adstruendam inter necessitates morales vsque adeo magnam inæqualitatem. Sed inclinatio, quæ habet supra se tot illas inclinationes inæquales prædictas inferioritatem habet respectu inclinationis illarum maxime. Ergo absque fundamento ponitur necessitas moralis.

13 Iam vero Minor, videlicet inclinationem ad optimum creatum a plurimis alijs inclinationibus superari, probatur ex doctrina iam tradita; quia inclinatio finita ad bonum et quatuor determinate, remissior est, tum inclinatione vaga, quæ versetur inter omnia quatuor extrema, tum ea, quæ versetur inter secundum, tertium, & quartum extremum: tum denique omni inclinatione, quæ versetur inter quartum & aliud quodam extremum, vt satis supra declarauimus. Ergo inclinatio determinata finita in aliquod extremum excedens alia bona fere innumeris & inæqualia, superatur ab alijs inclinationibus vagis fere innumeris. Vltterius, vt supra probauimus, nulla inclinatio ad creaturam peruenit ad necessitatem metaphysicam. Ergo inclinatio Dei ad optimum exceditur a plurimis alijs inclinationibus inæqualibus ad necessitatem moralem non peruenientibus.

14 Probatur secundo eadem conclusio. Inclinatio, quantumvis vehemens, cui existit alia magna inclinatio, non necessitat moraliter. Sed inclinationi ad optimum resistit alia magna inclinatio diuina. Ergo non necessitat moraliter. Probatur Minor. Inclinationi ad optimum resistit attributum independentiæ diuina, quatenus inclinat Deum ad ostendendum a qualibet creatura, quacumque is perfecta, independentem esse: ac prohibet Deum ad ostendendum per non productionem optimi non indigere optimo ente creato. Quæ inclinatio in Deo magna est, vt potest fundari in attributo independentiæ, quod maxime ostendit diuina excellentiam. Ergo inclinationi ad optimum resistit alia magna inclinatio diuina.

15 Argumenta, quæ contra hanc conclusionem opponi solent potius probant necessitatem metaphysicam, quam moralem: ideo ea proponi & solui quæst. 9.

16 Sic secunda conclusio. Probabilius est Deum habuisse necessitatem moralem creandi mundum vage hunc vel illum; hoc vel illo tempore. Declaratur, & simul probatur conclusio ex iam dictis. Deus habet naturalem inclinationem ad ostensionem suorum attributorum, ita, vt magis inclinet in id, cuius oppositum magis opponitur huiusmodi ostensioni. Sed, si Deus nihil ad extra produceret, nullum suum attributum ostenderet, cum non esset cui ostenderetur. Ergo eadem inclinatio, quæ est in Deo ad ostensionem attributorum, erit necessitas de eo quod excludatur a Deo nihil producere, cum nihil producere opponatur omnino quilibet.

cuilibet ostensioni attributorum. At excludere *nihil ad extra producere* est formalissimè *aliquid ad extra producere*. Ergo Deus est necessitatus moraliter ad aliquid ad extra producendum, quo ostendat sua attributa. At hoc est esse necessitatum ad producendum hunc vel illum mundum hoc vel illo tempore. Ergo Deus habet prædictam necessitatem.

17 Argumenta, quæ contra hanc conclusionem possunt obijci, omnia, vel fere omnia eo tendunt, ut probent repugnare Deo quamlibet necessitatem moralem, quæ non fundetur formalissimè in aliqua inclinatione diuina libere concepta. Verum hæc argumenta commodius proponemus, & dissoluemus, sequenti sectione, qua ex professo probabimus conuenire Deo necessitatem moralem ex suppositione contingenti.

## SECT. II.

*Deo conuenit necessitas moralis ex suppositione aliqua contingenti creatæ.*

**P**robatur primo hæc conclusio. Si ob aliquam rationem, positis quibuslibet circumstantiis, Deus non necessitatur moraliter, maximè quia in quibuslibet circumstantiis esset Deus æque indifferens ad quodlibet extremum, quod physicè ponere potest: ita, ut ex parte rerum, secundo decreto diuino, nulla esset in Deo maior inclinatio in vnum, quam in alterum extremum. Sed hoc est falsum. Ergo & quod in Deo nulla detur necessitas moralis, adhuc facta qualibet suppositione. Consequentia est legitima: & maior doctrina aduersariorum, ex eo negantium Deum necessitatum moralem, ne detrahat per se ætatis & plenissimæ Dei libertati. Minor igitur, ad quam deuoluitur difficultas, probatur multipliciter.

19 Primo: quia quando fundimus preces apud Deum, ut nobis aliquod beneficium conferat, tunc prudenter credimus potius nobis conferendum quam negandum: & hoc adhuc independenter à reuelatione: ipso enim rationis lumine docemur in grauissima necessitate constituti ad Deum clamare illius implorantes auxilium:ideoque illud enixe petimus, quia iudicamus ex ipsis precibus Deum ad nos beneficium moueri. Tunc sic, in hoc casu sperare à Deo illud beneficium non oriri, ex aliqua necessitate nobis naturaliter

indij-

indita ad id credendum absque motiua. Ergo ex aliqua necessitate à nobis cognita, quam habeat Deus. Consequentia est bona: quia non est aliud caput, unde proueniat. Antecedens probatur: Ipsum rationis lumen dicat Deum precibus exorari, summamque, & infinitam Dei bonitatem orationibus hominum benigne annuere: qua per suasionem homines naturaliter instructi à Deo beneficia postulant, mala deprecantur, & imminetia discrimina fugere præsumunt. Hoc ergo iudicium de obtinendis à Deo postulatis non ex experientia duntaxat oritur, nec à Deo solummodo infunditur, sed independenter ab experientia, motiuorum efficacitæ innititur: si enim aliquem interrogemus: cur à summa Dei bonitate beneficium enixe postulatum fidenter speret? infinitam Dei bonitatem reddet pro ratione. Ergo ex parte rerum summa Dei bonitas magis connectitur cum concessione boni ritè postulati, quam cum eius denegatione.

20 Confirmatur. Independenter ab experientia ipso lumine rationis cognoscimus utiliores esse preces, quæ cum tota cordis humilitate funduntur, quam blasphemias, ad obrinendum bonum. Ergo ex parte rerum preces annexunt sibi consequutionem boni desiderati, potius quam blasphemiarum. Ergo ex parte rerum preces sunt antecedens magis inferens concessionem boni, quam blasphemiarum. Non ergo erit Deus æque indifferens in vno casu, ac in altero.

21 Probatur secundo eadem conclusio. Tunc datur necessitas moralis alicuius effectus ex aliqua suppositione, quando data tali suppositione, nullum prudens dubium potest esse de eo quod prædictus effectus sit euenturus, licet physicè & realiter possit non euenire. Sed aliquæ sunt circumstantiæ, quæ, omni alia suppositione exclusa, non patiuntur prudens dubium de eo quod Deus aliquem effectum sit producturus, quem physicè & realiter potest non producere. Ergo aliquæ sunt circumstantiæ, in quibus moraliter necessitatur Deus ad aliquem effectum, quæ potest physicè non producere. Maior est certa & consequentia bona.

22 Probatur igitur minor, in qua est difficultas: eamque probo proponendo ob oculos illum casum, quem rectè expendit P. Ribadeneira. Sit homo iustus, qui santissimam & perfectissimam vitam semper duxerit, & nunquam aliquod diuinum præceptum violauerit. Hic in ultimo vitæ termino constitutus impensissimè cum lachrimis, & omni humilitate à Deo perseverantiam postulat, pro eoque omnes Sancti, omnesque Angeli, ipsa denique

R

matet

mater Santissima suum filium precatur. Quis erit, qui, his propositis circumstantiis, non prudenter iudicet hunc hominem perseverantiam obtenturum? Nemo sane. Et tamen Deus liber physicè manet ad perseverantiam denegandam. Ergo nonnullae sunt circumstantiae, quae, omni alia suppositione exclusa, non patiuntur prudens dubium de eo quod Deus aliquem effectum sit producturus, quem physicè potest non producere. Ergo aliquae sunt circumstantiae Deum moraliter necessitantes.

23 Confirmatur. In praedicto casu attributum pietatis, & benignitatis Divinae maximopere inclinatur in concessionem perseverantiae. Deinde attributa alia parum in praesentibus circumstantiis inclinant in denegationem perseverantiae. At qui, dum ita res se habent, attributum usque adeo inclinans necessitat moraliter, ut supra dicebamus sect. 1. Ergo in praedicto casu datur necessitas moralis.

24 Probatur tertio nostra sententia: praesertim contra Aldrete, & Quirios asserentes nullam esse necessitatem moralem ex parte rerum, ut Deus hoc, vel illo modo operetur, positis quibuslibet circumstantiis; sed tantum hanc necessitatem moralem, seu connexionem se tenere ex parte nostri intellectus, qui iterata experientia movetur ad iudicandum res in posterum eventuras sicuti hactenus, evenere: ex eo enim (inquiunt) quod semper videamus Deum praestare concursum igni A. ad comburendum, iudicamus etiam modo similem exhibiturum fore concursum: quin in Deo, adhuc supposita applicatione ignis ad passum, detur aliqua maior inclinatio ad exhibitionem concursus, quam ad eius denegationem. Argumentor ergo contra hanc modum differendi.

25 Primò. Supponamus ignem esse applicatum passo sufficienter disposito. Tunc sic. Veritas obiectiva huius antecedentis. *Ignis est applicatus passo sufficienter disposito*, vel habet ex parte rerum indifferentiam omnimodam ad hanc veritatem existit concursus divinus ita, ut aequae sit coniungibile praedictum decretum cum veritate contradictoria. *Non existit concursus divinus*, vel determinate connectitur à parte rei aliquo speciali modo cum concursu Divino. Si à parte rei, & independentiter à nostro intellectu datur connectio. Ergo non solum in cognoscendo verum etiam in esse datur necessitas. Si vero illud antecedens non magis ex parte rerum connectatur cum concursu, quam cum carentia concursus. Ergo inepte infert intellectus existentiam

con-

concursum. Probo consequentiam. Ex antecedente non magis connecto cum esse, quam cum non esse nequit prudenter inferri esse, potius quam non esse. Sed per te illud antecedens non magis connectitur cum esse concursum Divinum, quam cum non esse. Ergo ex eo nequit prudenter inferri esse potius, quam non esse concursum.

26 Neque satisfacit experientia, si connectio negatur: reddit enim idem argumentum: quia *ignem esse applicatum, & in omnibus casibus antecedentibus Deum praestitisse concursum*, vel connectitur cum existentia huius concursus, potius quam cum carentia illius, vel non. Si connectitur à parte rei. Ergo à parte rei datur quod veritas obiectiva illius antecedentis inferat quoad esse, & non solum quoad cognosci existentiam Divini concursus. Si autem tota illa veritas obiectiva, prout involvit praerogationem concursus in alijs casibus, non connectatur à parte rei magis cum existentia concursus, quam cum illius defectu. Ergo temerè intellectus potius assentitur existentiae, quam non existentiae: siquidem ex antecedente nullo modo connecto cum consequente inepte inferatur consequens, potius quam eius contradictorium.

27 Confirmatur. In sententia horum authorum nulla datur connectio. Ergo ipsi, dum vident ignem applicatum, & sciunt Deum in alijs casibus praestitisse concursum, simul etiam cognoscunt totum hoc non magis à parte rei connecti cum hoc concursu, quam cum eius carentia. Ergo simul cognoscunt non dari à parte rei maius fundamentum ut sit, quam ut non sit praedictus concursus. Sed qui ita cognoscit, aequè prudenter potest iudicare fore carentiam concursus, quam fore concursum. Ergo hi auctores eadem prudentia, qua timent Deum exhibiturum concursum igni ad comburendum, possent sperare non praestitutum. Ergo; dum experti similes eventus timent alium eiusdem rationis, non illi timent aliquo ductu rationis & discursus, sed praecipisse caeco impulsu naturae, quo absque discursu, & rationis praevalentia, adignatur ut timeat *ubi non erat timor*. Ex quo etiam inferatur ad rationem spectare hunc cohibere timorem, illiusque muneris esse ne magis unum quam aliud, vel timeatur, vel speretur.

28 Declaratur amplius. Si nulla daretur necessitas moralis in esse distincta à necessitate physica, possemus prudenter timere ignem distantem nos combusturum, foreque, ut nos pateremur omne malum, quod nobis causae naturales infligere possent miraculosè; imò (seclusa revelatione de op-

R 2

pos-

posito) timere prudenter possemus, quod rueret cœlum; descenderent montes, & ascenderent maria; & denique quodlibet aliud, quod miraculose posset contingere. Ratio colligitur ex dictis: quia eodem fundamento, quo oppositum speratur, potest hoc timeri. Sed oppositum prudenter speratur. Ergo hoc prudenter timeretur. Maior probatur. Vbi nullum est antecedens magis inferens fore, quam non fore, non est maior ratio iudicandi fore, quam non fore. Sed, ablata omni necessitate ex parte rerum, non est aliquid antecedens magis inferens carentiã eorum, quæ supra enumeravi, quam eorum existentiam. Ergo, ablata necessitate ex parte rerum, non est maior ratio, maius ve fundamentum ad iudicandum vnum quam aliud. Ergo ex illis eventibus supra enumeratis eodem fundamento, quo oppositum speratur, potest hoc timeri.

29 Instat contra nos P. Aldete: quia, qui sentiunt nullam esse necessitatem moralem in Deo, adhuc in sensu composito huius sententiæ non timent quod cœli ruant, sed potius iudicant oppositam. Ergo, quantumvis adstruatur æqua indifferentia in Deo ad utrumque extremum, sufficit continens experientia ad iudicandum ita res esse euenturas, ac semper experti sumus accidisse. Verum hæc responsio non infringit vires nostri argumenti: quod quidem directè probat, semel statuta in Deo æqua & plena indifferentia ad duo, imprudenter, & absque omni fundamento vnum præ altero timeri.

30 Argumentum desumitur ex eo, quod omnes iudicamus hos miraculosos eventus non esse futuros: & ex hoc iudicio, & ex alio principio, quod videtur lumine naturæ notum, nempe non magis prudenter iudicari vnum extremum, quam eius oppositum, quando non est aliqua ratio inferens illud potius quàm oppositum. Ex his, inquam, duabus veritatibus rectè inferitur aliquid esse antecedens potius vnum, quam oppositum inferens extremum. Ergo, dum instatur argumentum in eo, qui iudicat non debere timeri, nec suspicari vnum extremum, iudicando simul non esse maius fundamentum vt deficiat, quam vt exillat; nihil aliud sit, quam asserere absque vilo prorsus fundamento firmiter præfari assensum vni potius quam alteri extremo. Ergo imprudenter & temerè. Hoc ergo duntaxat intendimus.

31 Dicunt nobis infundere Deum cognitionem de exhibitione futura concursus, si multoties experiamur Deum in alijs similibus casibus

casibus similem exhibere concursum. Quia propter licet antecedens non connectatur cum consequenti, rectè nos possumus cognoscere veritatem consequentis: non quia antecedens ex se connectatur cum consequenti, sed quia cognitio veritatis antecedentis annexa est sibi decreto diuino de veritate consequentis: quod decretum per ipsam continuatam experientiam Deus nobis manifestat.

32 Sed contra. Vel illa iterata experientia connectitur ex parte rerum cum decreto de concursu futuro, vel non connectitur. Si primum: habemus intentum. Si secundum: rursus rogo: vel hoc decretum cognoscitur à nobis in ipsa veritate antecedentis; vel Deus omnino liberè, & pro suo duntaxat libito, posita cognitione veritatis antecedentis, cognitionem illius decreti nobis infundit. Si primum: eadem vi reddit argumentum: quia non potest cognosci consequens in antecedenti non magis connexo cum consequenti, quam eius carentia. Si dicatur secundum: nempe Deus omnino liberè nobis infundere cognitionem sui decreti de concursu futuro: præter quam quod hoc omnino voluntariè dicitur, cum Deus hoc nobis non reuelauerit, ex alijs etiam capitibus impugnetur.

33 Primo: quia non raro Deus miraculose operatur: in quo casu persuasio, quæ antecedenter erat de concursu futuro, erit falsa. Deus igitur in pluribus casibus cognitiones falsas infudisset: quod in discriminatim concedere parum Theologicum est. Secundo: quia eodem fundamento posset dici ignis non habere vim ad comburendum à parte rei, sed Deum pro suo libito ad præsentiam ignis producere aliam ignem: Deumque decreuisse sic in posterum esse futurum, suaque voluntatis nobis experientia ipsa firmissimam indidisse persuasionem. Tertio quia, vt supra in simili dicebamus; vel hæc persuasio de eo quod Deus exhibebit sicut concursum causis naturalibus, vel est persuasio de eo quod semper omnino ita eueniet, vel solum de eo quod vt in plurimum ita erit. Non primò, ne dicamus Deum nobis infundere cognitionem falsam: siquidem aliquibus in casibus prædictus negatur miraculose concursus. Non secundum: quia, si ita esset, posset contingere Deum decreuisse: quod in hoc casu particulari negaretur concursus. Ergo persuasio de eo quod in hoc casu singulari ignis comburet, non nititur ali: cui decreto de tali casu. Deinde non nititur in ipsis naturis rerum. Ergo nulli nititur fundamento.

34 His argumentis forsam respondebitur Deum, ad hoc



hac posito igne cum debitis circumstantiis applicato super, non esse moraliter necessitatum ad concurrendum, licet ignis ut applicatus magis connectatur cum concursu diuino, quam cum eius defectu: quia et si id, quod requiritur ex parte Dei ad praestandum concursum, sit aequè & plene indifferens; id tamen, quod requiritur ex parte creaturae, est magis determinatum ad concursum, quam ad eius carentiam. Ad hoc autem ut sit connexio sufficienter fundans certitudinem moralem concursus, non requiritur quod connexio se teneat ex parte Dei; sed sufficit quod se teneat ex parte creaturae. Quare signum praecedens ad concursum, prout se tenet ex parte creaturae, est connexum; secus vero prout se tenet ex parte Dei.

35 Hac solutio insufficientis est: quod sic ostendo. Eatenus ignis ut applicatus infert potius concursum, quam eius carentiam, quatenus ignis ut applicatus magis conducit à parte rei ad existentiam concursus, quam ad eius carentiam. Sed hac maior conducentia nequit intelligi, si Deus sit aequè indifferens ad vnum, & ad alterum. Ergo Deus non est aequè liber & indifferens ad vnum & alterum. Consequentia est bona, & maior videtur evidens: si enim ignis ut applicatus non magis conducit ad concursum, quam ad eius carentiam, non magis connectetur cum vno, quam cum altero extremo. Non enim potest hae connexio aliunde quam à conducentia provenire. Iam vero minor, videlicet, hanc maiorem conducentiam stare non posse cum aequali indifferentia & libertate diuina, probatur.

36 Hac conducentia debet exerceri media cognitione diuina, & non aliter. At qui media cognitione diuina non potest exerceri, si maneat Deus aequè indifferens. Ergo non manet. Consequentia est bona, & maior certa: quia applicatio ignis non se ipsa in vltimo genere physico inducit voluntatem diuinam concurrendi, sed tantum obiectiue, quatenus cognita proponit Deo dari existentem casum, pro quo Deus munere causae primae tenetur ad concurrendum. Minor autem facile probatur. Vel hae cognitio ignis ut applicati alliciat ex se Deum magis ad exhibendum concursum, quam ad negandum. Si non alliciat magis. Ergo applicatio ignis, ad hoc ut cognita, non conducit magis ad concursum, quam ad eius carentiam. Si alliciat magis: cum hae cognitio constituat libertatem diuinam, Deus erit liber per cognitionem magis allicientem, quam retrahentem: quod formalissimè est non esse plene indifferens.

37 Declaratur hae ratio. Ignis applicatus solum con-

nectitur cum diuino concursu, quatenus ut cognitio magis inuac ad concursum, quam ad eius carentiam. Quod est idem, ac cognitionem ignis ut applicati magis inuac. Sed inuacem cognitionis in nullo alio consistit, quam in eo quod inclinet cognoscentem. Ergo cognitio ignis ut applicati magis inclinat Deum ad concursum, quam ad eius carentiam. Ergo Deus vi huius cognitionis magis est inclinatus ad vnum quam ad alterum extremum. Vltimè. Si Deus haberet cognitionem defectus applicationis ignis, vel esset aequè inclinatus ad exhibendum suum concursum (licet indebitum) ac ad negandum, vel non. Si hoc vltimum, iam in aliquo casu deficiet Deo plena indifferentia: quod est totum incommodum, quod vitare tentant aduersarij. Si vero tunc Deus esset aequè indifferens, & inclinatus. Ergo modo cum cognitione applicationis ignis magis inclinat in concursum, quam in eius denegationem. Probo hanc consequentiam. Per cognitionem applicationis ignis magis allicitur ad concursum quam ad defectum concursus. Ex alia parte non aduenit de nouo alia cognitio retrahens. Ergo absolutè hic & nunc, data cognitione applicationis ignis, magis propendet Deus in concursum, quam in eius denegationem. Ergo non solum ex parte ignis, verum etiam ex parte Dei est maior connexio hic & nunc cum vno, quam cum altero libertatis extremo. Non ergo ex parte Dei est plena indifferentia moralis.

38 Secundo: quia eo modo, quo est connexio simpliciter antecedens cum vno extremo, est defectus potestatis ad eius oppositum. Sed exigentia ignis ut Deus praestet concursum est necessitas moralis concursus simpliciter antecedens ad talem concursum. Ergo tollit à Deo potestatem moralem ad carentiam concursus. Consequentia est bona, & maior continet principium indubitatum in Societatis Schola. Minor probatur. Applicatio ignis connectitur (iuxta aduersarios) cum concursu ad ignem. Talis applicatio neque est subsequens ad concursum, neque illum comitans, ut est certum. Ergo omnino antecedens. Ergo Deus, quando exhibet concursum igni, habet connexionem moralem simpliciter antecedentem respectiue ad talem concursum. Ergo caret potestate morali negandi illum. Ergo absolute est necessitatus moraliter ad illum exhibendum.

39 Probatur quarto hae necessitas moralis hoc distinctu. Nisi detur necessitas moralis à nobis explicata, plures rationationes Christi Domini vim, & efficaciam non haberent

ad persuadendum intentum. At hoc nequit dici. Ergo adstruenda est necessitas moralis, quæ à nobis ponitur. Consequentia est legitima & minor certa. Maior probatur. Christus Dominus Lucæ 11. ita suam beneficentiam erga homines suadet. *Quis autem ex vobis Patrem petit panem, numquid lapidem dabit illi? aut piscem: numquid pro pisce serpentem dabit illi? Aut, si petierit ouum, numquid porriget illi scorpionem? Si ergo vos, cum sitis mali, nostis bona dare filiis vestris: quanto magis Pater vester cœlestis dabit spiritum bonum petentibus se?* Hoc posito.

40 Sic efformo argumentum. Vt argumentum de sumptu à paritate patris creati respectu sui filij ad Patrem cœlestem respectu nostri vim, & efficaciam habeat, debet esse tãta inclinatio in Patre cœlesti ad nobis dona conferenda, supposita nostra indigentia, & petitione, ac est in Patre creato, posita indigentia & petitione filij. Sed in Patre creato inclinatio accedit usque ad necessitatem moralem. Ergo & in Patre cœlesti. Maior probatur. Si Pater cœlestis sit cum plena indifferentia morali ad unam & alteram partem; Pater vero creatus cum morali determinatione ad unam potius quam ad alteram partem; ad futuritionem doni postulati arguetur ab illo, qui est necessitatus moraliter ad alium, qui non est ita necessitatus; sed plene indifferens. At argumentum ad futuritionem doni petiti desumptum ab illo, qui est necessitatus, minime probat de alio, qui necessitatus non est, sed plene indifferens. Ergo, vt argumentum desumptum à Patre creato ad Patrem cœlestem efficax sit, debet esse æqua inclinatio in Patre cœli, posita petitione, ac est in Patre creato, simili petitione intellecta.

41 Respondet Aldrete his & similibus argumentis: verum quidem esse Deum esse necessitatum moraliter ad plura, positis his, vel illis circumstantijs. Ceterum hanc necessitatem non convenire Deo necessario; sed libere: putat enim Deum libere omnino concipere complacentias nonnullas, quibus moraliter necessitatur ad plures effectus. Quia propter tenet Deum liberè concepisse affectum quandam paternum erga homines, huncque affectum sæpe sapius revelasse. Quo affectu supposito, recte & efficaciter procedit ratiocinatio Christi Domini. Etenim, si Pater creatus à sui amore, & affectu erga filium, necessitatur moraliter ne deneger filio panem, quem famelicus petit. Cur Deus à suo amore, quo libere erga homines afficitur, non perinde necessitabitur ad concedenda illis dona, quæ ab eo humiliter, & fidenter exposcunt.

42 Hac ipsa ratione respondetur ad primū argumentū desumptum

tū à iusto potēte suam perseverantiā: ex eo enim credere debemus Deum illius iusti non respicere petitionem, quia sæpe Deus revelavit amorem, quo circa suas afficitur creaturas. Quo amore simul cum alijs circumstantijs intellectu, facile colligitur Deum adeo proptensum esse ad benefaciendum illi iusto, vt credibile minime sit sui voti compotem non futurum. His affectibus libere conceptis explicatur alia loca, in quibus videtur moralis contineri necessitas. V.g. quando Deus libere concipit odium aduersus peccatum, & amorem erga bona opera, necessitatur Deus moraliter ad puniendā peccata, & præmiandā merita, quin antecedenter ad hoc exercitium libertatis diuinæ vlla sit in Deo maior cōnexio cum vno, quā cum altero extremo.

43 Hæc solutio parum ingenua mihi videtur. Primo: quia supponit eos, quibus Christus prædicabat, in dubitanter assentiri affectui paterno Dei. Verum, si recte scripturæ loca examinentur, facile apparebit Christum Dominum non ex hæc suppositione concessionem beneficij persuadere intendisse; sed potius eo tendisse, vt hunc ipsum paternum affectum suaderet Hebraeis; quia, si semel Hebraei de hoc vehementi affectu Dei conscij essent sine vlla dubitatione: non erant adeo stupidi, vt crederent Deum beneficia illis de negaturum, sed potius id circo de beneficij concessionem ambigebant, quia hunc affectum diuinum nunquam satis capiebant. Christus igitur, vt suam erga illos voluntatem persuaderet, usus fuit argumento à paritate patris creati: quasi diceret. Si pater creatus, quia filijs suis communicat esse, adeo eos diligit, vt eis postulata non deneger: quanto potiore iure Pater cœlestis, qui natura sua melior est, & creaturas omnes libertate perfectissimas condidit, homines amabit, & eis largiter beneficia distribuet?

44 Huc spectant scripturæ loca, quibus erga homines Deus suum affectum commendat: non quia præcise ex hoc affectu ab hominibus credito beneficia futura conetur suadere; sed vt in his omnibus locis misericordie suæ viscera hominibus ostendat. Ideo Michæ 6. ait Dominus. *Quid faciam tibi Ephraim quid faciam tibi Iuda?* Ad quæ verba Hieronym. *Quando dicit quid faciam tibi Ephraim, quid faciam tibi Iuda: parentis in filios perditos monstrat affectum iuxta illud, quod in Isaiā legimus: quid ultra debui facere vinea mea & non feci ei &c.* Commendat ergo Deus suum affectum, quem nunquam satis intelligebant Hebraei, qui Deum non tam vt parentem diligebant, quā sicuti iudicē inexorabilem formidabāt.

45 Constat etiam hæc veritas ex verbis Domini per Isaiā

Prophetam capit. 49. ubi hæc habet: *Et dixit Sion dereliquit me Dominus, & Dominus oblitus est mei. Numquid oblitisci potest infans suum, et non misereatur filio uteris sui? Et si illa oblitus fuerit ego tamen non oblitiscar tui.* Ecce quomodo per Isaiam Deus populo suo insilitur persuadere minime à sua dilectione deficere, nec oblitisci populi sui. Non igitur ex suppositione affectus, & voluntatis, beneficia concessurū ostendit, sed potius totus est Propheta ut nomine Dei populo persuadeat Deū illos paterno prosequi affectu,

46 Confirmatur hic discursus. Tum sacræ litteræ, tum PP. diuinæ bonitatis & excellentiæ tribuunt nobis benefacere: & quia Deus bonus est, iubemur sperare beneficia. Ergo Deus, ut præcise bonus, magis inclinatur in benefaciendum quàm in oppositū. At qui Deus, ut præcise bonus, non inuoluit illam complacentiam libere moraliter habitam. Ergo independenter ab ea complacentia Deus magis inclinatur in benefaciendum, quam in oppositum. Ergo bonitas Dei simul cum nostra indigentia & petitione erit antecedens magis connexum cum concessione beneficii, quam cum eius denegatione. Primum antecedens probatur ex verbis Christi Domini iam præallegatis. *Si vos, cum sitis mali, &c.* In his verbis Christus Dominus non affectui paterno libere concepto; sed suæ bonitati insilit, ut spem & fiduciam faciat hominibus obtinendi desiderata: ideo signanter dicit Christus D. *Si vos, cum sitis mali,* quasi diceret *Si vos, cum sitis mali, benefacitis filiis uestris, quanto magis Pater cœlestis, qui bonus infinite est, vobis benefaciet?*

47 Hoc etiam constat ex Nizeta Petri discipulo, qui eodem Apostolo approbante apud Clementem Rom. lib. 8. Recognir. pag. 3. dixit. *Quod ergo immensum est, bonitate Pater est, virtute conditor: neque enim condendi virtus in immensum cesare potuit, neque bonitas otiosi sed ad subsistenda ea, quæ sunt bonitate, ad componendam & firmandam virtute prouocatur.* Ecce quomodo necessitatem (intellige meralem) non cessandi in immensam ab operando, & non semper otiosi, tribuitur à Nizeta bonitati, & virtuti diuinæ; quin alicuius liberæ voluntatis mentionem faciat.

48 Denique hic discursus firmatur ex Clem. Rom. l. 3. recognir. prope mediū, ubi ita rationatur. *Certū cū sit Deū insitū esse necessarium: & consequens est aliud esse seculū, in quo quisque pro meritis recipiens iustitiā Dei probet.* Et post pauca. *Hoc iustū, quod in præsentī vita nō redditur unicuique pro actibus suis, fidē inuincibilem facit scientibus Deū esse iustum, quod iudicium erit.* Ex his verbis sic arguimur. Necessitas, quæ ea in Deo, ut post hanc vitam ratione exigat

beneficiorū, non est necessitas metaphysica: potuit enim Deus nec bona premiare, nec mala opera post hanc vitam punire. Deinde necessitas, quæ datur, ut nos indubitanter credamus in alia vita iudicium remanere, nō tribuit Clemēs Rom. alicui cōplacentiæ, vel voluntari diuinæ contingenti, sed duntaxat id colligit ex eo quod Deus iustus sit. At Deum esse iustum non inuoluit aliquem à se cōplacentiam contingentem. Ergo ante omne exercitium voluntatis diuinæ intelligitur in Deo aliquid inferens potius iudicium post hanc vitam, quam eius carentiam.

49 Verum quidem est Deum suorum beneficiorū crebro in sacris libris memoriam facere. Hoc autem ideo est, ut credant homines illam diuinæ misericordiæ verremum fontem, unde tot emanauere dona. Facilliter igitur Aldrete, dum existimat ex diuino affectu erga homines ut creditu facilius Deum intendere persuadeat hominibus dona concedenda: cum potius potissimus, tum Prophetarum, tum Christo Domini in suis verbis scopus fuerit benignitatem Dei, paternumque Dei affectum persuadere.

50 Præterea displicet Aldrete quædam, iuxta ipsum, complacentia Dei libera erga homines, ex qua complacentia descendit paritas à creato ad increatum Patrem) consistat nobis ex effectibus: videlicet ex tot beneficijs nobis à Deo gratuito collatis. Ex hac doctrina sic argumentor. Omnia hæc beneficia vel connectuntur à parte rei cū illa inclinatione libera et licita, vel nō. Si non connectuntur. Ergo à parte rei nullum est fundamentum prouidens ad assensum tali complacentiæ: siquidē antecedens æque indifferens ad alio extremo opposita non est fundamentū ad assensum eodem prouidenter potius quàm alteri extremo. Si vero connectantur beneficia cum illa voluntate. Ergo Deus secundum se consideratus, & prout iudex ab illa cōplacentia libere concepta, non est æque indifferens ad ea beneficia, ac ad carentiam beneficiorū. Probo hanc consequentiā. Si Deus absque tali complacentia esset æque indifferens ad ea beneficia, ac ad carentiam illorum. Deus, ut carens tali cōplacentiā, nō solū physicè; verū etiam plenè moraliter esset potens conferre talia beneficia: consequenterque plena potestas moralis ad ea beneficia non constitueretur per eam complacentiam. Atqui beneficia solum arguunt plenam potestiam meralem ad ea conferenda. Ergo ea beneficia non arguent illam complacentiam: siquidem abque ea complacentia intelligitur in Deo plena potestas moralis ad ea conferenda: quæ potestas moralis inferitur duntaxat ex collatione beneficiorum.

51 Quod autem ex collatione beneficiorum solum arguatur in Deo potestas plena moralis ad ea conferenda, videtur certum a paritate aliorum effectuum; qui quidem non arguant, ne moraliter quidem, semper præcedere in Deo inclinationem libere conceptam, & moraliter illum necessitantem ad eos effectus. Tum etiã a priori quia ex effectu solum infertur causa omnino expedita ad illum producendum: si quidem ex effectu solum infertur ex parte cause quod ad illum physice & moraliter prærequiritur. Sed, ut ex terminis patet, causa physice & moraliter potens producere effectum est totum, quod physice, & moraliter prærequiritur. Ergo ex effectu solum arguitur dari ex parte cause potestatem physicam & moralem ad illum producendum. Ex quo tandem deducitur vel eam complacentiam non argui ex effectu, vel, si arguitur, Deum antea denter habere impossibilitatem moralem conferendi illa beneficia, nisi præsupponatur ea complacentia.

### SECT. III.

#### *Soluntur obiectiones aduersariorum.*

52 **O**B. 1. Ex nullo capite potest Deo provenire necessitas moralis. Ergo non datur. Probatur antecedens. Ex eo quod Deus exequeretur oppositum illius, ad quod dicitur moraliter necessitatus, nec minus feliciter, aut minus honeste operans redderetur Deus. Sed ex his duobus capitibus, & non ex alijs, videtur necessitas moralis Deo provenire debere. Ergo ex nullo capite potest Deo necessitas moralis provenire.

53 Respondeo necessitatem moralem provenire Deo, tum ex inclinatione ad adimplendas rerum exigentias naturales: tum ex inclinatione in suæ perfectionis & attributorum ostensionem: ita ut Deo maior sit inclinatio in aliquem effectum, quo caretia effectus magis opponitur alicuius attributi ostensioni, minusque est iuxta inclinationem alterius attributi: quin unquam possit ad metaphysicam necessitatem pervenire, ut supra dicebamus. Cum ergo ad necessitatem moralem opus nõ sit vel in honestas moralis, vel carentia felicitatis in opposito illius, quod moraliter necessarium est: ideo, quamvis exequendo v.g. carentiam concursus ad cõburendum, neque minus felix, nec in honeste operans reddatur, reliquum est aliud caput, ex quo possit Deo provenire necessitas moralis.

54 Ob. 2.

54 **O**B. 2. Qui necessitate morali premitur ad aliquid, si non præstet illud, molestiam & vim patitur. At impossibile est, etiã metaphysicè, Deum vim, aut molestiam pati. Ergo impossibile est Deo metaphysicè facere contra necessitatem moralem. Ergo vel non datur in Deo necessitas vlla, vel accedit ad necessitatem metaphysicam.

55 Respondeo cum P. Ribadeneyra quod, si Deus poneret id, quod sibi moraliter impossibile est, neque vi, neque molestia afficeretur. Non vi, siue violentia, quia non pateretur ab extrinseco. Non molestia: quia gaudio essentiali ita plene afficitur, ut omnem molestiam penitus excludat, sicut propter eandem rationem tamen si maxime peccatis displiceat, non tamen patitur vllam tristitiam.

56 **O**B. 3. Prædictam moralem necessitatem contra plures esse perfectiones Dei: videlicet libertatem, liberalitatem, & sufficientiam inter se. Sed contra est: quia, cum plena libertas moralis divina ad quemlibet effectum creatum & eius contradictorium, opponatur bonitati divinæ, & reliquis divinis perfectionibus, quæ nos moraliter securos reddunt de aliquo euentu præ eius contradictorio, quibusque nititur spes & confidentia nostra de donis accipiendis: ideo defectus prædictæ libertatis nõ est verus defectus, sed potius divinæ libertatis maxima perfectio: sicuti defectus potestatis physice ad peccatum est perfectio libertatis divinæ: præsertim cum in exequatione oppositi difficultas, quæ in molestia consistit, non reperitur. Quo sensu intelligenda sunt nonnulla Patrum testimonia afferentia Deum posse facere facillimè quidquid velit: nempe posse facere quidquid velit absque virum de fatigatione, & absque omni molestia, nullatenusque indigendo auxilio alterius: facilitas enim pro horum exclusione prædictis locis accipitur.

57 **O**B. 4. Si Deus potest facere oppositum illius, ad quod est moraliter necessitatus, poterit esse euidencia moralis de defectu alicuius prædicati divini. At hoc est falsum. Ergo & illud, ex quo infertur. Maior probatur. Supponamus Deum exercere suam physicam potestatem in productione alicuius effectus moraliter impossibilis, & cuius carentia est moraliter necessaria. Tunc sic ille effectus fundat euidenciam moralem de defectu necessitatis moralis ad carentiam eius effectus & impossibilitatis moralis ad ipsam effectum. At hæc necessitas moralis carentia, siue impossibilitas moralis effectus est prædicatum divinum. Ergo datur euidencia moralis de defectu alicuius prædicati divini. Maior huius vicini syllogismi pro-

probatur. Ab opposito consequentis valet ad oppositum antecedentis. Sed hæc est consequentia moraliter bona & evidens. *Existit impossibilitas moralis alicuius extremi. Ergo non existit extremum.* Ergo valet cum eadem evidentia ab opposito in hunc modum. *Existit extremum. Ergo non existit impossibilitas moralis illius.*

58 Hoc argumentum proposui & dissolui quæst. 10. sect. 5. num. 64. agens de necessitate moralis vt sic. Recolantur quæ ibi diximus.

59 Ob. 5. Non concurrere Deum cum causis naturalibus, & causas naturalis operari contra propriam exigentiam, vt obtemperent rerum omnium conditori, naturale est iuxta D. Aug. & B. Petrum Damianum. Ergo ex eo est, quia Deus nulla necessitate ne moralis quidem tenetur ad explendas rerum exigentias.

60 Respondo cum P. Ribadeneyra tract. de Volunt. disp. 14. cap. 8. num. 81. Deum operari contra exigentias rerum esse Deo naturale. Ad est, non ita legibus oppositum, vt Deo illicitum sit; & etiam esse naturale, prout naturale opponitur violento aut difficili. Nihilominus non esse naturale, prout ab aduersarijs intenditur. Quia propter distinguo antecedens. Operari Deum contra exigentiam creaturatum est naturale; id est licitum, & non oppositum legibus naturæ rationalis, nec violentum aut difficile Deo, concedo aliter, nego antecedens, & nego consequentiam. Operari enim prædicto modo non potest dici naturale, prout naturale dicitur esse iuxta rerum naturas, & physicam exigentiam. Solum ergo P. P. contendunt Deo, vt pote rerum omnium conditori, & supremo Domino, licitum, & facile esse quemlibet naturæ ordinem physicum pro sua libertate evertere, siue non adimplere.

61 Ob. 6. Eadem potestate, qua Deus potuit quamlibet creaturam non producere, potest & illam destruere, seu vltimus illam non conseruare. Sed Deus potuit physicè & moraliter quamlibet creaturam non producere. Ergo physicè & moraliter potest illam non conseruare, seu destruere. Ergo Deus, adhuc ex suppositione creationis Angeli, & exigentiæ eius ad sui conseruationem, potest moraliter illum non conseruare. Ergo licet detur exigentia in creaturis ad aliquid, potest Deus illam exigentiam non adimplere; consequenterque non erit Deus moraliter necessitatus ad concurrendum cum igne debite applicato; & sic de alijs: quando quidem tanta exigentia est in Angelo semel producto vt conseruetur, quanta est in igne debite applicato, vt comburat: Maior autem est de sinja contra errores Vicle; hi.

82 Respondo Maiorem esse veram loquendo de potestate physica; non vero de potestate moralis, caso, quo detur proxima exigentia in creatura vt conseruetur. Vtrum vero talis exigentia vsque adeo magna sit, vt ad necessitatem moralem accedit, non omnino certum ac exploratum est. Sufficiens enim alicui videbitur minor exigentia; mihi vero moralis necessitas videtur: siquidem nunquam Deus vel animum rationalem vel Angelum semel productus in nihilum redigit, & raro vllam aliam entitatem destruxit, nisi vel ex se pro paruo tantum tempore exigat durationem: vel quidpiã aliud, quod illi aduersetur, eius destructionem exoptat.

## QVÆST. XII.

### De Desiderio, Gaudio, & Amore stricto.

Postquam egimus iam, tum de voluntatis obiecto, tum de alijs ad eam difficultatem spectantibus; iam modo de diuersis voluntatis affectibus agendum nobis est: & prius de Desiderio, Gaudio, & Amore stricto; nam affectuum diuinorum hæc est præcipua & potissima diuisio.

## SECT. I.

### Desiderium & Gaudium explicantur.

Desiderium communiter definitur *affectus quo voluntas tendit in bonum vt consequendum.* Caterum, licet hæc sit vulgaris desiderij explicatio, nihilominus diuersimodè sentiunt auctores circa naturam desiderij. Aliqui enim volunt, nihil aliud requiri ad desiderium, quam quod superiora verba perieferunt. Quapropter quælibet voluntas tendens in bonum vt sit, apud ipsos desiderium est: siue sit cum incertitudine: siue secus; & etiam siue sit superanda aliqua difficultas, siue nulla sit difficultas vincenda: omnis enim affectus, qui neque tendit in obiectum quia est, neque omnino sistit in simplici affectu bonitatis cognita, sed viterius progreditur vt res sit: ab his authoribus desiderium appellatur. Vellem à quæstionibus de nomine abstinere; sed non semper licet: præsertim cã de aliqua re agitur prout ab alijs dicitur

guitur. In hoc enim casu nisi quid lateat sub illo nomine explicetur  
agrè ad modum ultra procedemus.

2 Censeo igitur per hoc nomen *desiderium* absolutè pro  
latum, & non præcisè prout est affectus distinctus à gaudio & ab  
Amore stricto, non intelligi quamlibet intentionem de eo quod  
res sit, sed vterius addere aliquam inquietudinem vel ob incertitu  
dinem, vel ob difficultatem: communiter enim sub nomine *deside  
rij* aliquam anxietatem significamus: quæ quidem vel ex incertitu  
dine euentus, vel ex difficultate superanda potest provenire.

3 Cæterum sub hoc nomine *desiderium* per distinctionem  
præcisè à Gaudio & Amore stricto (sub cuius consideratione hic  
de desiderio agimus) arbitror intelligi quamlibet intentionem de  
eo quod res sit, etiam si cum omnimoda certitudine ex suppositio  
ne desiderij sit obtinenda pro mera desiderantis voluntate. Ratio  
est: quia loquendo de desiderio per contrapositionem ad Gaudium,  
& ad Amorem strictum, quilibet affectus, qui neque est Gaudium,  
neque Amor strictus, desiderium appellatur. Sed nulla voluntas de  
eo quod res sit, aut est Gaudium, cum non feratur in bonum quæ  
possessum: neque est Amor strictus, cum nõ præcisè quiescat in bo  
ni complacentia, sed progrediatur ad hoc ut res sit. Ergo omnis in  
tentio, omnisque voluntas tendens in rem ut sit, est desiderium per  
contrapositionem ad Gaudium, & ad Amorem strictum.

4 Desiderium versatur circa rem absentem: non reali  
ter, sed intentionaliter absentem. Non quidem realiter, quãdo qui  
dem id ipsum, quod in hoc instanti A. v. g. desidero, possam in eo  
dem instanti pro posteriori naturæ obtinere: ac proinde possunt cõ  
iungi in eodem instanti reali & desiderium & præsentia realis rei  
desideratæ.

5 Præterea absentia intentionalis, quæ requiritur, nõ est  
positiva iudicando positivè rem non existere in illo instanti. Ut  
enim quis desideret gratiam à Deo illi conferri in instanti A. non  
requiritur indicare non habere absolutè gratiam in ipso instanti  
A. Sed solum requiritur non cognoscere pro priori ad petitionem  
existere gratiam in instanti A. Nec hac absentia debet esse absolu  
tè negativa excludendo ab instanti A. cognitionem rei desidera  
tæ: sed tantum est absentia præcisiva in directione: hoc est, cog  
nitio dirigens ad desiderium debet non repræsentare possessionem rei  
desideratæ.

6 Gaudium est affectus, quo voluntas fertur in rem ut pos  
sessoriã v. g. affectus, quo quis gaudet de dignitate ut obtenta. Hic af  
fectus

fectus dirigitur ex noticia rei ut possessa. Patet hoc: quia noticia  
dirigens debet esse apta ad movendum, & excitandum affectum,  
ad quem dirigit. Sed ad excitandum affectum, quo quis gaudeat  
de possessione rei ut habita requiritur noticia ostendens rei pos  
sessionem ut habitam. Ergo affectus, quo quis gaudet de possessio  
ne alicuius boni (qui affectus Gaudium est) dirigitur ex noticia  
ostendente rei possessionem: nemo enim potest gaudere de posses  
sione, quam ignorat.

7 Hic dubitatur. Vtrum ad gaudium requiratur cog  
nitio de absoluta possessione obiecti, vel sufficiat cognitio de con  
ditionata possessione? Hoc est. Vtrum possit absolutè ex parte  
actus esse Gaudium de obiecto, quod solum proponitur cõditio  
natè futurum. V. g. proponitur mihi quod si Deus conferat auxi  
lium A. beatitudinem obtinebo: cuius auxilij collationem se lum  
ut possibilem agnosco. Dubium igitur est. Vtrum possim concipi  
re Gaudium absolutum ex parte actus, & conditionatum ex parte  
obiecti respondens his terminis: *Gaudeo de eo quod si mihi confera  
tur auxilium A quod potest conferri, salvabor*

8 Censeo Gaudium absolutum ex parte actus de bono  
conditionatè possessio optimè concipi valere. Hanc sententiam tenet  
P. Quirós, licet obiter, tract. de Volunt. disp. 68. sect. 1. num.  
15. ad finem. Probatur primo. Mihi bonum est beatitudinem esse  
cõditionatè futuram sub aliquo auxilio. Ergo possum gaudere sup  
posita cognitione de beatitudine ut sub tali statu. Antecedens pro  
batur. Mihi malum est, potensque magna me tristitia afficere nul  
lum esse auxilium, sub quo, si mihi conferatur, futura sit mea beati  
tudo: nec non esse longè plura auxilia, sub quibus sim damnandus,  
quam sub quibus sim salvandus, si mihi conferantur. Ergo ab oppo  
sito mihi bonum & optabile erit non ita res se habere. Sed non ita  
res se habere est esse verum me salvandam sub aliquo auxilio si mi  
hi conferatur: & etiam non sub pluribus auxilijs esse damnandem,  
quam salvandam. Ergo quod hoc sit verum est mihi bonum, & op  
tabile: & subinde poterò gaudere de eo quod tam ingens bonum  
mihi possibile sit: & de eo quod verum sit quod si existeret, nulla im  
plicatio sequeretur. Ergo possum gaudere de aliquo bono ut mihi  
possibili.

9 Respondet P. Ribadeneira disp. 11. de Volunt. cap. 4.  
n. 55. Gaudium de visione hypothetica v. g. ut possibile in move  
ri ex ipsis prædicatis possibilibus vnicis; sed ex ipsa possibilitate  
actu existente distincta à prædicatis possibilibus vnicis: quæ

possibilitas (iuxta hunc authorem) est Deus. Consentaneè ad hanc doctrinam docet Gaudium de eo quod mea saluatio futura sit sub conditione auxiliij, non esse Gaudium de saluatione futura conditionatè; sed de futuritione conditionata absolutè existente.

10 Hæc solutio displicet. Primo quia falsum est possibilitatem, & futuritionem conditionatam esse aliquid absolutè existens, distinctumque à re possibili, & conditionatè futura. Verius enim est possibilitatem rei non distingui ab ea re, quam possibilem denominat; similiterque futuritionem conditionatam à futuro conditionato esse indistinctam.

11 Secundo: quia Gaudium de vnione vt possibili, datur quod possibilitas sit quid existens & distinctum à re possibili, non est præcisè de ipsa possibilitate in abstracto accepta; sed de re possibili in concreto. Etenim qui gaudet de re vt possessa, v. g. de pecunijs vt possessis, non gaudet præcisè de possessione pecuniarum vt à pecunijs distincta; sed de ipsi pecunijs possessis, quia sunt pecuniarum possessa ita vt affectus Gaudij, non tendat præcisè in possessionem; verum etiam in pecunias. Cum igitur vnionem hypostaticam esse possibilem sit possideri sufficienti modo ad Gaudium aliquod; ideo Gaudium de vnione hypostatica vt possibili non versatur præcisè circa possessionem, quæ est possibilitas; sed circa vnionem, quæ media possibilitate possidetur.

12 Confirmatur. In sententiâ distinguente essentiam à existentia qui gaudet de bono vt existente, non gaudet præcisè de existentia prout distincta ab essentia; sed etiam gaudet de essentia per existentiam existentè. Ergo qui gaudet de vnione hypostatica vt possibili, non solum de possibilitate; verum etiam de vnione possibili similiter gaudet.

13 Tertio probatur à priori. De eo bono gaudeo, quod possideo. Sed per possibilitatem non solum possideo possibiliter, verum etiam ipsum possibile. Ergo de illo gaudeo. Probo minorem. Ipsum possibile redditur mihi ratione possibilitatis magis coniunctam (saltem in estimatione morali) quam præscindendo à possibilitatè. Sed hæc coniunctio est aliqua possessio. Ergo aliqua ratione per possibilitatem possideo bonum possibile.

14 Quarto: quia id est obiectum gaudij, quod mihi proponitur vt bonum per cognitionem dirigentem ad Gaudium. Sed per cognitionem dirigentem ad Gaudium de vnione vt mihi non repugnanti non attingitur, nisi ad summum valde confuse possibilitas distincta ab vnione; sed solum ipsa vnio. Ergo ipsa vnio, non autem

autem possibilitas distincta mouet ad Gaudium. Probo minorem. Per hanc cognitionem. Si existat vnio hypostatica, existet absque contradictione, cognoscitur vnio hypostatica vt non repugnans; cognosciturque sufficienter vt possit mouere ad Gaudium. Sed per hanc cognitionem non attingitur nisi ipsa vnio conditionatè; & non attingitur, nisi ad summum valde confuse possibilitas distincta. Ergo vnio, & non possibilitas distincta mouet Gaudium de non repugnanti vnionis.

15 Sed dices. Bonum, quod non est alicui bonum, sed esset, non mouet in illo subiecto Gaudium, sed moueret. At qui bonum non absolutè possessum, sed possidendum ab aliquo subiecto sub aliqua conditione, non est absolutè bonum illi subiecto; sed esset. Ergo non mouet; sed moueret Gaudium. Confirmatur. Ea ratio est Gaudium de obtentione alicuius boni, quæ datur obtentio. Sed quando bonum conditionatè dumtaxat possidetur, propriè non obtinetur; sed obtineretur. Ergo propriè non mouet Gaudium, sed moueret.

16 Respondeo primo: ommissa maiore, distinguendo minorem. Bonum non absolutè possessum, sed possidendum sub aliqua conditione non est absolute bonum illi subiecto; physice concedo: moraliter, & quoad estimabilitatem: nego minorem: & nego consequentiam. Ad confirmationem: respondeo similiter distinguendo maiorem. Ea ratio est Gaudium ex parte obiecti, quæ obtinetur: concedo. Ea ratio est ex parte actus: sub distinguo; quæ obtinetur physice dumtaxat: nego; quæ obtinetur physice, vel moraliter: concedo maiorem. Et distinguo minorem. Quando bonum conditionate tantum existit obtinetur dumtaxat conditionate: physice: concedo: moraliter: nego minorem. Et deinde nego consequentiam.

17 Respondeo secundo: negando maiorem propositionem in rigore sumptam: quia vt bonum excitet Gaudium non requirit quod actu, absolute, & in rigore sit bonum alicui subiecto de presenti, cum possim de presenti gaudere de bono cras certissime consequendo; quod quidem bonum strictè, & rigorose loquendo non est mihi bonum hodie, sed erit cras. Pariter in nostro casu dicimus posse esse Gaudium de bono, quod actu non est mihi bonum, sed foret: ad Gaudium enim, vt constat ex probatione nostræ conclusionis, non requiritur absolute esse bonum, sed sufficit futurum esse sub aliqua conditione: quod quidem futurum potest dici esse mihi aliqua ratione bonum.

18 Præcipua difficultas circa explicationem Gaudij est quid significetur sub nomine possessionis: & qua ratione ob hanc particulam ab amore stricto secernatur? De quo sectione sequenti accuratius agemus.

SECT. II.

Explicatur natura Amoris stricti prout distincti à Gaudio.

19 **A** Grè nimis natura Amoris stricti prout à Gaudio distincti si solet explicari quæ difficultas in causa est ut non solum circa existentiam Amoris stricti in Deo erga sua prædicata necessaria variè senserint AA. Verum circa eius naturæ explicatione diuersimodè fuerint opinati. Quidigitur intelligi debeat sub nomine Amoris stricti: non prout Amor est prædicatum commune omnibus voluntatis affectibus, sed prout est specialis modus prosequendi obiectum, in examen adducitur,

20 D. Thom. 1. p. quest. 20. art. 1. in corpore hæc habet: *Sunt autem quidam affectus voluntatis, & appetitus respicientes bonum sub aliqua speciali conditione: sicut gaudium & delectatio est de bono presenti, & habito: desiderium autem & spes de bono nondum adeptò. Amor vera respicit bonum in communi siue habitum siue nō.* Ex his verbis D. Thomæ colligunt communiter Theologi præter affectum desiderij tendentis in bonum ut sit, & affectum Gaudij tendentis in obiectum bonum quia est, & possidetur, dari alium affectum, qui absolutè, & simpliciter vocatur Amor, seu strictus. Amor, qui tendat in bonum ita præcisè ut bonum, ut ex modo tendendi præscindat à possessione: adeo, ut neque tendat ut sit & possideatur, neque tendat in bonum quia est & possidetur, sed præcisè in bonum secundum se, & præcisè ut bonum.

21 Ex hac explicatione, & ex doctrina tradita sectione præcedenti, consurgit grauis difficultas: nimirum quid sit tendere in bonum secundum se præscindendo à possessione. Nam vel solum exigitur ad rationem amoris stricti præcisio à possessione ut absolutè existente: vel etiam requiritur præcisio à possessione etiã ut possibili. Neutrum autem videtur posse congruenter dici: ideoque videtur hic affectus Amoris stricti prout distincti à Gaudio, & Desiderio minimè explicari valere.

22 In primis videtur ad Amorem strictum non sufficere affectum

affectum præscindentem dumtaxat à possessione actuali & existente: nam, ut sectione antecedenti probauimus, potest dari Gaudium de re ut possibili, & ut futura conditionatè præscindendo, ab actuali & absoluta possessione, siue existentia. Ergo hec quod est præscindere ab actuali existentia non sufficit ad Amorem strictum. Probatur consequentia. Non sufficit ad Amorem strictum illa præcisio, quæ est sufficienter excitatiua Gaudij. Sed præcisio ab existentia est sufficiens ad excitandum Gaudium, ut patet in gaudente de possibilitate, & futuritione conditionata suæ beatitudinis. Ergo prædicta præcisio non sufficit ad rationem Amoris stricti.

23 Præterea neque videtur requiri ad Amorem strictum præcisio à possibilitate boni: tum: quia bonitas, ut præscindit à bonitate vera & chimerica, non est vera bonitas: quod autem non apparet ut verum bonum in aliqua linea, non videtur posse mouere verum & serium affectum. Tum etiam & præcipue quia, si solum esset obiectum Amoris stricti bonitas præscindens à reali & chimerica, non posset vlla bonitas realis, ut talis emari Amore stricto: quod nemo, qui admittat possibilitatem Amoris stricti audebit concedere. Ergo huiusmodi præcisio à possibili, & impossibili non requiritur ad Amorem strictum.

24 Ob has, & alias difficultates in varias sententias diuisi sunt AA. Aureolus apud Capreolum in 4. dist. 9. art. 2. Gregorius in 1. dist. 1. quest. 1. artic. 2. negant dari affectum Amoris stricti prout distincti à Desiderio, & Gaudio: tenentque quemlibet affectum, vel Desiderium, vel Gaudium esse debere.

25 Aliqui RR. ab Aureolo, & Gregorio parum distantes non cõstituunt modum tendendi in Amore stricto distinctum positiuè formaliter à modo tendendi Gaudij; sed asserunt Amorem strictum tendere modo ex se indifferente ut sit Gaudium, non tamen ex conceptu Amoris stricti formaliter positiuè diuerso.

26 Hoc ita explicant. Amor strictus solum dicit in suo conceptu attingere essentiam rei ut essentia est. Si tamen de conceptu quidditario & essentiali sui obiecti sit actus necessariò existere, non extrahitur affectus à ratione amoris stricti ex eo quod attingat obiectum ut actu & absolutè existens: quia attingere hoc modo est illud attingere secundum suam essentiam: & cum affectus Gaudij sit, apud hos AA. qui attingit bonum ut absolutè existens & possessum inde deducitur iuxta ipsos AA. Gaudium de Deo ut ut existente simul esse Gaudium & Amorem strictum, etiam quate-



nus Gaudium: quia quatenus Gaudium tendit in Deum v̄r necessa-  
rio existentem: qui quidem conceptus Deo essentialis est.

27 Communius alij constituunt Amorem strictum in aſ-  
ſe & n̄ præſcendente ab existentia boni: & vt hoc componant respe-  
ctū Dei, qui habet ex prædicatis intrinsecis essentialiter absolute  
existere, quædam præciſſiones meditantur penitus imperceptibi-  
les: quas referre & refellere prolixum satis esset. Videatur P. Ri-  
badeneira tract. de Volunt. disp. 10: & 11.

28 AA. qui Amorem strictum per præciſſionem ab exi-  
ſtentia reali boni amari explicant, nunquam satis declarant cur  
non possit aliquis de bono vt possibili gaudere. siue, si hoc admitta-  
tur, cur hoc Gaudium non dicendum sit Amor strictus, cum tendat  
in bonum vt ab existentia præſcendens. Ob hanc potius m̄ ratio-  
nem existimo aliter quam ab his AA. præciſſionem hanc *explicari*  
*debere.*

### SECT. III.

#### Nostra sententia.

29 **T**ripliciter potest voluntas, proposito aliquo bono, ferri  
in illud. Primò: illud querendo: & hoc fit per Deside-  
rium. Nam voluntas per Desiderium optat adquirere  
bonum propositum: & hoc est bonū querere, siue intendere: quod  
explicatur sub his terminis *Cupio vt sit hoc*. Secundo potest volun-  
tas, proposito sibi aliquo bono, illud adquirere, & possidere affe-  
ctiue: quod fit per affectum, quo voluntas vnitur affectiue bono  
proposito, illudque quodam modo capit, & amplectitur: & hoc ex-  
plicatur sub his terminis *Placet mihi hoc*. Hunc affectum voca-  
mus Amorem strictum: quia prædictus affectus, strictè & rigoroſe  
loquendo, est amor. Tertio denique potest voluntas vt affectiue  
obiecto amato, siue aff. ctiue possessor quod fit per Gaudium, quo  
voluntas quiescit in bono realiter & affectiue possessio: nam Gau-  
dium ex proprio modo tendendi mouetur ex bono vt posses-  
sio realiter, & etiam ex proprio modo tendendi dicit quod prædictum  
bonum sit affectiue possessum in signo non posteriori ad Gaudium  
de tali bono. Hic affectus explicatur his terminis *Gaudeo*, aut *le-  
ter de eo quod obiectum ita sit*.

30 Hunc triplicem modum, quo voluntas in obiectum  
boni

bonum tendere potest, magis experiri, quam exponere possumus.  
Nihilominus arbitror non esse omnino in explicabilem. Et quia  
præcipua difficultas est in distinguendo Amore stricto à Gaudio:  
sic iterum Amorem strictum explico. Ille affectus est Amor strictus,  
quo voluntas quasi tenet obiectum: quin hic affectus ex præ-  
dicato talis affectus indigeat vt ulterius progrediatur. Gaudium  
autem affectus est, quo voluntas per tendentiam annexentem  
sibi amorem obiecti, seu retentionem affectiuam illius existentem  
pro signo non posteriori, in illo quiescit modo, quo, qui obtinet  
bonum ardentè expetitum, non solum amat prædictum bonum,  
quod consequitur, verum & quiescit & gaudet in obiecti amari  
possessione.

31 Hic duplex affectus ita comparatur inter se, vt ex pro-  
prio conceptu distinguantur formaliter, non vero realiter aut vir-  
tualiter. Nam optime potest voluntas per eundem affectum & vni-  
ri affectiue bono, & illius possessione gaudere: quod est idem, ac eo-  
dem voluntatis actu bonum propositum possidere, & eodem bono  
affectiue vt: sicut in rebus physicis eadem actio potest esse eius-  
dem rei possessio & vsus. In quo casu non deficiet ratio Amo-  
ris stricti, sed potius idem voluntatis affectus, tum Amoris stricti,  
tum Gaudij rationem obtinebit. Erit quidem prædictus affectus  
Amor strictus: quia amare strictè, & rigoroſe, nihil aliud est  
quam vni affectiue bono proposito, siue bonum propositum  
affectiue amplecti, & possidere. Cum igitur id reperiretur in ta-  
li affectu: ideo talis affectus esset Amor strictè & rigoroſe ac-  
ceptus. Esset etiam Gaudium: quia, vt supponimus, per eum af-  
fectum voluntas de eiusmodi boni possessione gauderet. Er-  
go ratio Amoris stricti, & Gaudij possunt eidem affectui conue-  
nire.

32 Præterea prædicti affectus distinguantur formaliter  
adæquate: quia neque ratio Gaudij involuit conceptum Amoris  
stricti, nec Amor strictus includit rationem Gaudij. Hoc secundum  
certissimum videtur: nā optime potest aliquis vni affectiue ali-  
cui bono, quin gaudeat de eo. Ceterum quod Gaudium non in-  
cludat rationem Amoris stricti, prout Amorem strictum explicui-  
mus, maiorem continet difficultatem. Nam qui gaudet de posses-  
sione boni, eo ipso formaliter amat prædictum bonum, eique  
affectiue & prosequatiue vnitur: vt videtur patere in Gau-  
dio beatifico: quia beati amant perfectissimè Deum forma-  
lissimè loquendo, quatenus gaudent de bonitate Diuina: imo vi-

detur non alium esse perfectiorem amoris beatifici actum, quam gaudium, quo beati de summa bonitate diuina ut ipsi Leo bonz perfectissime & intensissime gaudent. Ergo Gaudium includit rationem Amoris stricti prout à nobis Amor strictus explicatur. Nō ergo Amor strictus distinguetur formaliter adæquatè à Gaudio, quandoquidem Gaudium Amorem strictum formaliter involuit.

33 Nihilominus dicendum est Gaudium non involuere rationem Amoris stricti, prout à nobis Amor strictus explicatur, licet includat rationem amoris, prout amor est ratio communis omni affectui, per quem volūtas prosequutiue fertur in obiectum. Pro cuius rei claritate advertendum est *amare* prout est ratio communis omni affectui voluntatis prosequutiue boni, consistere in hoc, quod est *tendere in bonum ut bonum*, siue *sub ratione boni*: siue hæc tendentia sit querendo affectiue obiectum, siue illud adquirendo, siue illo utendo. At verò *amare* strictè & rigore se siue *amare* amore stricto, non dicere præcise *tendere in bonum ut bonum*; sed *tendere in bonum veniendo se illi affectiue*, siue *possidendo affectiue illud*: qui modus tendendi in obiectum, est modus formaliter distinctus, tum ab affectu querente bonum, tum etiam ab affectu gaudente in boni possessione: permittit tamen identitatem realem & virtualem cum Gaudio. Ex quo deducitur Gaudium ut Gaudium involuere formaliter rationem amoris, prout amor est ratio communis omni affectui prosequutiue boni ut boni; non tamen involuere rationem Amoris stricti, secundum quod Amor strictus dicit non ut cumque ferri in bonum ut bonum, sed ferri in bonum veniendo se illi affectiue, & affectiue possidendo illud.

34 Restat modo explicare qua ratione hæc nostra explicatio cōgruat explanationi D. Thomæ afferentis Amorem strictum esse affectum tendentem *in bonum in communi siue sit habitus, siue non sit habitum*, ut loquitur 1. p. quæst. 20. artic. 1. in corpore: Nam ferri in bonum in communi, siue sit habitum, siue non sit habitum, nihil aliud est, quam ferri in bonum secundum se, siue præcise ut bonum. Hoc autem videtur non cōcluere explanationem, aut definitionem Amoris stricti, prout à nobis explicatus est: tū, quia, ut supra diximus, ad hoc quod esse habitum siue possessum bonum, sufficit existere conditionatè: imo, & esse possibile. Cum autem Amor strictus non debeat præscindere à possibilitate boni, similiter non debet præscindere à possessione sufficiente ad Gaudium. Tum: quia etiam, iuxta nos potest dari Amor strictus circa bonum existens

existens ut de facto existens: & affectus tendens in bonum ut absolute existens non videtur tendere in bonum ut bonum secundum se præscindendo à possessione. Ergo Amor strictus nō debet præscindere à possessione. Ergo nunquam explicatio D. Thomæ videtur posse cum nostra explanatione coherere. Ut igitur & verba D. Thomæ congruenter explicemus, & totam nostram mentem circa hanc difficultatem aperiamus.

35 Præmittendum est primo hunc modum loquendi reduplicatiuum *tendere in bonum ut possessum & habitum*, & alios huiusmodi, sæpe sæpius non significare tendere in obiectum præscindendo unam formalitatem ab alia, siue obiectiue, siue formaliter, sed tendere in obiectum ea tendentia, quæ debetur obiecto, & est iuxta merita illius ex eo quod habeat tale prædicatum. Hoc patet in hac apud Philosophos & Theologos vsitatissima loquutione. *Amor tendit in obiectum ut bonum non ut verum: & assensus fertur in obiectum ut verum non ut bonum*. Quæ propositio verificatur, tum de amore veritatis ut veritatis, tum etiam de assensu bonitatis ut bonitatis. Et quidem certum est hunc assensum *Deus est bonus*: (quo assensu fertur Beatus in bonitatem diuinam in se ipsa) tendere in bonum ut bonum, prout illa reduplicatio significat rationem formalem terminatiuam esse bonitatem diuinam. Nihilominus tamen communiter dicitur à Philosophis intellectum per suos assensus non tendere in obiectum *ut bonum*, sed *ut verum*.

36 Ratio huius est: quia illa reduplicatio *ut significat in prædicto casu*, non quidem obiectum formale terminatiuum, sed modum tendendi, qui debetur obiecto, quia verum est: & quæ tendentia de notatur sub termino *verum*. Cum autem veritas petat assensum: & in ordine ad assensum significetur sub hoc termino *verum*: siquidem *verum* idem est ac *affirmabile* idcirco assensus tendit in obiectum *ut verum*, & non *ut bonum*: non quia præscindat affirmatiue veritatem à bonitate, sed quia tendit per illum actum, qui denotatur per illum terminum *verum* potius quam per alium terminum *bonum*. Idem ob eandem rationem accidit in amore veritatis ut talis. Nam prædictus affectus dicitur tendere in obiectum *ut bonum*, & non *ut verum*, licet attingat verum in esse veri, secundum quam rationem amat obiectum. Nam cum hic affectus prosequutiue tendat in veritatem per eum actum, in ordine ad quæ explicatur bonitas, & qui debetur obiecto ex eo quod sit bonum, ideo talis actus dicitur tendere in obiectum *ut bonum*, potius quam tendere in obiectum ut verum.

Hæc eadem doctrina alio exemplo vulgari declaratur. Nā alloqui Regem vt Regem non significat præcise loquutionem esse ad Regem sub ratione formali Regis sed alloqui Regem ea obseruantia, demissione & reuerentia, quam regia dignitas exoptat.

37 Iuxta hanc igitur explicationem illius reduplicatiue particulæ vt dicendum est: *Amare obiectum vt possessum* non significat præcise amorem tendentem in bonum formaliter sub ratione possessi; sed significat eum amorem, qui debetur bono titulo speciali possessionis, & in ordine ad quem magis explicatur bonum in ratione possessi.

Ideo amare obiectum vt possessum non dicit præcise tendere voluntatem in bonum possessum sub formalitate talis; sed dicit tendere eo speciali affectu, qui debetur bono possesso: quiquidem est affectus Gaudij, quæ voluntas vititur, & fruatur bono realiter & affectiue possesso. Pari ratione tendere in bonum vt non possessum erit tendere eo affectu, qui debetur bono non proposito vt possesso; & cum hic affectus sit Desiderium: tendere in bonum vt non habitum erit tendere in bonum per affectum Desiderij.

38 Præmittendum est secundo tendere in bonum secundum se, seu præsciendens à possessione & non possessione, explicat debere cum proportione ad tendere in bonum vt possessum, & ad tendere in bonum vt non possessum. Et quæ ad modum tendere in bonum vt possessum, significat idem specialem modum tendendi, quæ habet Gaudium, & tendere in bonum vt non possessum significat Desiderium: ita tendere in bonum præsciendens à possessione & non possessione erit tendere in bonum per affectum præscindentem ex modo tendendi à ratione affectus Gaudij & Desiderij. Nam, iuxta explicationem datam, tendere in bonum præsciendens à possessione, est tendere in bonum præcisiue à possessione vt attracta modo sibi debito: & tendere in bonum vt non possessum, est tendere in bonum præcisiue à non possessione vt attracta modo sibi debito: quam ob rem attingere bonum præsciendens à possessione, & non possessione, erit tendere in bonum præcisiue à motis debitis possessioni & non possessioni. Cum igitur huiusmodi tendendi sint Desiderium & Gaudium: hinc de primo ad vltimum deducitur: attingere bonum vt bonum præsciendens à possessione, & à non possessione, idem esse ac amare bonum præcisiue à desiderio & Gaudio.

39 Præmittendum est tertio vnum actum, seu vnam tendentiam præsciendere ab alia, multipliciter intelligi posse: primo præcissione distinctionis realis: quando nimirum vna tendentia

ab

altera distinguitur. Secundo præcissione distinctionis virtualis: quando videlicet vni & alteri tendentiæ inter se realiter identificatis conuenient prædicata contradictoria. Tertio: præcissione distinctionis formalis pure negativæ: quod tunc continget, quando idem actus tendens modo simplici in suum obiectum, constat de obus prædicatis formaliter distinctis inter se. Hac ratione actus intellectus correspondens huic voci *animal: est representatio viuæ & representatio sensibilis: & representatio viuæ in prædicto actu præsciendit pure negativæ à representatio sensibilis: quia, licet hoc prædicatum representatio viuæ præsciendi possit à prædicato representatio sensibilis, modus tamen tendendi prædicti actus simplex & indiuisus est in totum suum obiectum. Quarto denique potest vna tendentia præsciendere ab alia positivæ formaliter, quatenus tendit diuisiue modo, & æquialenter ad duplicem tendentiam secundum modum positionum tendendi vtriusque actus.*

40 Explicatur magis hoc quartum genus præcissionis: Proponatur v.g. alicui homini sua gloria & æterna beatitudo vt contingens. In hoc casu potest hic homo per eundem & indiuisibilem actum & gaudere de eo quod beatitudo contingens sit, & simul desiderare quod sit absolute existens. Hic ergo actus erit simul circa idem obiectum & Gaudium & Desiderium sita, vt in idem obiectum tendat per tendentiam desiderij præcisiue à Gaudio. Non quia vna tendentia distinguatur realiter aut virtualiter ab alia: nec solum quia præsciendens est in hoc actu vna formalitas ab alia; sed quia autecedenter ad actum intellectus reflectentem supra prædictum voluntatis actus, ipse actus voluntatis tendit diuisiue modo in suum obiectum, & desiderando, & gaudento: modo nimirum respondente his terminis. *Et gaudeo quia beatitudo contingens est, & opto quod absolute existat.* His præmissis.

41 Dicendum est Amorem strictum eatenus dici à Desiderio esse affectum tendentem in bonum vt bonum præcisiue à possessione & non possessione: quia Amor strictus tendit in bonum per affectum præscindentem ex parte modi tendendi à possessione vt attracta modo sibi debito, & à non possessione modo sibi debito attracta: quod (iuxta iam præmissa) nihil aliud est, quam Amorem strictum tendere in suum obiectum diuisiue ex modo tendendi à Desiderio & Gaudio: hoc est tendere in suum obiectum modo tendendi, qui debetur omni obiecto bono, siue possessum, siue non possessum sit. Ex qua conclusione veritas explicata,

42 Infertur Amorem strictum posse ferri in bonum v<sup>t</sup> possessum, ly v<sup>t</sup> reduplicante motionem; non tamen reduplicante modum, qui debetur bono possesso, quatenus tali. Probat<sup>ur</sup>: quia Gaudium non constituitur in esse Gaudij ex eo quod precise moueatur ex bono vt realiter possesso, sed ex eo, quod tendat in bonum possessum modo, qui sit iuxta totam exigentiam boni possessi vt talis. Cum autem hic modus non solum dicat moueri ex bono vt possesso, sed vterius addat vltimum affectuum boni possessi realiter & affectiue: hinc infertur non sufficere ad Gaudium moueri affectum ex bono, reduplicatiue vt realiter possesso. Consequenter que infertur non opponi cum ratione Amoris stricti vt talis moueri ex bono vt realiter possesso: siquidem hoc non sufficit ad extrahendum affectum a ratione Amoris stricti, & cum intra sphaeram Gaudij constituere. Hoc vterius ex eo mihi probatur, quia non facile capio cur non possim antecedenter ad Gaudium de bonis amici, eum stricte & rigorese amare, nisi que illum affectiue coniungere, amando illum vt existentem quia bonus & dignus amore est: qui quidem affectus non poterit non esse Amor strictus. Ergo Amor strictus moueri potest a bono vt realiter existente & possesso.

## SECT. IV.

*Datur in Deo Amor strictus respectu sua bonitatis necessariae.*

43 **I**ta maior Theologorum pars. Longum censum Authorum hanc sententiam propugnantium vide apud Ribadeneira de Voluntate. (qui oppositam cum nonnullis defendit) disp. 11. cap. 7. & 8. Nostram sententiam, quidquid alij dicant, disertissime tradit S. Thom. 1. p. quest. 26. artic. 1. corpore vbi probat dari in Deo Amorem aliqua ratione distinctum a Desiderio & Gaudio. Sic igitur philosophatur praedicto loco Angelicus Praceptor. *Amor naturaliter est primus actus voluntatis, & appetitus. Et propter hoc omnes alij motus appetitiui praesupponunt Amorem quasi primam radicem: nullus enim desiderat, nisi bonum amatum: neque aliquis gaudet, nisi de bono amato: odium etiam non est nisi de eo, quod contrariatur rei amatae: & similiter tristitiam, & cetera huiusmodi manifestum est in amore referri sicut in primum principium. Unde in quocumque est voluntas, vel appetitus, oportet esse*

Amo;

*Amorem: remoto enim primo, remouentur, & alia. Idem tradit S. Doctor 1. 2. quest. 27. artic. 2. in corpore ad finem: nec non lib. 1. contra Gentes. cap. 9. num. 6.*

44 Probat<sup>ur</sup> primo nostra conclusio. Deus debet amare se ipsum omni affectu non dicente imperfectionem. Sed Amor strictus nullam dicit imperfectionem. Ergo Deus debet se amare Amore stricto; consequentia est bona, & maior videtur certamam Deus debet se amare quantum amabilis est, seu secundum infinitam dignitatem Amoris, quam habet. Ergo debet se amare omni Amore, quo amabilis est absque imperfectione: alioquin non fieret satis meritis Bonitatis Diuinae. Quod autem Amor strictus nullam dicat imperfectionem, probatur. Amor strictus neque ex parte cognitionis praesuppositae, nec ex proprio modo, tendendi vllam dicit imperfectionem. Ergo ex nullo capite dicit imperfectionem.

45 In primis Amor strictus non praesupponit necessario vel simplicem apprehensionem, vel cognitionem non accipientem omnia praedicata obiecti amati. Ergo non praesupponit cognitionem imperfectam. Antecedens facile constat ex dictis. Nam Amor strictus potest ferri in obiectum quia de facto bonum actu, & existentialiter est, dummodo non sit per modum vltimi affectiui talis boni, vel fruendo affectiue praedicto bono. Ergo Amor strictus neque debet praescindere ab aliquo praedicato obiecti, neque a possessione reali, & existentiali obiecti. Ergo non requiritur quod cognitio, ex qua regulatur, vel sit pure apprehensiva, vel praecisiva inter formalitates obiecti.

46 Praeterea Amor strictus ex modo proprio tendendi nullam dicit imperfectionem: nam tendere in praedicata Diuina vniendo se affectiue illis, illaque affectiue possidendo, non negat, aut excludit alium affectum formaliter distinctum, quo amantur eadem praedicata quiescendo, & gaudento in illis; illisque affectiue vtendo. Praeterea hic affectus est infinite intensus. Ergo ex nullo capite dicit imperfectionem.

47 Probat<sup>ur</sup> secundo nostra sententia, magis declarando rationem superiorem. Si ob aliquam rationem repugnaret Deo Amor strictus circa sua praedicata necessaria, maxime quia praedicata Diuina necessaria dicunt in suo conceptu existere actualiter: qua propter videtur in Deo esse non posse. Amorem praescindentem ab existentia: & consequenter neque posse esse Amorem praescindentem a possessione, cum huiusmodi praecisio ad Amorem strictum necessaria sit. Haec est potissima aduersariorum ratio. Ac hic

hic discursus inefficax est contra nostram explicationem Amoris stricti. Ergo ex nullo capite repugnat Deo Amor strictus. Probat minor, in qua poterat esse difficultas. In nostra sententia. *Præscindere à possessione* non significat non tendere in bonum ut defecto existens, & ut defecto realiter possessum. Ly *ut* denotando præcisionem formalitatum obiecti; sed solum denotat tendere in obiectum tendentia præscindente ab usu affectivo: quod quidem solum significat Amorem strictum esse unionem affectionem cum obiecto, esseque affectionem possessionem illius, diuiniue à gaudio: quod omne componitur cum eo quod ametur obiectum reduplicatiue ut existens, & ut realiter possessum ex parte obiecti formalis motui: quam ob rem nihil obstat quo minus Deus amet Amore stricto sua prædicata necessaria, & se ipsum ut necessario existentem.

48. Probatur tertio nostra conclusio ratione deducta ex D. Thoma. In Deo datur Gaudium, intentio, & alij affectus. Ergo & datur Amor strictus. Probatur consequentia. Affectus per modum Gaudij præsupponit (saltem negative) Amorem strictum & rigorosum; nullus enim, ut docet D. Thomas, gaudet, nisi de bono merito. Ergo, si in Deo datur Gaudium de suis perfectionibus necessarijs, etiam amor strictus dari debet.

49. Obi. aduersus hanc doctrinam. Gaudium, iuxta nos, est tendentia in obiectum eo modo tendendi, qui debetur obiecto realiter possesso, qua possesso. Sed Amor strictus est affectus, qui debetur obiecto possesso qua possesso. Ergo Amor strictus conuenit definitioni Gaudij à nobis tradita. Minor probatur. Ille affectus debetur bono possesso, qui tendit in bonum possessum reduplicatiue ut possessum. Sed (iuxta nos) Amor strictus potest ferri in bonum realiter possessum, Ergo Amor strictus debetur bono possesso ut possesso.

50. Respondeo Gaudium non esse affectum, qui ut cumque debetur bono possesso, sed qui debetur præcise bono possesso ut possesso: prætereaque debere esse affectum, qui non solum ex parte obiecti, aut materialis, aut formalis, verum ex parte modi tendendi debetur bono præcise ut possesso. Cum igitur Amor strictus, licet tendat in bonum possessum ut possessum ly *ut* reduplicante obiectum formale; non tamen tendat formaliter ut talis quiescendo in bono possesso, illoque affectiue fruendo: qui modus tendendi debetur duntaxat bono possesso; hinc fit Amorem strictum non confundi cum Gaudio; sed ab eo formaliter positiuè distingui.

51. Obi. 2. Deus in nullum suum prædicatum necessarium tendit, in quod non tendat gaudendo in illos: ita, ut iuxta nos, non deus in Deo multiplex actus virtualiter distinctus, sed vnicus virtualiter actus. Ergo, si hic, actus est Amor strictus, ex eo erit, quia sub nomine Amoris stricti intelligitur ratio communis Amoris; non autem prædicatum speciale Amoris stricti. Consequentia probatur. Ratio specialis Amoris stricti dicit præscindere à ratione Gaudij. Sed non potest vnicus virtualiter actus, & esse Gaudium, & præscindere à ratione Gaudij. Ergo, nisi in Deo adstruatur duplex virtualiter actus, nequit intelligi ratio specialis Amoris stricti. Solum ergo intelligetur ratio Amoris prout est communis omni affectui.

52. Respondeo: concesso primo antecedente, negando consequentiam. Ad eius probationem: distinguo maiorem. Ratio specialis Amoris stricti dicit præscindere à ratione Gaudij: præcissione distinctionis realis, aut virtualis, nego, præcissione distinctionis formalis: sub distinguo: distinctionis formalis pure negatiue nego: distinctionis formalis positiuæ, ratione modi tendendi diuiniue possidendo affectiue obiectum, & de eodem obiecto affectiue gaudendo: prout correspondet his terminis: *Et placet mihi quod obiectum bonum existat. Et gaudeo de eo quod existat*: concedo maiorem. Et deinde distinguo minorem. Non potest idem actus esse Gaudium & præscindere à Gaudio: præcissione distinctionis realis, aut virtualis: concedo: præcissione distinctionis formalis positiuæ nego minorem. Et nego consequentiam.

53. Obi. 3. aliter probando Amorem strictum, & Gaudium non posse esse eundem virtualiter actum. Amor strictus, iuxta D. Thomam ubi supra, est radix aliorum affectuum, nempe Desiderij, Gaudij, Tristitiz, &c. & alij affectus non sunt radix Amoris stricti. Ergo Amori stricto, & Gaudio ex proprio conceptu conueniunt prædicata contradictoria. Ergo in creaturis distinguuntur realiter; in Deo autem virtualiter distinguuntur.

54. Respondeo verba D. Thomæ, vel intelligenda esse solum ex nostro modo concipiendi, vel, si debeant intelligi in sensu reali, explicanda esse in sensu negativo; non autem in positivo: hoc est, Amorem strictum ex proprio conceptu habere non subsequi ad alios affectus: alios vero affectus id non habere præcise ex conceptu talium. Nam, licet in Deo Gaudium non subsequatur ad Amorem strictum: id tamen non habet præcise

ex conceptu Gaudij; sed quia est Gaudium Diuinum. At vero amor strictus ex præciso conceptu Amoris stricti habet non subiectum, siue ad Gaudium, siue ad alios voluntatis affectus. Alias obiectiones, quæ contra amorem strictum vt sic, & contra Amorem strictum diuinum erga suas perfectiones necessarias, opponi solent, nostræ sententiæ explicatione præoccupamus.

### QVÆST. XIII.

#### De natura aliorum affectuum Diuinorum.

**V**T pleniùs natura diuinorum affectuum innotescat, opus erit varia decretorum genera proponere, & declarare, præcipuè illa, quæ apud Theologos communiter circumferuntur: & potissimum, quæ ad Prædeterminationis mysterium indagandum debent præcognosci.

### SECT. I.

#### Qua ratione decretum efficax, & inefficax distinguantur.

**D**ecretum efficax dicitur voluntas, per quam Deus sic vult, quod obiectum existat, vt ex modo volendi obiectum, & ex modo tendendi ad hoc vt existat, maneat Deus determinatus ad illius existentiam. Inefficax voluntas est, quæ ita tendit in obiectum vt sit, vt ex modo tendendi non maneat Deus determinatus vt obiectum existat. Dicitur in definitione, non præcisè, quod voluntas, qua Deus manet determinatus adtribuendam obiecto existentiam, est voluntas efficax; sed quod illa est voluntas efficax, qua manet Deus determinatus ad conferendam obiecto existentiam quatenus tali modo tendit in obiectum decretatum vt existat. Nam manere Deum determinatum vt obiectum existat potest in Deo voluntate de eo, quod obiectum existat, potest aliunde provenire quam ab efficacia volitionis: potest enim provenire ex eo quod prædictus voluntatis actus tendens in obiectum A. v. g. simul indubitanter velit aliud obiectum v. g. B. quod sit conditio, quæ postea, existat A. dirigaturque voluntas Divina ex scientia talis existentiæ conditionatæ ad volendum vtrumque obiectum.

2 In

2 In prædicto igitur casu poterit Deus velle obiectum B. efficaciter, & obiectum A. ineffaciter: quia, licet hic actus voluntatis determinet Deum ad hoc vt existat obiectum A. non tamen determinat ex modo intenso, & vehementi tendendi; sed ex eo quod dirigatur ex Scientia Media de existentia obiecti A. sub conditione obiecti B. Non ergo sufficit qualibet intrinseca connexio voluntatis cum obiecto voluto, vt dicatur esse volitio efficax illius; sed ulterius requiritur, quod ita vehementer (tas sit ita loqui) tendat in obiectum, & illud respiciat, vt ex hac præcisè vehementia, & intentione. Volendi determinetur Deus ad conferendam existentiam obiecto.

Antecedens huius discursus probatur. Quando Deus confert auxilium inefficax, licet videat dissentium futurum esse sub tali auxilio, non tenetur illo modo dissentium amare. Ergo ex eo præcisè quod Deus conferat auxilium efficax, licet amet consensum, non tenetur amare efficaciter illum, sed solum ineffaciter. Caterùm quod hic actus amoris sit connexus essentialiter cum existentia obiecti, non provenit ex modo amandi obiectum; sed ex eo quod amet auxilium, & intrinsece connectatur cum Scientia Media de existentia consensus sub conditione auxilij: siquidem Deus ad conferendum auxilium potest habere pro motivo efficaciter amato constituere libertatem; & pro motivo ineffaciter intento consensum ipsum, quem videt futurum sub conditione auxilij.

3 Hinc oritur alia difficultas, videlicet, videri non aliter posse explicari efficaciam diuinorum decretorum erga sua obiecta, nisi per immediatū influxū in ea. Nā efficacia diuini decreti in obiectum A. v. g. dicitur connexionē intrinsecā cum obiecto A. non aliunde, nec quatenus decretum respicit aliud obiectum, sed præcisè qua tenet tendit in obiectum A. Sed connexio intrinseca & immediata decreti diuini cum obiecto A. non videtur aliter habere posse, quam per influxum, & determinationem influxivam in obiectum A. Ergo efficacia diuini decreti de obiecto A. videtur consistere debere in eo quod decretum diuinum immediatè influat in obiectum A. & illius existentiam determinet.

4 Nihilominus dicendum est efficaciam decreti non consistere necessario in influxu ipsius decreti in obiectum decretatum, sed præcisè in eo quod Deum determinet vt ponat obiectum modo, quo voluntas efficax in creaturis determinat creaturam ad ponendum medium, quo finem intentum consequatur. Voluntas ergo finis, qua Deus ita intente, & vehementer fertur in finem, vt maneat necessitatus ad ponendum medium, quod infallibiliter consequetur

T finem,

finem, est voluntas efficax: quia hoc solum predicatum requiritur ad efficaciam affectivam. Voluntas autem inefficax est illa, quæ, vel absolutè non connectitur cum obiecto voluto, vel saltem non connectitur quatenus præcisè tendit ad hoc ut existat obiectum: sed connectitur ex alijs capitibus, ut nunc, dicebamus.

5 Voluntas inefficax duplex est: alia, que vocatur simplex complacentia tantum: alia quæ non modo est complacentia, verum etiam sincera & seria procuratio illius obiecti, in quod inefficaciter fertur. Simplex complacentia tantum est illa voluntas, qua Deus ita inefficaciter, siue segniter fertur in obiectum volitum, ut ex vi illius ad nihil maneat determinatus circa positionem sui obiecti: hoc est, neque ad ponendum obiectum, neque ad illud non impediendum positivè; sed potius, adhuc posita simplici complacentia circa obiectum A. v.g. maneat Deus liber ad impediendum positivè obiectum A. in sensu composito huiusmodi simplici complacentia.

6 Voluntas inefficax, quæ non est pura simplex complacentia, sed voluntas seria, & sincera, obiecti procuratio, est quasi affectus medius inter voluntatem efficacem & simplicem complacentiam: quia neque Deum ad ponendum obiectum volitum necessitat, neque liberum ad illud positivè impediendum relinquit; sed tenetur Deus ex vi talis affectus illud non impedire positivè per suam determinationem, sed potius conferre plenam potestatem ad huiusmodi obiectum ponendum. Hoc voluntatis genere vult Deus (ut diximus tract. de Prædest.) omnes homines salvos fieri: quia voluntas Divina de salute reproborum neque est efficax: siquidem componitur cum eorum damnatione, neque est tantum simplex complacentia, quia ex vi huius voluntatis ita serio, & sincere, Deus operatur & procurat reproborum salutem, ut nequeat illam positivè impedire, sed potius teneatur ad conferendum reprobis plenam potestatem consequendi vitam æternam: voluntas enim seria alicuius obiecti necessitat ita volentem, ne per ipsum fiat quod, tale obiectum non obtineatur.

7 Voluntas efficax, siue decretum efficax primò dividitur in determinatum & vagum. Decretum efficax determinatum est quod ita versatur circa singulare obiectum, ut connectatur cum tali obiecto in singulari. Decretum vagum inter aliqua extrema illud est, quod ita inger plura extrema, versatur, ut nequeat componi cum omnium defectu, contentum tamen sit cum quolibet illorum.

sum. V.g. decretum, quo ita Deus decerneret. *Decerno quod existat Petrus, vel Paulus*: quod decretum nequit coniungi cum defectu simultaneo Petri & Pauli, bene tamen componi valet cum defectu unius, dum modo alter existat.

8 Decreta disiunctiva Deo possible esse, probatur primò hac congruenti ratione. Potest Deus quemlibet hominem necessitare ad hunc, vel illum actum honestum æquali honestate. Ergo potest Deus velle vagè quod existat hic, vel illè actus ex his duobus. Probatur consequentia: quia ex parte obiecti uterque actus amabilis est, & ex se non est magis amabilis & bonus unus quam alter. Quare ergo non poterit Deus ita affici erga eos actus, ut efficaciter velit uterque deficiat, & insuper contentus sit cum eo quod quilibet ex illis, siue hic, siue ille existentiam sortiantur? Probatur sequendo à paritate: quia Deus potest habere voluntatem præceptivam vagam, qua præcipiat audiri hoc, vel illud sacrum. Ergo poterit habere voluntatem decernentem similiter vagè hoc vel illud obiectum. Quod viterius probatur: quia ex voluntate disiunctiva nullum sequitur in conveniens, ut ex solutione argumentorum constabit.

9 Ob. 1. Voluntas Divina non potest ferri confusè in obiectum volitum. Sed Deum habere decretum vagum, est voluntatem Divinam ferri confusè in obiectum volitum. Ergo Deus non potest habere decretum vagum. Consequentia est legitima, & maior videtur certa: si quidem confusio ex suo conceptu imperfectionem involvit. Minor probatur. Ferri vagè est ferri indistinctè. Ferri indistinctè est ferri confusè. Ergo ferri vagè est ferri confusè.

10 Respondeo ferri confusè non esse præcisè ferri indeterminate, sed ultra hoc addere quod hoc proveniat ex ignorantia rationum, quæ ad affectum determinatum movere valent. Quædo autem nulla datur rationum ignorantia, tunc non fertur voluntas confusè, sed omnino distinctè: non quia determinatè velit hoc extremum; sed quia non ex ignorantia, sed pro merito suo libito vagè vult, & decernit hoc vel illud extremum: quæ in determinatio nullam importat imperfectionem, cum non ex ignorantia, sed ex libertatis dominio proficiatur.

11 Ob. 2. Affectus, quo Deus decerneret finem extremum, vel per medium A. vel per medium B. non esset sufficiens se solo ad ponendum finem. Sed decretum ita insufficientem imperfectionem involvit. Ergo & decretum disiunctivum. Minor probatur.

quia voluntas efficax alicuius extremi imperfecta est in ratione efficacis, dum alio indiget ad suam efficaciam in actu secundo. Ergo decretum disiunctivum mediatorum indigens alio determinato imperfectionem est in ratione efficacis.

12 Respondeo: concedendo antecedens, & negando consequentiam: quia esse imperfectum, esset, quod prædictum decretum neque se solo virtualiter poneret obiectum, neque annexerit sibi necessario decretum, quo prædictum obiectum poneretur. Cum ergo decretum diuinum disiunctivum connexum sit essentialiter cum eo quod Deus habeat decretum determinatum: hinc fit prædictum decretum non esse imperfectum.

13 Ob. 3. Qui perfectè cognoscit, tum finem, tum conductam omnium mediatorum, nõ decernit finem, quin decernat media, cum iam pro signo antecedenti sint perfectè cognita. Ergo Deus, qui antecederet ad omne decretum cognoscit perfectè omnia media, non decernit finem quin media decernat.

14 Respondeo maiorem veram esse regulariter loquendo; non tamen necessario: quia Deus pro suo libito, & etiam creatura, possunt decernere finem suspendendo mediatorum electionem: non quia expectatur mediatorum perfectior cognitio, sed quia sic velle possunt suam libertatem exercere.

15 Ob. 4. Obiectum decreti disiunctivi non est quid reale, & verum. Ergo nequit Deus serio concipere decretum disiunctivum. Antecedens probatur. Obiectum decreti disiunctivi est quid indeterminate, nempe *hoc vel illud*. At à parte rei nihil est verè & realiter indeterminate. Ergo obiectum decreti disiunctivi nõ est quid reale & verum.

16 Respondeo obiectum decreti disiunctivi esse vtrumque extremum, prout quodlibet eorum à parte rei est quid verum, reale, & determinatum, licet obiectum hoc sit indeterminate decretatum. Itaque indeterminate, siue disiunctio non se tenet ex parte obiecti, sed ex parte ipsius decreti: in quo nulla est repugnantia: quem admodum, si ego promittam Petro dare hoc, vel illud aureum nihil promitto indeterminate; sed vtrumque determinatè & singulare aureum promitto indeterminate in determinatione se tenente ex parte promissionis; non vero ex parte obiecti promissionis.

(.:.)

## SECT. II.

### *Aliter dividitur decretum efficax*

17 **D**ividitur etiam diuinum decretum efficax in absolutum & conditionatum. Decretum absolutum est quod absolute decernit existentiam sui obiecti. Conditionatum autem quod sub aliqua conditione illud decernit. Cæterum esse decretum absolutum, & potest accipi ex parte actus, & ex parte obiecti. Decretum absolutum ex parte actus est, quod de facto absolute existit: siue hoc, siue illo modo tendat in suum obiectum. Decretum absolutum ex parte obiecti est, quod ita respicit suum obiectum, ut illud decernat, non sub aliqua conditione, sed absolute & categoricè tendens: videlicet hac ratione: *volo quod existat obiectum A. Si similiter decretum conditionatum potest esse conditionatum ex parte actus, & conditionatum ex parte obiecti. Decretum conditionatum ex parte actus illud est, quod absolute verè, & realiter non est; sed esset, si aliqua apponeretur conditio. Hac ratione dicitur conditionatum decretum, quod Deus haberet conferendi gloriam Iude, si decederet in gratia: quia hoc decretum absolute non est, sed esset, si daretur conditio decessus in gratia. Conditionatum decretum ex parte obiecti est illud decretum, quod licet absolute existat, non tamen decernit modo absolute; sed tantum conditionate. Hoc est, decernit quod existat obiectum, si hæc, vel illa conditio purificetur. Hæc terminorum acceptio vt indubitata debet supponi.*

18 Dubitatur modo 1. an Deus possit concipere decreta conditionata ex parte obiecti, & absoluta ex parte actus? Hoc est: vtrum Deus possit ita decernere *Statuo conferre Petro gloriam, si decesserit in gratia*. Negat P. Alarcon sequutus P. Vazquez. Afirmat Suarez cum pluribus, quos citatos reperies apud Ribadenciam tra&. de Volunt. disp. 22. cap. 3. num. 26. Huic sententiæ subscribo, eamque cum eius authoribus probo, tum à priori, tum à posteriori. A priori quidem: quia Deus est liber ad omnem affectum nullam involuentem imperfectionem. Sed affectus efficax conditionatus, nullam involvit imperfectionem. Ergo Deus est liber ad huiusmodi affectum conditionatum. Consequentia est legitima, & maior certè. Minor vero non aliunde, melius probatur, quam ex solutione argumentorum: quam infra subiiciam.



19 Probatur etiam conclusio à posteriori. Deo competunt plures promissiones & comminationes conditionatae. Ergo & decreta conditionata. Antecedens constat ex pluribus Scripturae locis. Genes. 4. *Si bene egeris, recipies.* 1. Reg. 13. *Nec custodisti mandata Domini Dei hinc: quod si non feceris, iam nunc preparasset Dominus regnum tuum super Israel in sempiternum.* Iai. 1. *Si autem nolueritis, neque audieritis me, gladius deuorabit eos.* Iai. 30. *Si conuersus fueris, & ingemueris, saluus eris.* Constat etiam ex ferè toto Deutoronomio: ubi nihil magis innotescit, quam Deum sub conditione observationis legis, bona promittere: & mala sub conditione transgressionis eiusdem legis comminari. Consequentia uerò probatur: primò: quia difficultates, quae aduersus decreta conditionata proponuntur, possunt equo iure contra promissiones conditionatas opponi, ut expendenti patebit. Sicut ergo, his rationibus non obstantibus, promissiones conditionatae admittuntur; decreta conditionata minimè propter eadem argumenta reijcenda sunt.

20 Probatur secundo eadem consequentia. Omnis promissio uera, & sincera, & plene perfecta, continet, animum adimplendi promissum. Sed Deus promittit, uerè & sincere, & plene perfectè quod promittit conditionatè. Ergo habet animum adimplendi, quod conditionatè promittit. Sed animum adimplendi promissionem conditionatam est uoluntas conditionata exequendi rem promissam, casu, quo detur conditio, sub qua promissa est. Ergo Deus habet uoluntatem conditionatam exequendi rem promissam, casu, quo detur conditio, sub qua res promittitur.

21 Ob. 1. aduersus hanc conclusionem. Nò potest esse in Deo decretum de aliquo obiecto sub conditione purificanda. Ergo iam plura decreta conditionata, quae còmuniter adstruuntur, sunt reijcenda. Antec. prob. Obiectum futurum sub conditione purificanda, est obiectum absolutè futurum. Sed obiectum absolutè futurum non potest terminare decretum conditionatum. Ergo obiectum futurum sub conditione purificanda non potest terminare decretum conditionatum. Maior est certa, & consequentia legitima. Minor probatur. Obiectum absolutè futurum terminat decretum absolutum. Sed obiectum terminans decretum absolutum, nequit terminare decretum conditionatum. Ergo obiectum absolutè futurum nequit terminare decretum conditionatum. Min. prob. Decretum conditionatum circa obiectum terminans decretum absolutum ad nihil deservit; ac proinde frustraneum est. Decretum huiusmodi repugnat Deo

Deo. Ergo similiter repugnabit quod obiectum terminans decretum absolutum, terminet etiam decretum conditionatum.

22 Respondeo benè posse Deum pro signo A. decernere obiectum conditionatè: & postea pro signo B. decernere purificationem conditionis ut coniungatur cum obiecto conditionatè decretato: in quo Diuina libertatis exercitio nullum est inconueniens. Etenim sicut potest Deus pro suo libito decernere quod existat obiectum, vel quod non existat: ita potest pro sua libertate prius decernere quod existat si adhibeatur hoc, vel illa conditio, manendo indifferens ad decernendam, vel non decernendam conditionem: posteaque conditionem decernere.

23 Ob. 2. Non datur in Deo decretum conditionatum de conditione nunquam purificanda. Ergo iam aliqua decreta conditionata còmuniter recepta releganda sunt. Antecedens probatur. Obiectum futurum sub conditione nunquam purificanda, est obiectum nunquam absolutè futurum, nisi sub conditione, de qua Deus certo & infallibiliter cognoscit nunquam ponendam esse. Sed Deus nequit decernere obiectum sub huiusmodi conditione. Ergo, &c. Minor probatur. Imprudenter decernitur sub conditione cognita certò ut non existitura: nam experientia docet homines prudentes nihil, ne conditionatè quidem, decernere, dum uident conditionem non apponendam. Ergo Deus non potest decernere sub conditione cognita certo ut non existitura.

24 Respondeo: negando primum antecedens. Ad eius probationem: concessa maiori, nego minorem. Et ad huius minoris probationem: nego quod uniuersaliter loquendo imprudens sit decretum de aliquo obiecto sub conditione certo cognita ut non purificanda. Nam Deus prudentissime promittit cui libet decessu in gratia gloriae ut coronam: & consequenter habet decretum conditionatum de danda gloria Iudae, uel g. Si in ultimo instanti uitae eliceret a sum contritionis: & nihilo minus cognouit Deus per Scientiam Mediam quod si Iudae conferretur in ultimo instanti uitae auxilium ad poenitentendum, ipse non foret acturus poenitentiam: & cum ex alia parte Scientia Media de dissentu sub conditione auxilij sit Scientia absoluta de non existentia consensus sub tali auxilio: plane deducitur in ipso signo, in quo Deus habuit eam Scientiam Mediam de dissentu, habuisse etiam Scientiam absolutam de non

futuritione illius determinati, & singularis consensus in ultimo instanti vitæ. At qui Scientia Media de operationibus liberis creaturarum est in Deo antecedenter ad omne decretum, ut diximus tract. de Scientia quæst. 17. sect. 1. à num. 11. Ergo Scientia absoluta de non futuritione consensus Iudæ libertati finali (quæ scientia includitur in Scientia Media de dissentiu sub ea libertate) est in Deo antecedenter ad decretum de conferenda Iudæ gloriâ sub conditione quod talem actum contritionis eliceret in ultimo instanti vitæ.

25. Dico secundo. Implicat decretum conditionatum in Deo respectu alicuius extremi sub conditione, qua posita, nulla determinatio diuina restat, ut existat prædictum extremum. V.g. nequit Deus discernere hoc modo. *Decerno quod si Petrus libertatē completam habeat ad consensum, & dissentium, eliciat consensum.* Ratio est: quia Deus id solum potest discernere, quod subiicitur libertati diuine. Sed quod posita libertate completa & expedita ad consensum, & dissentium, potius sit consensus, quam dissentium, non subiicitur libertati diuine: cum Deus non determinet voluntatem creaturæ posita libertate. Ergo Deus nequit discernere consensum creaturæ sub conditione proxima, & expedita libertatis.

25. Secundo: quia, ut dicebamus tract. de Scientia quæst. 17. sect. 9. num. 130. Vel hoc decretum supponeret veritatem conditionatam de consensu sub conditione libertatis, vel non supponeret. Si primum, nihil præstaret tale decretum, siquidem supponeret quod præstare debebat. Si vero non supponeret esset necessitas consensus sub conditione libertatis nullo modo, aut absolute, aut conditionatè consequens consensum: consequenterque esset necessitas simpliciter antecedens consensum, tollensque eius libertatē. Huius conclusionis probatio continet totam doctrinam Scholæ Societatis. Videatur, quæ diximus tract. de Prædestinat. quæst. 6. per totam.

27. Dubitatur 2. An Deus possit concipere decretum, quod simul sit conditionatum de aliquo obiecto, & etiam absolutum de non purificatione conditionis, sub qua discernit obiectum. V.g. an Deus possit habere hoc decretum *Decerno dare Petro gloriâ sibi conferam auxilium A. decerno tamen non illi prædictum auxilium conferre.* Respondeo hoc decretum implicatorium esse: quod breuiter probō. Implicatorium est decretum diuinum essentialiter nullius efficacitatis, & conducentiæ in obiectum decretatum: cum decretum huiusmodi ex prædicatis intrinsicis habeat

ret.

ret ad nihil posse deservire; quod quidem valde alienum est à perfectione diuinæ voluntatis. At decretum conditionatum, quod simul esset absolutum de non purificatione conditionis, esset decretum ex prædicatis intrinsicis nullius efficacitatis, aut conducentiæ circa obiectum decretatum. Ergo implicatorium. Minor probatur. Decretum conditionatum eatenus posset deservire ad suum obiectum, quatenus posset, vel deservire ad conditionem, vel immediate ad obiectum pro casu conditionis. Sed decretum conditionatum, quod simul est absolutum de non purificatione conditionis, nullo ex his modis potest utile esse ad obiectum decretatum. Ergo nulla prorsus ratione potest deservire. Minor probatur. Decretum essentialiter inconiungibile cum conditione neque potest influere in conditionem, neque in conditionatum pro casu conditionis, ut est euidens. At qui decretum de non purificatione conditionis essentialiter est inconiungibile cum conditione, ut etiam est euidens. Ergo huiusmodi decretum neque potest deservire ad conditionem, neque immediate in conditionatum pro casu conditionis.

28. Dubitatur 3. Verum affectus conditionatus idem sit cum affectu vago absolute de obiecto, vel carentia conditionis? Et respondeo minime inter se hos affectus confundi debere. Et in primis; quod decretum disiunctiuum non sit decretum conditionatum de vno extremo sub conditione defectus alterius, hoc probō. Decretum diuinum disiunctiuum efficax non inferre veritatem conditionatam, quam inferre decretum diuinum efficax conditionatum. Ergo non omne decretum disiunctiuum est conditionatum de vno extremo sub conditione defectus alterius. Consequentia est legitima. Antecedens probatur. Et primo: quod decretum conditionatum efficax habeat connexionem cum veritate conditionata, euidens est quia id, quod efficaciter discernitur à Deo, non potest non esse sicuti discernitur. Sed Deus discernit v.g. quod, si conferat Petro auxilium A. illi conferet gloriâ. Ergo ex vi huiusmodi decreti inferretur hæc veritas conditionalis. *Si Deus conferat Petro auxilium A. conferet illi gloriâ.*

29. Secunda pars antecedentis, nempe non inferri hanc veritatem conditionatam ex decreto efficaci disiunctiuo, probatur. Decretum efficax disiunctiuum, quæ præcise tale conuenitur duntaxat cum veritate disiunctiuâ. Sed veritas disiunctiuâ non inferre veritatem conditionatam. Ergo decretum disiunctiuum non inferre veritatem conditionatam. Major est certa, & consequentia

legi.

legitima. Minor probatur. Veritas disiunctiva de eo quod modo, vel non existit auxiliū A. vel existit dissensus, non arguit quod si existeret auxiliū A. existeret dissensus: quia, si hic esset rectus modus arguendi de quolibet auxilio modo non existenti verificaretur & esse efficax, & esse inefficax: cum non existente auxilio aliquo v.g. A. utraque hæc propositio est vera. *Vel non existit auxiliū A. vel existit consensus. Vel non existit auxiliū A. vel existit dissensus.* Ergo veritas disiunctiva inter duo extrema non arguit veritatem conditionalem de vno sub conditione defectus alterius.

30 Quod vero affectus conditionatus non eo ipso sit affectus disiunctivus inter conditionatum & carentiam conditionis, probatur. Nam decretum vagum æquè amat vtrumque extremum, & quolibet eorum contentum est. Sed voluntas conditionata non æquè amat carentiam conditionis, ac obiectum conditionatum. Ergo affectus conditionatus alicuius obiecti non, eo ipso est affectus vagans inter conditionatum & carentiam conditionis. Maior est certa, & consequentia legitima. Minor probatur. Nam, ut euadens est, qui constitutus in gratia vite periculo ita decernat: *Decerno ingredi religionem si euadam hac vite discrimen non æquè amant legem salutem religionis, ac non euasionem periculi: si quidem nihil magis timet & horret, quam rationem non euasionem.* Ergo voluntas conditionata non æquè amat carentiam conditionis, ac obiectum, quod conditionate decernit. Quod vero ex veritate conditionali inferatur veritas disiunctiva, probat quidem connexionem decreti conditionati cum veritate disiunctiva; non tamen amorem positivum disiunctivum æquè ad vtrumque extremum veritatis disiunctivæ terminatum.

### SECT. III.

#### *Alie divisiones diuinarum affectuum.*

31 **V**ltcrius dividitur Voluntas Diuina in *Intentionem, Electionem, & Exequutivum.* Et licet hi termini: *Intentio, Electio, & Exequutio* communiter vsurpentur: & etiam decretum *Intentionum, Electiuum, & Exequutivum* ore omnium circūferantur: non tamen est omnium authorum vna & eadem horum decretorum explicatio. Ideo placet, quid sub his terminis lateat explanare. Auctore cum P. Ripalda decretum intentionum, & exequutivum ex eo inter se discriminari, quia decretum intentionum non opera-

tur rem intēram, nisi quatenus infert decretum exequutivum: quod decretum immediate applicat omnipotentiam ad operandum; ideo que dicitur exequi immediate obiectum.

32 Itaque Omnipotentia Diuina ex se est ita indifferens ad operandum obiectum ad extra, vel non operandum, vt nullo modo se ipsa sit determinata ad obiectum exequendum, sed indigeat voluntate Diuina actuali, que illam applicet ad producendum obiectum, siue quia ipsum decretum sit obiecti productio, siue quia sit determinatio Omnipotentia ad operandum.

33 Insuper, vt supra dicebamus, non est de ratione decreti efficacis Omnipotentiam applicare: solum enim est de ratione decreti Diuini efficacis inferre obiectum, siue quia illud immediate opponat, applicando Omnipotentiam immediate, & determinate, siue quia inferat aliud decretum, quod id munus exequatur. Hoc ergo supposito: non admodum difficilis est explicatio diuersitatis horum decretorum. Decretum igitur intentionum illud est, quod non applicat Omnipotentiam ad operandum obiectum intentum, nisi medio alio decreto. Decretum vero exequutivum illud est quod Omnipotentiam applicat ad operandum obiectum. Si vero quæras in quo stet hæc diuersitas, cum vtrumque decretum in idem obiectum tendat, & vtrumque decretum vertetur efficaciter hac ratione. *Vel quod existat obiectum?* Respondeo hæc diuersitate non posse aliter explicari, quam per Omnipotentia applicationem, admodum, quo decretum efficacax, & inefficax ita tendunt in idem obiectum, vt tendentia eisdem terminis explicetur. Quia tamen vnum compossibile est compossitum obiectum, & alterum: ideo vnum efficacax, alterum inefficax dicitur. In ratione in nostro casu, quia vnum decretum applicat Omnipotentiam, secus alterum: vnum intentionum, alterum dicitur exequutivum, tametsi tendentia sub eisdem terminis explicetur.

36 Aliter accipitur *Intentio*: non prout decreto exequutivum, sed prout electio opponitur. *Intentio* igitur prout ab *Electione* diuersa est, dicit esse amorem efficacem finis per media distincta cōsequibilis. *Electio* autem est amor mediōrum prout ad finem conducendum. Si autem eodem indivisibili actu & media & finis decernantur, erit huiusmodi decretum simul *Intentio* finis, & mediōrum *Electio*. Si vero per actum finis intentionum media non decernantur, hic actus erit pura finis *Intentio*. Vtrum vero omnis mediōrum electio sit etiam *Intentio* finis, quæstio est ad libros de Anima spectans.

35 Ex dictis inferitur 1. Intentionem finis, quæ non est electio determinata mediolorum, esse necessario decretum intentionis, prout decretum intentionis distinguitur ab executivo. Ratio est clara; quia huiusmodi decretum non sufficienter applicat omnipotentiam ad finem executionem, cum alio decreto determinato mediolorum indigeat. Ergo non est decretum executivum nisi ad summum dicatur esse simul cum electione mediolorum executionem finis, quia, licet hoc decretum sit in signo priori respectu electionis, bene possunt postea esse in eodem signo cause respectu finis; modo, quo potest dari una causa ante edens aliam, & postea potest utraque indivisim producere aliquem effectum. Aliter evadere necesse est in decreto simul intentionis finis, & electionis mediolorum; hoc enim decretum & potest esse executivum, quia de ipso applicat omnipotentiam; & etiam potest esse pure intentionis, quia potest esse talis naturæ, quod aliud exigat decretum ad omnimodiam applicandam.

36 Inferitur 2. posse respectu termini indivisibilis v. g. respectu actionis A. dari decretum intentionis & executivum distincta inter se. Nam respectu huius termini determinati potest dari decretum ita efficax, ut aliud inferat exequens eam actionem; in quo casu prius decretum erit pure intentionis; posterius vero executivum. Quia propter non quotiescumque datur ordo intentionis, & executionis, debet etiam dari ordo intentionis, & electionis. Nam respectu termini alius, qui a se distincta non habeat, quibus de facto dependeat, ordo intentionis, & executionis distingui potest; secus ordo intentionis, & electionis.

37 Dividitur ulterius voluntas divina in voluntatem signi, & voluntatem beneplaciti. Voluntas beneplaciti est, quæ Deus verè, propriè, & formaliter vult aliquod obiectum. V. g. affectus, quo decrevit existentiam mundi. Voluntas signi est, quæ Deus præbet indicia, quæ regulariter loquendo in humanis persuadent positivum voluntatis affectum; re tamen vera non arguunt infallibiliter talem affectum. V. g. Deus permittit pluvia, quæ facillimè, & absque ullo incommodo possit evitare. Permissio huiusmodi in hominibus, regulariter loquendo, arguit aliquem affectum, circa se permissam. Ideo Deus circa rem, quam hac ratione permittit, dicitur habere voluntatem signi, licet non habeat voluntatem beneplaciti. Eadem ratione, iuxta sententiam asserentem ne inefficaciter quidem Deum optare salutem reprobolorum, dicitur Deus habere voluntatem si circa eorum salutem; quia Deus promittit illis salutem;

salvationem si rectè operentur, conferatque illis libertatem ad consequendam salvationem: quæ omnia in humanis, regulariter loquendo, suaderent hominem ita se gerentem habere verum desiderium salvationis reprobi. Idcirco, iuxta hanc sententiam, dicitur Deus habere voluntatem signi circa salutem reprobolorum; in quo sensu explicatur ab his authoribus illa verba 1. ad Timoth. 2. *Deus vult omnes homines salvos fieri*: non quia revera id formaliter velit, sed quia se gerit cum omnibus hominibus, etiam reprobis, modo; quo in hominibus regulariter loquendo arguitur vera, & formalis voluntas, siquidem præbet signa, & indicia, quæ in hominibus, ut communiter usu venit, affectum formalem prudenter persuadeat.

38 Hæc signa, siue indicia voluntatis divinæ, quæ dicuntur arguere, licet non necessario, voluntatem formalem, hoc verò communiter ab authoribus comprehenduntur. *Præcipit, aut prohibet, permittit, consulit, implet.* Nam præceptum oritur ex voluntate præcipiendi, & licet communiter oriatur etiam ex voluntate rei præceptæ; attamen non arguit necessario talem voluntatem; & idem est de prohibitione, permissione, & consilio. Per verbum *implet* significatur operatio, quæ talis est naturæ, ut non solum oriatur ex efficaci decreto ipsius operationis; sed iuxta morem humanum indicat alium affectum positivum. V. g. severa & acris puniatio, quæ non solum provenit ex efficaci decreto puniendi; sed iuxta morem humanum, innuit passionem, vel affectum iræ.

39 Nonnulla solent ab authoribus circa voluntatem signi, & beneplaciti disputari. Primum est: utrum Deus circa salutem reprobolorum habeat voluntatem beneplaciti; vel signi duntaxat? De hac difficultate satis egimus tract. de Prædest. quest. 17. sect. 3. nec non eodem tract. quest. 4. ubi ostendimus Deum serio, & sincere procurare consensum hominis, qui de facto dissentit. Secundum dubium, quod ex primo oritur, est: Utrum in Deo detur aliqua formalis voluntas, quæ non impleatur? Hoc dubium idem est in re cum primo. Nam, si Deus habeat voluntatem beneplaciti, quæ quidem est vera & formalis voluntas, circa salutem reprobolorum, & circa consensum dissentientis, dabitur in Deo voluntas formalis, quæ non impleatur; siquidem neque in dissentiente, datur consensus à Deo formaliter volutus, nec reprobi consequuntur beatitudinem, quam Deus iuxta hanc sententiam, formaliter vult. Ergo tales divinæ voluntatis non impleantur. Authores verò, qui Deo circa salutem reprobolorum, & circa consensum dissentientis negant voluntatem beneplaciti & formalem, ex eo negant, ne cogantur concedere volun-

tatem in Deo, quæ non impleatur. Quam obrem vnum & alterum dubium discuitur, dum inquiritur: an Deus habeat veram voluntatem beneplaciti circa salutem reprobatorum? Videantur, quæ diximus tract. de Prædestinat. locis citatis, vbi omnia ad hanc difficultatem spectantia lecto reperiet.

40 Diuiditur rursus voluntas Diuina beneplaciti in voluntatem antecedentem & consequentem. Hi termini diuersimode ab authoribus accipiuntur, cum tamen omnes innitantur verbis Damasceni has duas voluntates distinguentis. Ipsius Damasceni verba referam, & ex eis qua ratione prædictæ voluntates distinguenda sint, deducam. S. Damasc. lib. 2. Fidei orthodox. hæc habet *Illud quoque nos nos fugiat Deum ut bonitate præstantem primariè quidem omnes homines saluari, & regni sui compotes esse velle, ut iustum autem illis quoque qui peccat poenam inferni iudicium velle. At prius illud antecedens voluntas seu beneplacitum dicitur ex ipso emanans: secundum autem consequens voluntas, at que permissio à nobis pro vitio ortum ducens.* Porro cum tota distinctio voluntatis in antecedentem & consequentem ex his verbis deducenda sit; illa explicatio, quæ his verbis magis aptetur, erit voluntatis antecedentis & consequentis potior expositio.

41 Arbitror cum P. Vazquez hæc verba ita intelligenda esse, vt illa sit voluntas antecedens, quam Deus concipit ita ex se ipso, vt nullo modo moueatur ad illam concipiendam ex meritis, aut de meritis creaturæ: illam vero esse voluntatem consequentem, ad quam ex meritis, aut de meritis creaturæ moueatur. Hoc probatur ex ipsis verbis Damasceni: nam ex eo ait Damascenus voluntatem, quam Deus habet de saluatione omnium hominum esse antecedentem, quia Deus ex se ipso eam ita concipit, vt nihil aliud creaturam antecedit: quæ antecedentia datur quando Deus vult peccata inferni his, qui peccant: siquidem hæc voluntas, vt ait Damascenus, à nostro vitio ortum ducit: hoc est quia nostra de meritis ad hanc voluntatem mouent Deum: quod omne consonat cum ipsis nominibus *antecedentis & consequentis.*

42 Verum quidem est, D. Thomam in 1. p. quæst. 19. art. 6. ad 1. paulo aliter hos terminos *antecedens voluntas, & voluntas consequens* accipere videri. Vnum apud ipsum certum est, nempe sub nomine *voluntatis antecedentis* non intelligere voluntatem efficacem, sed inefficacem: nam attribit voluntatem antecedentem esse voluntatem secundum quid: de eaque asserit posse non impleri: quod negat de voluntate consequenti, quia est voluntas simpli-

citer

citer talis. Quam obrem in phrasi D. Thomæ, siue hæc, siue illa ratione explicetur, semper sub nomine *voluntatis antecedentis* intelligit voluntatem inefficacem, sub nomine vero *voluntatis consequentis*, voluntatem intelligit efficacem: quæ acceptio obseruanda est ad plures D. Thomæ textus facile intelligendos.

43 Vltimo diuiditur voluntas Diuina in varios affectus, qui communiter voluntati conuenire solent. Breuissimè ego quid de omnibus sentiendum sit, explicabo. Affectus voluntatis communiter enumerantur vnde: cum videlicet. *Amor, Odium, Desiderium, Fuga, Gaudium, Tristitia, Spes, Desperatio, Timor, Audacia, & Ira.* De Amore, Odio, Desiderio, Gaudio, & Fuga, satis superque in superioribus diximus. De Tristitia: certum est à Deo omnino relegendam esse. Licet enim Deo displiceat peccatum, vt adu existens; non tamen ideo de illius existentia tristatur: tristitia enim importat dolorem: qui quidem cum summo Dei gaudio incomponibilis est. Constat etiam non esse in Deo *Spem*: nam spes dicit animi erectionem ad insurgentes difficultates superandas. Sed difficultates respectu Dei nullæ sunt. Ergo neque spes. Potior iure Deo neganda est *Desperatio*, quæ animi deiectionem dicit, deestque à boni consequuntione propter eius difficultatem: quod omnem minime Deo conuenire potest.

44 Neque in Deo potest *Audacia* reperiri: nam prædictus affectus versatur circa rem difficile assequibilem: cuiusque nihil Deo difficile sit, audacia Deo repugnans erit. Pari iure repugnat Deo *Timor*: quia suapte natura est de malo imminente, quod pronuntiamens non valet facile declinari. Cum ergo ad Deum nullum possit malum accedere, deo Deus nullius mali potest affici timore. Denique *Ira* nequit Deo conuenire: quia si vt dicitur à Philosophis est appetitus contristationis alienius, quia ab ipso contristatur qui talem appetitum habet: & ex tristitia, doloreque sibi illato, qui iratus est mouetur ad reuenciationem ledentis. Quod omne minime Deo conuenire valet. Si tamen hic terminus *Ira* aliter explicetur, & accipiat, nempe *motus animi ad coercenda peccata insurgentis*: qua ratione explicatur à Lactantio lib. de Ira Dei cap. 17. poterit Deo Ira concedi: quia in Deo propriè & for-

maliter datur affectus coercendi peccata, comminatio: iusque poenæ peccatoribus.

## QVÆST. XIV.

## De proprietatibus Divinae Voluntatis, &amp; primo de libertate.

**P**lures sunt Divinae voluntatis proprietates, quæ possunt hic in examen vocari: in aliquas percurram, quarum notitia magis utilis, & necessaria est. Quoniam autem libertas Divina potissima omnium iure ab omnibus censetur: ideo de ea per tres sequentes quaestiones ex professo disputabimus. In prima, quæ libertas divinis actibus competat, tractabimus: & præsertim, an Deo pura omisso libera possibilis sit? In secunda de constitutio decreto liberi agemus. In tertia vero: an libertas Divina ad libertatem humanam per se requiratur? discutiemus.

## SECT. I.

## Non nulla stabiliuntur circa actuum divinorum libertatem.

**L**ibertas Voluntatis duplex est: alia contrarietatis; alia contradictionis. Libertas contrarietatis est, quæ versatur inter duos affectus inter se oppositos propter oppositum tendendi modum. V.g. libertas, quæ datur ad amorem, & odium circa idem obiectum. V.g. libertas ad amorem, & odium. Libertas contradictionis est, quæ versatur inter actum, & omissionem actus. V.g. libertas ad amandum, & non amandum. Præterea hæc libertas contradictionis est in duplici differentia: alia, quæ est pura libertas contradictionis; alia, quæ non est pura libertas contradictionis. Libertas pura contradictionis est libertas ad actum, & carentiam actus, quin voluntas se exerceat in alio actu positivo. Libertas contradictionis non pura, est libertas ad unum actum, & ad alium, qui, licet non sit actus formaliter contrarius, infert tamen defectum primi: v.g. libertas ad amorem Petri, & ad alium actum, qui, licet non sit odium Petri; sit tamen exclusio amoris, quia vel est volitio eius amoris, vel volitio eius visus alterius, ut de inferatur delectus amoris Petri. De singulis his libertatibus, an Deo conveniant, in præsentiarum dubitatur.

2 Sit 1. conclusio. Deus habet libertatem contrarietatis.

Hec

**H**oc est: Deus habet potestatem volendi mundum, & etiam habet potestatem nolendi ipsum mundum. Hæc conclusio probatur. In primis Deus potest velle creaturas. Deinde etiam potest habere nolitionem erga illas. Ergo Deus habet libertatem contrarietatis circa creaturas. De prima parte antecedit dubitare non licet iuxta superius dicta. Secunda pars probatur. Nolle Deum posuisse creaturas nullam arguit imperfectionem. Ergo potest Deus ita nolle. Antecedens probatur. Qualibet creatura, sicut conducit ad aliquem finem à Deo amabilem, ita similiter obstat alteri fini à Deo etiam amabili. Sed Deus potest nolle id quod obstat fini à Deo amabili. Ergo Deus potest nolle creaturam.

3 Confirmatur. Sicut creatura habet rationem potentem Deum movere, ut illam ponat in rerum natura, ita similiter habet rationes potentes movere Deum, ut illam à rerum natura excludat. Sed Deus potest nolle quod existat in rerum natura extremum illud, quod habet rationes potentes movere Deum ut excludat illud à rerum natura. Ergo Deus potest nolle quod creatura existat.

4 Probatur secundo. Iuxta nostra principia excludentia à rerum natura, quodlibet ens morè negativum sequit Deus exercere suam libertatem volendo carentiam Petri; siquidem nequit dari volitio puræ carentiæ, cum talis carentia repugnet. Deinde in Deo nequit dari pura omisso, ut infra dicemus. Ergo debet dari volitio eiusdem Petri.

5 Ob. 1. adversus hæc conclusionem. Quilibet divinus affectus habet pro obiecto formali Divinam bonitatem. At nolitio creature sequit habere pro obiecto formali divinam bonitatem. Ergo repugnat Deo concipere nolitionem creature. Minor probatur. Obiectum formale nolitionis debet esse quid nolitum, sive quid malum. At Deus neque est quid malum, neque quid nolitum à se ipso. Ergo Deus nequit esse obiectum formale nolitionis.

6 Respondeo negando maiorem primi syllogismi; nam, ut supra late probauimus, optime potest actus Divinus habere pro obiecto formali quid creatum. Posset etiam iuxta aliorum sententiam responderi posse Deum, cui quodam modo talis creatura nolita oponeretur, esse rationem formalem nolendi huiusmodi creaturam: siquidem bonitas amata potest, iuxta communissimam sententiam, esse rationem formalis nolendi id, quod bonitati amatae quodammodo repugnat.

V

Z

Obi

7 Ob. 2. Id, quod Deus potest nolle, nequit velle. Sed Deus potest velle creaturam. Ergo nequit nolle ipsam creaturam. Antecedens probatur. Deus solum potest nolle malitiam moralem. Sed Deus nequit malitiam moralem velle. Ergo Deus nequit velle id, quod potest nolle, aut e contra. Minor est certa, & consequentia legitima. Maior prob. Non sufficit quod obiectum habeat malitiam physicam, vt possit terminare odium, siue nolitionem diuinam: alioquin quemlibet actum feruentissimæ charitatis posset Deus odio habere. Ergo requiritur malitia moralis. Ergo solum malitiam moralem, siue obiectum malitia morali infectum potest Deus odio habere.

8 Resp. admittendo Deum solum malitiam moralem posse nolle odio auersiuo, siue stricte sumpto odio nimirum, per quod displiceant prædicata formaliter vt talia, & per quod Deus nollet quod existant ex displicentia in eis prædicatis, vel illi velit malum, vt malum ex tali displicentia. Nego nihilominus non posse Deum nolle nolitione tantum excludente à rerum natura suum obiectum id, quod non est malitia moralis: quia nolitione, qua propter altissimos fines Deus excludit à rerum natura obiectum nolitum, potest Deus nolle quod existat actus quilibet honestus, quantumvis feruidus, & ad eminentem virtutem spectans: quia tunc non odio habet illum propter illum sistendo in illo, sed propter alios fines distinctos ab ipso.

9 Sit secunda conclusio. Deus habet libertatem contradictionis quatenus potest velle obiectum, & etiã potest reflexe nollet quod existat talis volitio: qua nolitione excluditur à rerum natura obiectum, quin Deus velit carentiam obiecti. Hæc conclusio prob. Id potest Deus nolle existere, quod impedit aliquem finem à Deo honestè, & decenter amabilem. Sed decretum de aliqua creatura potest impedire plures fines à Deo decenter, & honestè amabiles. Ergo potest Deus nolle, quod existat huiusmodi decretum. Consequentia est legitima. Maiorem probo, postea minorem probaturus. Ex eo Deus potest nolle existentiam alicuius creaturæ, quia ea creatura potest impedire fines à Deo decenter amabiles. Ergo ratio impediendi finem à Deo amabilem est sufficiens, vt obiectum aliquod terminet nolitionem diuinã. Ergo omne id, quod impedit aliquè finem à Deo decenter amabilem, potest Deus nolle quod existat.

10 Iam minor illa, nempe decretum diuinum de aliqua creatura posse impedire plures fines à Deo decenter, & honestè amabiles, facile prob. quia omne id, quod creatura decretata impe-

dit, id ipsum pariter impedit decretum de ea creatura. Sed creatura decretata potest impedire plures fines à Deo decenter, & honestè amabiles. Ergo decretum de tali creatura eosdem fines similiter impedit. Maior, cui nititur discursus, ex eo constat, quod cum omni illo, cum quo est incomponibilis creatura decretata, etiam incomponibile est decretum efficax de huiusmodi creatura, & ratio impedimenti in prædicta incomponibilitate consistit.

11 Prob. 2. Deus potest nolle existere id, quod potest decretum determinatè ne existat. Sed Deus potest determinare ne existat decretum alterius mundi. Ergo potest Deus nolle existere decretum de altero mundo. Consequentia est legitima, & maior certa: siquidem pro diuina determinatione existit omne decretum, quod definit. Maior autem prob. Nequit Deus positue determinare ad existendum, quod nequit positue velle, quod existat. Ergo nequit positue determinare ad non existendum quod nequit positue nolle quod existat, aut positue velle quod non existat. Sed, si Deus potest positue velle quod non existat decretum, poterit etiam positue nolle quod decretum existat. Ergo id, quod Deus potest determinare ne existat, potest nolle quod existat. Minor subsumpta prob. Amor carentiæ, vel formaliter, vel interpretatiue est odium, siue nolitio existentia: Ergo, si Deus potest velle positue carentiam decreti, poterit etiam positue nolle eiusdem decreti existentiam, quandoquidem idem fundamentum, eademque ratio est, vt Deus positue nollet decretum, ac vt velit carentiam decreti.

12 Ob. 1. aduersus hanc secundã conclusionem. Si aliqua esset ratio, quare Deus posset nolle decretum, esset, quia Deus potest exercere suam libertatem in eo, quod non existat alter mundus. Sed Deus hanc libertatem potest exercere, quin positue nollet decretum alterius mundi. Ergo nulla est ratio, quare Deus possit nollet decretum alterius mundi.

13 Respondeo potestatem Diuinam exercendi Deum suam libertatem in excludenda existentia alterius mundi esse rationem, quæ probat posse Deum nolle decretum. Non quia aliter nequeat excludi, sed quia id, quod potest Deus positue excludere, etiam potest nolle: & cum possit Deus excludere alterum mundum, & etiam excludere decretum de mundo: id eo etiam potest positue nolle alterum mundum. Vnde concessa maiori, & minori, negatur consequentia: quia, licet ex exclusione alterius mundi non inferatur nolitio decreti, inferatur tamen potestas nolitionis.

14 Ob. 2. Deus nequit nolle quod aliquam rationem mali non habet. Sed nullum decretum Diuinum habet aliquam rationem mali. Ergo nullum decretum diuinum potest terminare diuinam nolitionem. Consequentia est legitima, & minor certa, cum quislibet actus diuinus sit summè perfectus. Maior autem videtur facile probari: quia, sicut bonum, non autem malum, est obiectum prosecutionis, ita malum, non autem bonum, est obiectum actus fugæ siuè diuinæ nolitionis.

15 Resp. distinguendo maiorem. Deus nequit nolle quod non habet aliquam rationem mali moralis, negotiè malè physice: sub distinguo: sumpro *malo* propriè pro carentia vera perfectionis in suo esse, negotiè sumpro *malo* pro oppositione cum aliquo bono à Deo decenter amabili: concedo minorem. Cum autem actus diuinus contingens opponatur cum aliquo bono à Deo decenter amabili: ideo Deus potest positiuè nolle tale decretum.

## SECT. II.

*Utrum Deus habeat libertatem puræ contradictionis, siue an Deus possit habere puram omissionem?*

16 **S**upponendum est 1. pro clariori huius dabit resolutione: eam dici puram omissionem, quæ nulli actui positiuo innittitur: siuè quia, qui omittit, nullum actum circa obiectum propositum exercet positiuè: vel quia, tametsi exerceat, ita liberè omittit v. g. amorem, vt non ex eo omittat, quia odio habet, sed omittit absque dependentia ab odio, vel nolitione amabili, vel alio actu positiuo, quamvis re vera coniungantur in eodem instanti nolitio amoris, & amoris defectus.

17 Supponendum est secundo: hunc conceptum *non amare* non consistere formalissimè in aliquo positiuo excludente amorem, sed, vel in aliquo esse negatiuo, vel in ipso amore negatiue accepto: hoc est: per hanc propositionem. V. g. *Petrus non amat* non affirmari directè aliquod esse positiuum, quod formaliter sit *non amare*; sed, vel affirmari aliquod esse pure negatiuum realiter, vel dicitur negari positiuum amorem. De quo late in metaphysica. His positis.

18 Prima sententia negat Deo puram omissionem competere posse. Ita ex nostris Suarez disp. 30. Metaph. sect. 9. & lib. 3. de Auxilijs cap. 13. Vazquez 1. p. quæst. 79. cap. 3. Arrubal disp. 56. cap. 2. Herice disp. 19. cap. 5. Granad. tract. 3. de voluntate disp. 6. Ruiz de Montoya disp. 8. de volunt. sect. 3. Alarcon tract. 3. disp. 4. cap. 1. & 3. Meratius disp. 31. de Deo sect. 2. Hemelman titulo, disp. 2. cap. 6. Ve Ken disp. 24. cap. 3. Quiros disp. 67. Ribadeneira disp. 19. de Volunt. Aldrete tract. de volunt. disp. 14. per totam. Ex externis tenete eandem sententiam Fr. Ioan. à S. Th. de volunt. disp. 4. Carmelitani Salmant. disp. 7. dubio 3. apud quos Nazarrate, Nezaricus, & Albelda.

19 Secunda sententia affirmat posse in Deo puram omissionem reperiri. Ita ex nostris Albertinus princip. Philosoph. 4. quæst. 4. Thologicæ dub. 2. P. Sebastianus Izquierdo tom. 2. de Deo tract. 10. disp. 31. quæst. 5. apud quem num. 328. tenent eandem sententiam Gaspar Hurtado disp. 2. de volunt. difficult. 3. Martinon disp. 14. de Deo sect. 1. Carleton 1. p. disp. 27. sect. 9. Ripald. in manuscriptis de volunt. disp. 10. à num. 4. & tom. 2. de ente supernat. disp. 74. & plures RR. ex externis tenent eandem sententiam Durandus, Ferrara, Catherinus, & Magister Curiel apud Salmant. cens. vbi supra §. 1. tenent eandem sententiam Herrera Dominicus Episcopus Tulensis in manuscriptis ad art. 3. Gonet tract. de volunt. disp. 3. artic. 4. necnon Illustrissimus Godoy tract. 6. de volunt. disp. 55. §. 1. à num. 5.

20 Sit uostra sententia, quam primo loco retulimus, videlicet Deo repugnare puram omissionem: consequenterque Deum respectu nullius extremi habere libertatem puræ contradictionis, sed potius semper debere se exercere aliquo actu positiuo. Hæc conclusio dupliciter potest probari. Primo probando vniuersaliter puram omissionem liberam cuiuslibet voluntati repugnare. Secundo ostendendo peculiarem repugnantiam inueniri in eo, quod Deus purè omittat. Vtcrius repugnantia puræ omissionis in genere etiam dupliciter probatur, à Doctoribus, videlicet ab authoritate, & à ratione.

21 P. Aldrete disp. citata sect. 1. à num. 3. contendit puram omissionem liberam reijci ab Athanasio, Augustino, Chrysostomo, Anselmo, & Bernardo. Verum censeo ex horum Patrum verbis, si sincerè, & ingenuè expendantur, nihil certo in hac difficultate colligi posse. Nam, licet Athanasius dicat *voluntatem se vertere, & am ad ea, quæ sunt* (quæ vocat bona) *quam ea, quæ non sunt,*



quæ appellat malum hoc potest intelligi, vel iuxta vñtatur, & com-  
muniorem modum operandi, non autem omnino vniuersaliter: vel  
potest explicari sumpto ly *vertere* negativè: quatenus non *verbi*  
ad bonum debitum, est *verti* negativè ad malum respectuè ad ta-  
lem non conuersionem: nam id, quod bonum, & debitum est, speci-  
ficat actum bonum posituum, & ipsummet bonum reddit malum  
tum actum posituæ auersionis à tali bono, tum carentiam liberam  
conuersionis.

22 Similiter Augustinus, qui absolute vocat peccatū *actū*,  
& asserit non peccare qui nihil voluntate agit, facillimè explica-  
tur intelligendo sub nomine *actus*, & sub nomine *agensi aliquid*, de  
terminationem liberam, siuè posituam, siuè negativam: modo quo  
omissio vocatur exercitium libertatis. Eandem interpretationem  
subit Chrysostomus, dum peccatum vocat *actum malignum*: siqui-  
dem pura ommissio actus negativus malignus est: & hoc nomē actus,  
sicuti, *exercitium*, & *determinatio* tam pro negativo, quam pro po-  
sitivo solet vsurpari. Pari ratione veniunt interpretandi Anselmus,  
& Bernardus, dum exercitium voluntatis liberæ appellant volun-  
tatem, siuè *velle*. Nam omnes hi termini in sensu negativo crebro in  
Scholis accipiuntur. Omnia ergo hac probatione ab autoritate,  
& alijs nonnullis à ratione parum efficacibus.

23 Probatur nostra cōclusio vniuersaliter, videlicet nul-  
lam voluntatem liberam posse parè omittendo suam libertatem  
exercere. Quodlibet exercitium liberū voluntatis debet esse prop-  
ter aliquem finem, aliquod vè motiuum. Sed pura ommissio, nec fi-  
nem, nec motiuum habere potest. Ergo pura ommissio nequit esse li-  
berum exercitium voluntatis. Consequencia est legitima, maiorem  
probo, postea minorem probaturus. Agens rationale vt tale ne-  
quit determinari liberè, nisi ratione ducatur. At ratione duci est  
moueri ex aliquo, & propter aliquid, vt ex ipsis terminis patet.  
Ergo agens rationale nequit se determinare vt tale, nisi propter  
aliquem finem, aliquod vè motiuum. At qui determinatio libera  
est opus agentis rationalis, vt talis. Ergo quodlibet exercitium li-  
berū voluntatis debet esse propter aliquem finem, aliquod vè motiuum.

24 Probo iam minorem superioris syllogismi, ad quam  
renocatur difficultas, videlicet puram ommissionem non posse ha-  
bere finem, aut motiuum. Hoc quod est habere finem, aut moti-  
uum, non potest consistere in ommissione secundum se: nam ipsa omis-  
sio secundum se considerata, non respicit potius vnum motiuum  
quam aliud: imò neque respicit motiuum, cum possit ommissio ea-  
dem

dem non esse libera in actu secundo, sed à Deo solo determinata:  
in quo casu homo non operaretur propter finem, sed Deus deter-  
minando talem ommissionem. Deinde non consistit in coexistentia  
omissionis, & in cognitione obiecti allicientis ad eam ommissionem,  
siuè retrahentis ab extremo per ommissionem excluso. Et denique  
non consistit in aliquo distincto ab ea coexistentia. Ergo absolutè  
nihil est assignabile, in quo consistere possit ea motio. Hoc vltimū  
infra probabo: modo autem probo in ea coexistentia motionem  
consistere non valere.

25 Si motio consisteret in ea coexistentia, quotiescum-  
que daretur ea coexistentia, daretur motio. Sed potest dari ea coe-  
xistentia, quin detur motio. Ergo motio in ea non consistit. Pro-  
bo minorem. Possunt proponi plura motiua inter se incomponi-  
bilia, in quo casu, si esset pura ommissio, daretur coexistentia omis-  
sionis cum omnibus illis motiuis, vt allicientibus ad ommissionem.  
At in illo casu non moueretur ommissio ex omnibus illis motiuis. Er-  
go potest dari ea coexistentia, quin detur motio. Cōsequencia est  
bona, & maior certa: siquidem potest proponi, vt motiuum non  
elargiendi eleemosinam pauperi, tum retinere pecuniam ad emen-  
dum liberum, tum eadem pecunias retinere ad largiendum amico:  
quæ motiua incomponibilia sunt. Iam vero minor, videlicet, in eo  
casu non moueri ommissionem ex vtroque motiuo, aut ex vtroque  
fine, probatur. Moueri ex vtroque fine esset apponere mediū prop-  
ter fines oppositos. At nemo potest operari propter duos fines op-  
positos. Ergo in eo casu non moueretur ommissio ex vtroq; motiuo.

26 Respondetis 1. in eo casu moueri ex vtroque motiuo  
negatiue non vero positue, licet enim moueri positue ex duplici  
fine opposito impossibile sit, non vero moueri negativè: quia mo-  
ueri negativè nihil aliud est quam motiuum vtrumque tollere ne-  
cessitatē amplectendæ extremum posituum. Cum autem vtrum-  
que ex his motiuis necessitatē tollat, siquidem vtrumque consti-  
tuit potestatem ad omittendum hinc fit vtrumque motiuum simul  
mouere ad ommissionem.

27 Sed contra 1. quia, si ad mouendum in actu secundo  
sufficeret constituere libertatem in actu primo, non esset cur amor  
positiuus medijs non esset propter omnem finem propositum,  
quando quidem omnis finis propositus, vt propositus constituit  
libertate in ad amandam, & non amandam medium: h tamen dicas  
amorem positiuum medijs debere respicere formaliter finem, & nō  
posse formaliter respicere fines oppositos. Si hoc, inquam, dicas,

iterum redit argumentum. Nam ex data solutione inferitur hominem liberum ad amandas, & retinendas pecunias propter diuersa motiua inter se opposita posse amare pecunias, vt purum obiectum materiale, quin formaliter positiuè referat pecunias, ad aliquem finem, ex eo tamen quod constituatur potens ad eas amandas per omnia ea motiua, vt proposita, amare eas virtualiter, & interpretatiuè propter omnia ea motiua, modo quo interpretatiuè, & non formaliter omittitur actus propter omnia motiua proposita sufficienti modo, vt excludant necessitatem eas non amandi.

28 Secundo: quia, sicuti voluntas, propositis pluribus motiuis ad amandum, potest amare propter vnum motiuum, quin amet propter aliud, ita pariter, propositis diuersis motiuis ad omittendum, poterit omittere propter vnum, quin omittat propter aliud. Ergo voluntas non est necessitata vt, si omittat, omittat propter omnia motiua, quæ ei proponuntur.

29 Tertio: quia, licet dum omittitur aliquod extremum, tunc homo non operetur formaliter propter finem, operatur tamen propter finem virtualiter, & interpretatiuè. At neque interpretatiuè, neque virtualiter operatur homo propter fines oppositos. Ergo nulla vera ratione voluntas potest omittere propter fines oppositos. Prob. Min. Operari interpretatiuè, & virtualiter propter aliquem finem, est æquiualeuter se habere, ac si positiuè operaretur propter finem, ita vt in ordine ad id, quod opus fuerit ad consequendum illum finem, per inde se habeat purè omittere, ac se haberet positiuè nolle ex intentione positiuâ, & formali consequendi finem. At, dum homo omittit largitionem elemosinæ, propositis sibi motiuis oppositis, non perinde se habet in ordine ad vtrumque ex illis motiuis, ac si positiuè operaretur propter illa. Ergo neque virtualiter, neque interpretatiuè operatur propter illa motiua. Minor probatur. Si positiuè operaretur, propter finem A. oppositum fini B. ex vi huius operationis accederet ad finem A, & recederet à fine B. ita vt ex vi huius voluntatis teneretur ponere quod opus esset ad consequendum finem A. Et similiter, si tunc operaretur propter finem B. interpretatiuè, & virtualiter, teneretur ad ponendum quod opus esset ad consequendum finem B. At implicat aliquam ex vi huius determinationis manere determinatum ad ponendum quod requiritur ad fines oppositos. Ergo implicat quod, dum quis pure omittit, adhuc virtualiter, & interpretatiuè operetur propter fines oppositos. Imò ex ipsis terminis videtur absurdum aliquem, siue formaliter, siue interpretatiuè eodem affectu res inter se oppositas procurare, & intendere.

30 Nec aduersariorū ratio quidquam ponderis habet. Nam mouere defacto motiuum aliquod ad omittendum, non est præcise quod motiuum alliciens ad positiuè operandum non moueat necessario, seu non necessariè ad operandum positiuè; sed quod defacto absolute non moueat, siue contingenter, siue necessario: hoc autem dicit quod motiuum retrahens impedit defacto voluntatem, quo minus positiuè operetur: quod non dicit præcise constituere libertatem, sed quod inducatur vitæ motiui ne velit operari. Hoc autem, vt modo rationali sit, involuit quod voluntas à motiuis propositis, siue ab aliquo ex illis, sinat se retardari. Ergo ad explicandam motionem, quæ est in omittendo, nõ sufficit quod motiuum vt propositum constituat libertatem, seu tollat necessitatem mouendi à motiuo opposito; sed vterius addit quod voluntas inducatur à tali motiuo ad omittendum.

31 Explicatur hoc à paritate iam insinuatâ. Nam, propositis voluntati duobus motiuis: vno ad amandum, altero ad nolendum amare: non sufficit vt voluntas moueatur à motiuo A. quod præcise amet obiectum, & quod non sit necessitata ad illud amandum; sed vterius requiritur quod per ipsum actum amoris, vel per alium reflexum respiciat motiuum: nam aliter in explicata manet efficacia motiui. Ergo similiter vt voluntas omittat amorem à b aliquod motiuum, non sufficit quod motiuum proponatur constituendo libertatem, & quod voluntas omittat, sed vterius requiritur aliquod, in quod consistit libertatem defacto retardari à tali motiuo.

32 Respondetis secundo cum Obiecto in casu Philosophi. in prædicto casu voluntatem omittere propter vtrumque motiuum vagè: id est, voluntatem in prædicto casu velle interpretatiuè, quod detur vnum ex illis motiuis propositis, quin moueatur determinate ex aliquo: quia moueri determinate ex aliquo requirit, vel actum positiuum, vel quod per aliquam displicentiam constituatur aliud ex illis motiuis ineptum ad mouendum.

33 Sed contra primò: disiuctio nequit intelligi, nisi, vel ex parte omissionis, vel ex parte vtriusque motiui vt propositi. At nequit intelligi ex parte omissionis, quia a nullo ex se nullam omissionem continet. Deinde neque potest intelligi ex parte motiui vt propositi: quia illud duplex motiuum non proponitur vagè quatenus proponatur disiuctiuo modo nempe: *bonum est quod existat vnum vel alterum.* Sed proponitur determinate vtrumque motiuum distributiue vt bonum. Ergo ex nulla parte potest se tenere

illa disiunctio in motione, siue ille modus disiunctiuus mouendi.

34 Contra secundo: supponamus motiua proposita esse inter se componibilia. In praedicto casu potest omittere voluntas propter vtrumque motiuum coniunctim sumptu, vel propter vtrumque vage acceptum, vel propter vtrumque seorsim, & distributiuè acceptum. Tunc sic. Vt moueatur propter vtrumque motiuum seorsim, & distributiuè, potius quam propter vtrumque vage duntaxat, vel requiritur aliquid praeter coexistentiam cum vtroque motiuo, vel non? Si requiritur. Ergo voluntas nequit pure omittere propter duo motiua adaequate. Si non requiritur. Ergo sufficit coexistentia motiuorum cum omissione, vt voluntas moueatur propter vtrumque motiuum distributiuè acceptum. Ergo etiam, dum motiua incomponibilia proponuntur, voluntas, si omittat, omittet propter vtrumque motiuum seorsim acceptum: siquidem in illo casu datur coexistentia cum vtroque motiuo.

35 Si dicas tunc non sufficere coexistentiam, quia motiua non proponuntur vt ponenda aliter, qua seorsim vnam ab alio, & ideo solum posse exercere motionem vage, tunc sic: quia, licet motiua proponantur vt ponenda non aliter quam diuisim, attamen vtrumque motiuum seorsim proponitur, non solum vt bonum vage, sed etiam vt bonum determinate. Hoc est, licet non proponatur voluntati bona coniunctio vtriusque motiuum, quia ea coniunctio repraesentatur, vt impossibilis. Nihilominus non repraesentatur praecise vt bonum, quod sit hoc, vel illud motiuum, sed motiuum A. v. B. repraesentatur vt determinate bonum, & motiuum B. repraesentatur vt determinate bonum. Ergo, si ex alio capite omisso moueatur ex motiuo ea ratione, qua proponitur omissio, licet non moueatur ex eo, quod existat coniunctum vtriusque motiuum, attamen non mouetur solum ex eo quod existat hoc, vel illud motiuum vage, sed mouetur determinate ex motiuo A. & determinate ex motiuo B. quod est moueri ex vtraque motiuo distributiuè, licet non copulatum. At qui impossibile est moueri hoc modo ex motiuis incomponibilibus. Ergo ex hoc modo philosophandi aliquid impossibile infertur.

## SECT. III.

Resellitur P. Ripalda.

36 P. Ripalda de Ente supernat. disp. 67. & disp. vltima de charitat. dicens de hac difficultate occasione influxus imperij inefficacis,

inefficacis, asserit influxum motiui in omissionem vltra coexistentiam omissionis, & motiui vt propositi, addere veritatem conditionatam de eo quod non esset talis omissio, si tale motiuum non proponeretur. Itaque, propositis duobus motiuis inter se incomponibilibus, v.g. motiuo A. & B. omissionem potius a motiuo A. quam a motiuo B. dependere, dicit coexistentiam omissionis cum motiuo A vt proposito, & quod verum sit. Si motiuum A non fuisset propositum, non daretur omissio, quantumvis proponeretur motiuum B. Ex eo enim quod hoc verificetur de motiuo A. potius quam de motiuo B. fit formaliter loquendo, quod ommissio potius a motiuo A. quam a motiuo B. dependens constituitur.

37 Hæc cogitatio communiter displicet: eam satis efficaciter impugnat P. Ripaldensis. tra&. de actibus humanis disp. 12. cap. 2. ex quo aliqua in presenti subiiciemus. Ex duplici capite potest impugnari hæc sententia. Primo ex eo quod non sufficiat ad motionem veritas conditionata, nisi fundetur in aliquo de praesentia existente connexo cum illa. Secundo impugnando peculiariter consistere motionem in veritate conditionata assignata a P. Ripalda. Igitur ex primo capite praedicta sententia falsa mihi est: nam influxus, qui verè propriè, & absolutè est, siue debet esse, explicat per id, quod non est, sed foret: quod manifestè implicat. Et vt clarius rem percipiamus. Ponamus Petrum, & Paulum habere proposita duo motiua ad omitendum aliquam actionem: vnum bonum, & alterum malum: in quo casu Petrus omittit propter motiuum A. bonum, & Paulus propter motiuum B. prauum. In hoc casu Petrus operatur bene, & laudabiliter. Paulus vere prauè, & peccaminose. Tunc sic. Posito hoc casu Petrus & Paulus in operando non differant inter se penes id, quod de facto faciunt, & existit in rerum natura, sed solum penes id, quod foret, & facerent. Ergo qui dignus est premio, & qui dignus supplicio non differunt inter se secundum quod habent, sed secundum quod haberent. At nequit dici quod is, qui dignus est premio de facto, nihil habeat de facto nisi id ipsum quod habet qui peccat. Ergo non est ponendus influxus in ea veritate conditionata.

38 Explicatur vterius. Nemo est dignus supplicio potius, quam premio per id, quod solum foret. At, si vera esset sententia Patris Ripalda, Paulus esset dignus supplicio potius, quam Petrus per id, quod solum foret. Ergo sententia Ripalda vera non est. Consequentia est legitima, & maior certa aliqui possent admitti merita, & demerita pure conditionate existentia, quæ Semper

petigliani tradidere. Minor autem facile probatur. Id habet potius vnus, quam alter, in quo diuersificantur. Sed in casu proposito solum diuersificantur inter se Petrus, & Paulus, in eo quod Petrus non omitteret, si nonei proponeretur motiuum turpe. Id ergo solum habet potius Petrus, quam Paulus, quod foret; non vero quod sit de facto. Ergo præcisse ex eo quod aliquid foret, est Petrus dignus supplicio, potius quam Paulus.

39 Impugnatur secundo. Possunt Petro proponi ad omitendum sacrum duo motiua, v. g. motiuum A. & motiuum B. ex quibus motiuum A. vehementer inclinatur ad eiusmodi omissionem, segnitè vero motiuum B. In hoc casu contingere potest quod Petrus moueatur ex motiuo A, quin moueatur ex motiuo B. & verum nihilominus esset quod, si solitarie proponeretur motiuum B. Petrus moueretur ex eo, quando quidem vsu venit, eum, qui non moueretur ex aliquo motiuo in consortio alterius vehementioris, moueri ex illo, dum solitarie existit. Tunc sic. Ergo iuxta sententiam P. Ripalda, tunc non moueretur Petrus ex motiuo A. Ergo, vel negare tenetur P. Ripalda possibilitatem casus, quem quotidie experimur, vel eius sententia falsitatis convincitur. Probatur antecedens. Moueri ex aliquo motiuo ad omitendum, iuxta P. Ripalda, dicitur veritatem conditionatam de eo, quod non esset omissio, si tale motiuum non proponeretur. At in prædicto casu, tamen si motiuum A, non proponeretur, Petrus omitteret ex motiuo B. Ergo in prædicto casu deficeret quod, iuxta Ripalda, requiritur vt Petrus moueatur ex motiuo A.

40 Confirmatur ratio à priori. Nam eo, quod operetur homo cum vna libertate, minime infertur quod operaretur cum alia: & ideo Petrus, qui nunc operatur cum allicientia constituta per duplex motiuum, ex eo, quod operetur modo ex vi vnus, & non operetur ex vi alterius, minime infertur quod si constitueretur liber ad omitendum per allicientiam vnus duntaxat ex illis motiuis, operaretur, neque infertur quod non operaretur quia in alio casu iam diuersa potiretur libertate. Etenim, si ex eo, quod homo moueatur ex hoc motiuo in instanti A, minime infertur mouendum esse in instanti B, neque ex eo, quod non moueatur, infertur non mouendum in alio instanti: cur ex eo, quod Petrus non moueatur ex motiuo B, proposito simul cum motiuo A, inferri debet non mouendum esse si proponeretur seorsim, quando adeo variatur libertas siquidem in primo instanti constituebatur allicientia per vtrūque motiuum: in secundo vero solum per motiuum misericordie.

41 Im-

41 Impugnatur secundo hæc sententia vt aliquis in aliquo sua libertatis exercitio peccet, requiritur quod prædictum exercitium debeat, & possit absolute euitare. At in sententia Patris Ripalda homo peccaret in aliquo, respectu cuius non verificaretur hominem debere, & posse absolute illud euitare. Ergo male explicatur motio à Patre Ripalda. Maiore est certa. Minorem probabo propositis duobus motiuis bono, & malo, ad omitendam aliquam actionem. Proponitur v. g. alicui ad omitendum ludum, in quo multum pecunie alex subijcitur tum retinendas esse pecunias ad elargiendum pauperibus, tum retinendas esse ad turpiter viuendum. In hoc inquam casu, & quod præcipiatur Petro omissio ludi si motio finis turpis cõsideret in aggregato propositionis illius omissionis ludi, & veritatis conditionata de eo quod, si motiuum turpe non proponeretur, non omitteretur ludus, Petrus peccaret in aliquo, de quo non verificaretur posse, & debere omitti. Ergo. Probatur antecedens. Petrus peccaret in eo, quod coniungeret omissionem ludi cum ea veritate conditionali: siue vt strictius loquamur, cum Petrus haberet præceptum omitendi ludum, peccaret in eo quod non coniungeret omissionem ludi cum defectu præi motiui. At qui hanc non conjunctionem non posset & deberet euitare. Ergo peccaret in eo, respectu cuius non haberet obligationem & potestatem euitandi. Minor probatur. Homo in prædicto casu non haberet obligationem euitandi omissionem, cum potius ex præcepto teneretur ad illam. Vtèrius nec teneretur, nec posset euitare propositionem motiui turpis. Et denique nec teneretur, nec posset absolute loquendo euitare illam veritatem conditionatam. Ergo absolute non posset euitare non conjunctionem ludi cum motiuo non malo.

42 Ultima pars antecedentis, videlicet, hominem non teneri & posse in illo casu impedire eam veritatem conditionatam, probatur. Vel teneretur, & posset euitare illam immediatè determinando veritatem conditionatam oppositam, vel determinando aliquam veritatem absolutam connexam cum veritate conditionata opposita: non enim est alius modus impediendi eam veritatem conditionatam. Nullo ex his modis. Ergo absolute non teneretur, & posset euitare illam veritatem conditionatam. Prima pars minoris facile probatur. Nam veritates conditionatae non subijciuntur absolute potestati prout præcisse in statu conditionato, sed prout transeunt ad statum absolutum. Ergo hæc veritas conditionata. Si non proponeretur motiuum turpe, non omitteretur ludus. Solum ca-

dit

dit sub potestate absolute quando non proposito motiū turpi habet homo potestatem omittendi libere omissionem ludi. Ergo quando proponitur huiusmodi turpe motiuum non cadit sub absoluta potestate hominis impedire illam veritatem conditionatam, nimirum *si non proponeretur motiuum turpe, non omitteretur ludus.*

43 Iam vero secunda pars illius minoris, videlicet, non posse hominem impedire eam veritatem conditionatam determinando aliquam veritatem absolutam inferentem veritatem oppositam, probatur. Si aliqua esset veritas absoluta inferens veritatem conditionatam oppositam, nimirum. *Etiam si non proponeretur motiuum turpe, omitteretur ludus*, ratione cuius veritatis absolute determinaretur veritas conditionata, iam prædictæ veritates conditionatæ fundarentur in veritatibus absolutis eas inferentibus. Ergo motio vnius motiui, potius quam alterius, vel e contrario, præter libertatem, omissionem, & veritatem conditionatam, diceret eam veritatem absolutam, in qua veritas conditionata fundaretur. At qui, iuxta P. Ripaldæ, prædictus influxus, seu prædicta motio ultra omissionem, & libertatem constitutam per vtriusque motiui propositionem, nullam aliam dicit veritatem absolutam. Ergo potestas impediendi vnam veritatem conditionatam & determinandi aliam non consistit in potestate determinandi veritatem absolutam impediendam vnam veritatem conditionatam, & determinandam aliam.

44 Impugnatur tertio eadem sententia. Nam ex ea sequeretur hominem non posse, seclusa revelatione, cognoscere suū peccatum, illudque Ecclesiæ clauibus subijcere, quod non exiguum absurdū debet reputari. Sequela facile prob. Propositis duobus motiuis iam memoratis ad omittendum ludum, vt aliquis cognoscat se omittere ludum propter motiuum turpe, opus est quod præter propositionem vtriusque motiui, & omissionem ludi, cognoscat illam veritatem pure conditionatam: nimirum. *Si non proponeretur motiuum turpe, non omitteretur ludus.* At veritas contingens pure conditionata, id est, quæ non fundatur in veritate aliqua absoluta conexa cū veritate conditionata, nequit cognosci a creatura seclusa revelatione, vt est certū. Ergo homo non posset, data tali omissione peccaminosa, eam vt peccaminosam cognoscere seclusa revelatione. Cōsequentiā est legitima, & maior certa. Maior autē facile probatur. Nā, vt homo cognoscat se peccare, quia omittit ludū propter motiuū turpe, non sufficit cognoscere id quod cōponitur cū eo, quod non omittat propter motiuū turpe, sed requiritur cognosci id, in quo omittēs propter turpe motiuū discriminatū ab omittēte

propi-

propter motiuū honestū. At quando aliquis omittit ludū propter motiuū turpe propositis duobus motiuis, vno turpe & altero nō turpi, solum discriminatur ab eo, qui omittit ludum propter motiuum non turpe, in ea veritate pure conditionata, videlicet *si non proponeretur motiuum turpe, non omitteretur ludus.* Ergo, propositis duobus motiuis iam memoratis ad omittendum ludum: vt aliquis cognoscat se omittere ludum propter motiuum turpe, opus est quod præter propositionem vtriusque motiui, & omissionem ludi, cognoscat illam veritatem pure conditionatam.

## SECT. IV.

### *Specialis repugnantia in pura omissione Dei examinatur.*

45 **E**X pluribus capitibus Deo puram omissionem repugnare contendunt nonnulli AA. Nos vero, tametsi Deo pure omittere repugnans esse existimamus, nihilominus plures rationes, quæ ab alijs allegantur inefficaces reputamus.

46 **P**rimo P. Aldrete de volunt. disp. 14. sect. 2. ex eo probat Deum non posse pure omittere, quia, si pure omitteret ei d' esset aliqua perfectio, consequenterque haberet Deus aliquam perfectionem de se & ibidem: quod est contra perfectionem diuinā. Antecedens probatur: quia, licet in Deo non sit perfectio *velle* mundum potius quam potius *nolle*; perfectio nihilominus est *positius velle vel nolle*: ita vt h' perfectio determinandi se libere non dicat determinate *positiuè velle* nec determinate *importer posituè nolle*; sed *vagè velle vel nolle*. Quia propter, si pure omitteret, cum ei tunc deesset & *velle & nolle*, ei deficeret aliqua perfectio: quod dedecet summam Dei perfectionem.

47 Hæc probatio est inefficax: tum quia (supposito determinationem liberam Dei addere perfectionem in supra perfectionem necessariam) docet quod, semel dato esse in Deo formaliter perfectionem ultra perfectionem necessariam, ea perfectio non dicit determinate *velle*, nec determinate *nolle*; sed *vagè velle vel nolle*. Hoc namque falsum est vt supra vidimus: quia eadem ratione, qua *velle*, determinate acceptum, dicit entitatem, dicere quoque debet perfectionem entitativam vt infra dicemus.

48 **P**robat secundo idem author eandem conclusionem. Quia repugnat aliquid distinctum à Deo, siue positiuum, siue negatiuum de se existens ab æterno & vbique. Atqui, si Deus pure omitteret, ea carentia de se esset ab æterno. Ergo repugnat Deo

Deo purè omittere. Consequentia est bona: & maior absque vllò discrimine certa ab hoc authore reputatur. Minor vero efficaciter probatur. Nam omisio, quæ est in tempore, eatenus posset esse in tempore quin foret ab æterno, quatenus Deus posset in tempore cessare à determinatione positiva, quam habuit ab æterno. At qui Deo ob suæ immutabilitatis prædicatum repugnat cessare à suis positivis determinationibus. Ergo etiam repugnabit quod omisio sit aliquando, & non fuerit ab æterno. Ergo omisio diuina ex se habet quod, si detur, ab æterno.

49 Hæc probatio omnino inefficax est. Nam, si quid probat, non solum probat Deum non posse purè omittere; verum etiã eadem efficacia conuincit Deum non posse libere & contingenter omittere; siue hæc omisio sit pura, siue ab aliquo potius actu originem ducat. Nam quælibet omisio siue pura, siue non pura sit, non aliter potest non esse ab æterno, si aliquando existat, nisi quatenus qui omittit, omittat in tẽpore, quin omittat ab æterno. Cum autem Deus nulla ratione possit omittere in tempore, quin omiserit ab æterno: hinc deducitur nullam omisionem diuinam siue puram siue non puram, posse esse in tempore, quin fuerit ab æterno. Ergo de ratione omisionis volitionis diuinæ est quod si semel existat semper existat. Omnes ergo prædicto argumento responde re tenemur.

50 Dico ergo quod cum in mea sententia omisio siue pura, siue non pura alicuius extremi possetur, nihil sit, ne obiecti uè quidem, distinctum ab extremo, quod deficit, sed ipsum extremum, quod deficit, negatiuè acceptum sit omisio: quod quidem non est esse, aut affirmari aliquid, sed potius negari: hinc deducitur non esse contra excellentiam diuinam omisionem actus diuini esse ex se ab æterno: quia hoc non est, propriè & rigorose loquẽdo, aliquid distinctum à Deo esse ex se ab æterno, sed solum est formaliter loquendo quamlibet determinationem diuinam esse potius quam semel existit, absolutè & simpliciter indefectibilem.

51 Probat tertio eandem conclusionem. Nam Deus nõ potest non esse summè laudabilis moraliter in suis liberis determinationibus. At, si Deus purè omitteret aliquem actum, v.g. volitionem mundi, non esset laudabilis in determinatione pure omittendi. Ergo Deus non potest pure omittere aliquem suum actum. Maiorem huius discursus probat prædictus auctor: quia summa laudabilitas est perfectio sine imperfectione: ac proinde necesse est quod in Deo reperiat. Secundo quoniam alioquin posset creatura esse

se laudabilior in genere moris, quam Deus ipse. Tertio quia summa laudabilitas in genere moris pertinet ad summam sanctitatem. Quem admodum ergo Deus non potest non esse summè Sanctus: ita pariter non poterit non esse summè laudabilis. Iam vero minor, videlicet quod, si Deus purè omitteret, non esset laudabilis moraliter: probatur facile: quia ad laudabilitatem moralem requiritur honestas formaliter: & ad honestatem requiritur indispensablem respicere formaliter motiuum honestum. At pura omisio, cum non sit actus, cum potius dum omittitur, non habetur actus non potest esse honesta formaliter ex obiecto: & consequenter neque laudabilis moraliter.

52 Huic argumento multum defert. P. Aldrete. Ego vero, qui quæst. 7. huius tract. laudabilitatem moralem, prout communiter intelligitur, à Deo negari, non possum hoc argumento, ut tacet, ad negandam puram omisionem moueri. Et ideo alijs rationibus vtendum est mihi ad hanc conclusionem stabilendam. His ergo omisio probacionibus.

53 Probo aliter meam conclusionem primo Licet creaturæ ob suam imperfectionem non repugnet non operari formaliter propter finem, concedamusque saluari in pura omisio operari propter finem interpretatiue, & actualiter. Nichilominus de decet summam Dei perfectionem non operari formaliter ex aliquo motiuo. At qui, dum quis purè omittit non operatur formaliter ex aliquo motiuo. Ergo dedecet Deum purè omittere. Consequentia est legitima, & minor certa. Maior probatur. In eo distinguitur qui ratione gaudet à brutis ratione carentibus, quod qui ratione gaudet, operatur ex motiuo; secus autem bruta, quæ ratione carent. At qui spectat ad perfectissimum rationale, gaudensque perfectissima ratione quod in eo, in quo à brutis discernitur, perfectissimo modo discernatur. Ergo spectat ad perfectionem Diuinam quod omnino perfectè, & formaliter operetur ex aliquo motiuo. Ergo dedecet per se actionem Dei non operari formaliter, & simpliciter ex aliquo motiuo.

54 Secundo probatur eadem conclusio. Nam ex terminis videtur repugnans exercere Deum suam libertatem non adeo perfectè, ac suam libertatem potest exercere creatura. At si Deus purè omitteret, exerceret suam libertatem non adeo perfectè, realiter, & simpliciter loquendo, ac posset exercere creatura. Ergo repugnat Deo purè omittere. Consequentia est

bona, & minor videtur certa: quia cum *pure omittere* nihil sit nisi  
 iam penitus dicit perfectionem: imò neque ipsum pure omittere  
 est physice bonum: quia in se physice nihil est: & quod physice  
 non est, non est physice bonum. Creatura vero potest exercere  
 suam libertatem per aliquem actum physice, & entitative bonum.  
 Ergo Deus, dum pure omitteret, exerceret suam libertatem non  
 adeo bene, ac creatura suam posset libertatem exercere. Iam  
 vero maior, ex qua descendit probatio, videtur etiam constare  
 ex apprehensione terminorum. Quid enim magis iuxta maiori-  
 tatem, & perfectionem Diuinam: quam non exercere suam liber-  
 tatem exercitio non adeo perfecto, ac esse potest exercitium li-  
 bertatis creatura? Vel quid magis dedecens Deum, quam exer-  
 cere suam libertatem exercitio nullam prorsus dicente perfectio-  
 nem, aut entitatem? Sufficiant hæc probationes pro conclusione  
 iam aliunde, tam de Deo, quam de creaturis rationalibus uniuersaliter probata.

## SECT. V.

## Soluuntur obiectiones.

**O**bjicit primò Illustrissimus Godoy authoritatem D.  
 Thomæ cum in hac quest. 3. ubi erga obiectum se-  
 cundarium voluntatis Diuinæ nullum actum ne-  
 cessarium agnoscit, sed omnem necessitatem excludit. Ergo  
 ad trueresse necessitatem ad complexum futuritionis, & non  
 futuritionis deuisiue acceptum positue volendum menti D. Tho-  
 mæ aduersatur. Tum ex eodem Doctore Angelico in præsen-  
 ti articulo in solutione secundi argumenti illis verbis. *Et tamen  
 a opposita se habet in quantum velle pote? hoc esse, vel non esse: si-  
 cut & nos non peccando possumus velle sedere, & non velle sedere.*  
 At qui (argumentatur prædictus author) nos possumus non vel-  
 le sedere per omnimodam negationem actus, vt modo supponi-  
 mus. Ergo voluntas Dei potest non velle futuritionem re-  
 rum absque actu positio per omnimodam suspensionem ac-  
 tus.

56

Ad primum respondeo: extremum necessarium  
 necess;

necessitate non determinata, sed vaga inter ipsum, & eius oppo-  
 situm, non appellari extremum absolute necessarium; sed abso-  
 lute appellari, & esse contingens: modo quo qualibet creatu-  
 ra absolute & simpliciter contingens est, tametsi detur respectu  
 illius necessitas vaga inter eam & eius contradictorium. Hac  
 ratione loquitur D. Thomæ, prædicto loco: nam excludit circa  
 obiectum secundarium quemlibet actum necessarium: hoc est  
 necessarium absolute loquendo: non vero necessarium secun-  
 dum quid: id est necessitate vaga, quæ versetur inter duos actus  
 oppositos.

57 Ad secundam: respondeo D. Thomam docere præ-  
 dicto loco Deum posse omittere suum actum adeo vere, ac crea-  
 tura. Caterum D. Thomam ita conferre libertatem Diuinam cū  
 libertate humana, vt omnino eadem ratione, qua creatura po-  
 test omittere possit & Deus, absque fundamento dicitur: cum in-  
 tentum D. Thomæ in prædicto loco solum sit adiuuere in Deo  
 libertatem. Præterquam quod cum D. Thomas aperte non do-  
 cuit posse creaturam pure omittere, ab hoc etiam in hoc loco  
 præscindit: solumque contendit Deum posse abstinere à volunta-  
 te, quam actu habet: quando quidem id creatura etiam potest li-  
 bertatis iure. A modo autem, quo hæc libertas exerceri debeat;  
 omnino in prædicto loco præscindit.

58 Obijciunt secundo Illustrissimus Godoy, & Gonet;  
 & est potissima ratio suæ conclusionis. Nulla imperfectio sequi-  
 tur in Deo ex eo quod pure omittat aliquem actum suæ volunta-  
 tatis, v. g. decretum alterius mundi. Ergo potest pure omitti-  
 re tale decretum. Antecedens probatur. Ex pura omissione solum  
 sequitur defectus terminationis liberae circa mundum. At talis  
 terminatio nullam dicit perfectionem. Ergo defectus terminatio-  
 nis liberae circa mundum non est defectus alicuius perfectionis: &  
 consequenter nulla erit imperfectio. Consequentia videtur legiti-  
 ma, & maior certa. Minor vero videtur etiam certa: siquidem  
 etiam apud nos actus diuini contingentes vt tales perfectionem  
 nullam supra perfectionem necessariam superaddunt: cuius defe-  
 ctus sit simpliciter imperfectio.

59 Si staremus doctrinæ P. Aldrete facile posset respon-  
 deri actum contingentem, v. g. volitionem mundi addere perfec-  
 tionem supra perfectionem actus necessarij: quæ perfectio confis-  
 teret in volitione, vel nolitione mundi vage acceptis. Quo fiet tū-  
 tale perfectio non esse defectibilem iuxta suam sententiam.

cum iuxta illam, licet possit deficere volitio determinatè accepta, non tamen quod existat, vel volitio, vel volitio mundi: tum etiam fieret quod, si Deus purè omitteret amorem mundi, iam illi deesset aliqua perfectio: nempe velle, vel nolle mundum: consequenterque iuxta hanc doctrinam satis apparet qua ratione pura omisio imperfectionem in Deo contineret. Verum, nec doctrina P. Aldrete mihi vera est, nec licet vera foret, præfati argumenti solutio huic peculiari opinandi modo deberet adstringi.

60 Respondeo ergo non ex eo præcisè argui imperfectionem in Deo, quia Deo deficeret aliqua terminatio libera; sed ex eo quod deficere Deo terminationem liberam circa aliq. quod obiectum determinatum opponitur perfectioni diuinæ; tametsi ea terminatio perfectionem formaliter non importet. Explicatur hoc exemplo Scientiæ contingentis. Etiam iuxta Godoy, & Gonzalez, & alios Thomistas: terminatio contingens Scientiæ Diuinæ circa existentiam mundi perfectionem formaliter non importat. Et nihilominus, si Deus careret affirmatione, & negatione mundi, imperfectus foret: non quia terminatio contingens Diuinæ Scientiæ siue affirmatiua, siue negatiua perfectionem formaliter importet; sed quia perfectio Diuina ex se habet Deum nullam veritatem posse ignorare.

61 Hac eadem ratione respondeo: ad rationem perfectissimi liberi rationalis spectare non determinari, nisi perfectè, & simpliciter voluntariè: se determinando absolutè, & simpliciter ex aliquo motivo: quia aliter se determinare est contra rationem perfectissimi rationalis. Quia propter ad argumentum propositum: nego primum antecedens. Ad eius probationem: distinguo maiorem ex omisione libera solum inferitur defectus terminationis liberæ: sequela formalis: id est, solum dicit formaliter non esse terminationem liberam: concedo: sequela illa tria: nego maiorem: quia illatiuè dicit talis defectus Deum non esse perfectè liberum, & rationalem. Et deinde, concessa minori: distinguo consequens. Ergo defectus terminationis liberæ non est formaliter defectus alicuius perfectionis Diuinæ: omitto: non est illatiuè defectus alicuius diuinæ perfectionis: nego consequentiam: nam defectus terminationis liberæ arguit in Deo defectum perfectissimæ libertatis: nec non defectum essendi perfectissimum agens rationale.

62 Ob. tertio idem Illustrissimus Godoy. Complexum consistans ex futuritione & carentia futuritionis rerum, & si necessarium sit acceptum diuisiue, quatenus necessarium est rem esse, vel non esse: non tamen habet bonitatem necessariam. Ergo voluntas Dei non est necessitata ad illud amandum, vagè aut diuisiue. Consequentia est (apud hunc authorem) euidentis: quia solum ad necessarium bonum potest voluntas Dei necessario ferri. Antecedens autem in hunc modum ostenditur. Sola vna pars prædicti complexi est capax bonitatis, videlicet: futuritio rerum. At qui futuritio rerum necessaria non est, & consequenter nec necessario bona. Ergo tale complexum bonitatem necessariam non habet. Consequentia tenet. Minor est certa, & maior probatur. Negatio futuritionis non est bona; sed potius bonitatis carentia. Ergo sola vna pars huius complexi est capax bonitatis.

63 Pro responsione huius argumenti: præmittendum est dupliciter explicari ab authoribus tendentiam positivam diuinæ voluntatis circa defectum rerum. Aliqui enim asserunt Deum positivè velle defectum rerum: putant enim defectum rerum esse aliquid obiectiue negatiuum potens terminare volitionem diuinam ita ut velle Deum ne existat alter mundus non sit actus habens præcisè pro obiecto existentiam alterius mundi: circa quam versetur recessus modo. Sed potius habeat pro obiecto defectum formalem alterius mundi: circa quem defectum versetur voluntas diuinæ positivè modo ex parte affectus; tametsi obiectum sit aliquid negatiuum. Alij vero (quod mihi verius est) existimant nihil esse ex parte obiecti negatiuum. Sed voluntatem tendere in existentiam mundi v.g. negatiuo modo, & per recessum: ita ut voluntas nunquam velit aliquid formalem defectum tenentem se ex parte obiecti, sed nolit ipsam existentiam ita ut actus: non quidem formaliter accedat ad defectum; sed recedat formaliter affectiue ab existentia: quia, iuxta hanc sententiam, nihil est, ne obiectiue quidem in intellectu purè negatiuum, quod sit formale exclusiuum positivæ existentie: quia hæc sententia huiusmodi formalia exclusiua non agnoscit.

64 Iuxta primum modum explicandi tendentiam diuinæ voluntatis circa defectum rerum, dicendum est: formalem defectum futuritionis alicuius rei habere bonitatem aliquam relativam, & convenientiam, quatenus prædicta negatio potest a Deo iudicari conueniens ad aliquem finem: alioquin non posset terminare volitionem diuinam: cuius oppositum supponit prima explicatio.



tio iuxta quam loquimur in presenti. Hoc supposito: & hule doctrinae insistendo.

65 Respondeo prædicto argumento negando primum antecedens: vel illud distinguendo maioris claritatis gratia. Prædictum complexum non habet bonitatem necessariam determinatam: concedo: necessariam vagam: nego antecedens. Nam, cum utrumque extremum seorsim acceptum bonum sit aliquo genere bonitatis: & hoc illi conveniat ab intrinseco: hinc fit; ea ipsa ratione, qua necessarium est vagam & diuisivum complexum, vagam & diuisivam necessariam debere esse eius bonitatem. Ad antecedentis probationem: nego maiorem nam non solum futuritio; verum & defectus futuritionis est capax bonitatis: non quidem bonitatis consistens in integritate positiva prædicatorum: sed bonitatis relativæ consistentis in convenientia & utilitate ad aliquem finem à Deo honeste experibilem. Iuxta hanc igitur doctrinam dicendum est Deum non posse excludere existentiam rei nisi amando eius defectum propter aliquod reatum motivum, quod Deus sibi præfigere debeat.

66 Respondeo secundo iuxta aliam explicationem de voluntate Dei erga defectum rerum: quæ quidem voluntas non tendat per accessum in defectum, sed per recessum versetur circa existentiam positivam, quæ excludenda est. Iuxta hanc ergo doctrinam respondendum est futuritionem mundi v. g. habere necessarium vagam bonitatem, vel malitiam; qua propter necessitatem erit vagam Deus ad volendam, vel nolendam talem futuritionem. Quam obrem, tametsi concedamus non esse necessariam bonitatem in aliquo complexo: & similiter concedamus Deum non teneri amare diuisivum tale complexum. Nihilominus non inde inferitur Deum posse pure omittere: quia ad non pure omittendum non requiritur necessario amare, vel futuritionem, vel defectum futuritionis; sed solum requiritur. Vel amare, vel auerfari futuritionem mundi. Ut igitur Deus ad hoc sit necessitatus, non requiritur quod detur aliqua bonitas necessaria, sed quod sit necessitas bonitatis, vel malitiæ futuritionis. Si tamen velis dicere futuritionem esse bonam necessario vagam: necessitate vagante inter bonitatem & malitiam, verè enunciabis, sed non admodum usitato modo loqueris.

67 Obijciunt quarto alij RR. difficiliter. Nullus est actus diuisus liber, quem Deus reflexè velie non possit, & impe-

imperare per alium actum virtualiter distinctum ab illo. Ergo, vel concedendum est dari actu processum infinitum actuum imperantium, vel sistendum est in aliquo, cuius imperium reflexum Deus pure omittat; nam, si imperium reflexum actus A. v. g. Deus non pure omittat. Ergo excludet tale imperium per alium actum positivum distinctum ab actu A. directo. Rursus: cum hic idem actus excludens imperium actus A. possit per alium actum imperari: reddit eadem difficultas: quia vel hic actus imperatur, vel non. Si imperatur, & hoc imperium etiam imperatur, & sic de reliquis, abimus in infinitum. Si pervenitur ad aliquem actum, qui non imperetur. Ergo eius imperium pure omittitur: nam, si eius imperium per aliud excluderetur, iterum de hoc rediret difficultas. Ergo, vel terminandus est hic progressus in aliquo actu cuius imperium pure omittatur, vel admittendus est progressus in infinitum actuum, qui ab alijs imperentur.

68 Si dicas cum Aldrete, & cum alijs RR. perveniendum esse ad aliquem actum, qui essentialiter habeat imperari non posse: restat difficultas, quam supra expendimus: videlicet, qua ratione prædictus actus possit esse ab intrinseco imperabilis? Nam, si ob aliquam rationem excluderet imperium sui, maxime quatenus esset talis actus voluntas efficax de defectu sui imperij. Hoc autem videtur repugnare. Nam, si esset talis voluntas, ex una parte esset ab intrinseco imperabilis: siquidem voluntas efficax Dei ab intrinseco habet esse frustrabilem: cumque imperari de facto talem voluntatem esset frustrari voluntatem efficacem de defectu imperij; id circo voluntas divina efficax de eo quod ipsa non imperetur, esset ab intrinseco imperabilis. Ex alia parte, cum Deus id duntaxat decernat, quod contingens est; secus vero quod necessarium: quando quidem exterminis ipsis imprudens appareat decretum de rebus necessarijs v. g. de eo quod lapis non sit homo: etiam inferretur tale decretum esse ex se imperabile: nam, nisi capax esset imperij, Deus minime decerneret ne imperaretur. Ergo ex eo quod sit voluntas efficax de non imperio inferitur, & esse, & non esse imperabilem talem actum. Ergo implicat aliquem actum divinum decernere de se ipso ne imperetur.

69 Ulterius: si hoc decretum non excludat imperium sui quatenus sit volitio efficax de tali imperio, non facile apparet unde illi repugnantia imperij provenire possit. Nam, nol-

Et efficaciter alios actus à se distinctos imperari, minime opponitur cum eo quod ipse imperetur. Ergo non est ratio quare ab intrinseco sit in imperabilis. Dicere autem hunc actum non loquentem de se ipso decernere nullum actum imperabilem imperari: ex indeque colligi ipsum esse ab intrinseco in imperabilem: siquidem non includitur inter actus imperabiles, de quibus loquitur tale decretum: Hoc, inquam, est petere principium. Nam supponit hic responsio hunc actum non decernentem de se ipso, decernere de omni actu imperabili, & consequenter videtur supponere id ipsum, de quo dubitatur: nimirum, an hic actus possit esse ab intrinseco in imperabilis: siue (quod in idem recidit) collectione non omnium actuum imperabilium distingui adæquatè ab hoc actu.

70 Versum hoc idem argumentum quaest. 1. huius tract. ibique de striam tradidi, quam hic breuiter repetam. Dico ergo perveniendum esse ad aliquem actum ab intrinseco in imperabilem: non quia datur aliquis actus voluntatis divinae, qui decernat de se ipso non imperari: hoc enim implicat propter rationem iam datam: nec quia absolute supponamus ut principium per se notum Deum posse decernere nullum actum imperabilem imperari. Sed quia Deus potest de aliquo actu imperabili decernere non imperari: ita ut hoc decernat Deus, non ex motivo particulari, dumtaxat respiciente illum actum; sed ex motivo magis universalis: hoc est, vel ex motivo omnino universalis opposito cuilibet imperio: vel ex motivo minus universalis, opposito tamen omni imperio, præter imperium illorum actuum, quos imperat Deus de facto. Et modo, quo detestatio peccati singularis, sub motivo communi, est virtualiter detestatio omnium: ita decretum de carentia alicuius imperij sub communi motivo, erit etiam virtualiter decretum de nullo imperio iuxta proportionem motivi,

ni, formaliterque impossibile cum imperio re,

flexo sui ipsius. Videantur quæ diximus

quaest. 1. sect. 2.

(. .)

## SECT. VI.

*Alia argumenta dissolvuntur.*

71 **P** Sebastiano Izquierdo secundo tomo de Deo vno tract. 10. disp. 30. quaest. 6. & 7. multis contendit de ratione agētis liberi esse posse pure omittere: & pro mira ingenij sui fecunditate plurimis argumentis devincere tentat. Ad duo capita evocari possunt. Nam primo contendit puram omissionem liberam possibilem esse. Secundo totis ingenij viribus eo incumbit, ut probet in conceptu verae libertatis involvi potestatem ad pure omitterendum. Quoniam autem nos in hac quaestione via est regione opposita incedimus: nam existimamus nulli agenti libero puram omissionem possibilem esse: idcirco omnibus suis argumentis satis facere tenemur, ut nostræ conclusionis veritas ab omnibus quæ opponi possunt maneat vindicata.

72 Primo sic arguit. Potest dari potestas ad amandum, & non amandum, quæ dicitur libertas contradictionis, quin datur libertas ad amorem & alium actum positivum amori oppositum, quæ appellatur libertas contrarietatis. Ergo potest dari pura omisso libera: siquidem potestas libera ad non amandum; quæ non sit potestas ad alium actum positivum amori oppositum, est potestas libera ad pure omitterendum. Antecedens probatur. Hic actus positivus oppositus amori obiecti A. v. g. vel tenderet in aliud obiectum distinctum ab obiecto A. vel in ipsum obiectum A. modo opposito quo tendit amor, nimirum odio habendo obiectum A. siue volendo illud. Quocumque ex his modis excogitetur actus positivus oppositus amori obiecti A. potest intelligi libertas ad amorem & non amorem, quin intelligatur libertas ad amorem & ad actum positivum amori oppositum. Ergo absolute potest intelligi libertas contradictionis ad amandum, quin intelligatur libertas contrarietatis. Consequentia est bona, & maior certa. Minor probatur per partes.

73 In primis quod libertas ad amandum, & non amandum non dicat libertatem ad amorem obiecti A. & ad actum positivum tendentem in aliud obiectum distinctum ab obiecto A. probatur. Libertas ad amandum & non amandum obiectum A non involvit propositionem alterius obiecti distincti ab obiecto A. siquidem li-

ber-

bertas ad amandum obiectum A. sufficienter constituitur per cognitionem illius, quod in obiecto A. alicui ad amorem, & cognitionem illius, quod in obiecto A. retrahit ab eius amore: quin opus sit cognoscere quidquam aliud. At potestas ad tendendum in obiectum distinctum ab A. constituitur per cognitionem eius modi obiecti distincti. Ergo libertas ad amandum obiectum non includit potestatem tendendi in aliud obiectum distinctum ab A. Hoc argumento refelli P. Suarez & alios asserentes libertatem ad amandum involuere potestatem amandi reflexe carentiam amoris directi obiecti A. siue quod perinde est, potestatem reflexe nolendi amorem obiecti A.

74 Deinde quod libertas ad amandum & non amandum obiectum A. non dicat potestatem odio habendi obiectum A. sic probat Izquierdo contra Ouedo & alios R.R. ut voluntas sit libera ad amandum & non amandum obiectum, opus non est quod in obiecto, vel in eius amore appareat aliqua ratio mali inclinans ad odium oppositum, sed sufficit quod obiecti bonitas appareat finita & limitata: limitatione quidem valente ab amore retrahere, licet inclinare non valeat ad odium oppositum, eo quod malicia non est. Ergo ut voluntas sit libera ad amorem, necesse non est quod simul sit libera ad odium.

75 Confirmatur, seu potius traditur ratio à priori. Longe minor vis requiritur extra omne dubium (inquit prædictus author) ex parte obiecti & cognitionis eius, ut voluntas retrahatur ab eius amore, & illum omittat, quam ut inducatur ad eius oppositum odium, & illud eliciat. Ergo fieri poterit ut vis sufficiens ex parte obiecti, & cognitionis eius pro reddenda libera voluntate libertate contradictionis ad ipsum obiectum amandum, & non amandum sufficiens non sit pro reddenda ea libera libertate contrarietatis ad ipsum obiectum amandum, & odio habendum.

76 Confirmatur iterum. Certissimum est Deum esse liberum ad dandum vel non dandum existentiam creaturæ, quæ est libertas contradictionis. Sed valde dubitabile est an Deus sit liber libertate contrarietatis ad efficaciter volendam vel nolendam positivè existentiam ipsa inquit ut res non existat non videtur requiri ad esse voluntatem positivam non existentiam, sed solum deesse positivam voluntatem existentiam. Ergo minus requiritur ad primam, quam ad secundam voluntatem. Nam, si idem penitus esset requisitum non certius esset unum, quam aliud.

77 Nego assumptum argumenti: videlicet posse dari libertatem contradictionis à libertate contrarietatis distinctam. Ad probationem concessa maiori: & omissa minori: quoad primam partem, nego absolute quoad secundam. Ad huius secundæ partis probationem, quæ continetur num. 73. respondeo negando antecedens. Nam non aliter intellectus proponit rationem retrahentem, nisi quatenus ostendit aliquam rationem mali in obiecto: vel quia ipsamet finitudo bonitatis est aliqua ratio mali: vel quia, quantumvis bonitas ut finita proponatur, si tamen proponatur sine admixtione mali, rapiet necessario voluntatem: quia voluntas necessario fertur in bonum, dum nulla mali ratione deturpatur.

78 Ad primam confirmationem: nego antecedens: nec video quæ ratione facile possit probari, quia retrahere ab amore idem est formalissime ac ostendere rationem, ob quam possit voluntas non prosequi obiectum, seu non velle quod detur. At qui ratio sufficiens ut homo non velit, etiam ostendit motivum ut positivè velit dari obiectum. Ergo sufficiens ratio ad retrahendum, pariter sufficiens est ad nolendum positivè. Perperam ergo P. Izquierdo incunctanter affirmat esse extra omne dubium minorem vim requiri ex parte obiecti, & eius cognitionis, ad retrahendum ab amore obiecti, quam ut inducatur voluntas ad illud odio habendum: dum sub nomine odij nihil aliud intelligatur, quam nolitio obiecti ob motivum propositum per cognitionem retrahentem.

79 Ad secundam confirmationem respondeo: concedendo antecedens, & negando consequentiam. Nam licet conceptus libertatis contradictionis, & libertatis contrarietatis explicatus duobus expressionibus, idem realiter & virtualiter sit absque ulla prorsus distinctione obiectiva; nihilominus potest esse evidens sub una expressione, & anceps dubitabilisque sub altera. Sicut certissimum est nos durare: in quo tamen consistat duratio, valde obscurum, prolixæque disputationi obnoxium. Ita pariter certissimum est Deum esse liberum ad creandum & non creandum mundum. Quid autem importet conceptus prædictæ libertatis potest esse valde obscurum absque ulla obiectiva distinctione inter libertatem, & id, in quo libertatem consistere dixerimus.

80 Permissi in responsione huius argumenti libertatem ad amandum & non amandum obiectum A. non involuere propositionem alterius obiecti distincti ab A. Hoc inquam permissi, & non planè concessi: quia in sententia probabilissima asserente omnem amorem obiecti alicuius, esse etiam sui ipsius a notem, reflexum di-

cendum est libertatem ad amandum obiectum A. includere cognitionem aliquam de amore obiecti A. Quam ob rem non est omnino certum libertatem ad amorem obiecti A non involuere propositionem alicuius distincti ab obiecto A. verum de hoc alias magis ex professo disputabimus.

81 Secundo arguit P. Izquierdo contendens non solum possibilem esse puram omissionem, verum in conceptu libertatis involui potestatem ad puram omissionem liberam. Quam ob rem iuxta hunc authorem de conceptu cuiuslibet agentis liberi erit potestas ad purè omittendum. Sic igitur efformatur probatio. Potestas immediata ad omittendum dicit potestatem ad purè omittendum. Sed omnis libertas ad amandum & non amandum v.g. dicit potestatem immediatam ad aliquam omissionem. Ergo omnis libertas ad amandum & non amandum dicit potestatem ad purè omittendum. Consequentia est legitima, & maior videtur certz. Nam potestas immediata ad omittendum est potestas se exercendi immediate in omittendo, quin omisio sit libera in aliquo actu positivo; à quo occasionem ducat vel originem. Sed potestas ad immediatè omittendum, quin præsupponatur aliquid, in quo fundetur omisio, est potestas ad purè omittendum; nam sub nomine puræ omissionis intelligimus omissionem, quæ à nullo actu positivo deriuetur. Ergo potestas immediata ad omittendum dicit potestatem ad purè omittendum.

82 Probatur iam minor primi syllogismi; ad quam reuocatur tota difficultas nimirum. Omnis libertas ad amandum & non amandum dicit potestatem immediatam ad aliquam omissionem. Nunquam datur vera libertas, ad aliquod extremum, v.g. ad A. quin vel detur immediata libertas ad ipsum A. vel ad aliud extremum antecedens ad A. Ergo absolutè nunquam datur vera libertas ad aliquod extremum, quin detur libertas aliqua immediata siue ad ipsum extremum, siue ad aliud. Hoc supposito. Sic conficitur argumentum. Omnis libertas immediata ad extremum posituum dicit etiam libertatem immediatam ad eius omissionem. Sed omnis vera libertas involuit libertatem immediatam ad aliquod extremum posituum. Ergo omnis libertas dicit libertatem & potestatem immediatam ad omissionem alicuius extremi positui. Consequentia est bona, & minor certa ut ostendimus. Probatur ergo maior, in qua hæc difficultas videlicet omnis libertas immediata ad aliquod extremum posituum v.g. ad amorem dicit etiam libertatem immediatam ad eius omissionem.

83 Primo:

83 Primo: quia libertas immediata dicit potestatem immediatam ad duo cōrradictoria. Ergo libertas immediata ad amorem dicit potestatem immediatam, tum ad amorem, tum ad eius cōrradictorium, nempe carentiam amoris. Sed potestas immediata ad vnum extremum coniuncta cum potestate immediata ad eius omissionem est potestas immediatè libera. Ergo omnis libertas immediata ad aliquod extremum posituum v.g. ad amorem dicit etiam libertatem immediatam ad eius omissionem.

84 Secundo. Si voluntas proximè potens ad amorem, non esset etiam proximè potens ad omissionem eius, eo ipso esset proximè necessitata ad talem amorem. Sed, si esset proximè necessitata ad amorem, non esset proximè libera ad amorem. Ergo implicat voluntatem esse proximè liberam ad amorem, & coniungere hæc duo esse proximè potentem ad amorem, & non esse proximè potentem ad omissionem amoris. At qui, dū est proximè libera ad amorem, est proximè potens ad amorem. Ergo nequit dum ita est libera, non esse proximè potens ad omissionem amoris. Probatur maior, in qua est difficultas. Ea ratione, qua datur impotentia ad vnum cōrradictorium, datur necessitas ad alterum ergo, si voluntas est immediatè impotens ad omittendum, erit immediatè necessitata ad amandum.

85 Tertio. Si voluntas non aliter quam medio amore posset causare carentiam odij, & consequenter carentiam non aliter quam medio odio; potentia immediata ad carendum odio, per amorem, & potentia immediata carendi amore, per odium constitueretur. Tunc sic. Ergo voluntas, dum elicit amorem, non dicit illum liberè aut mediatè, aut immediatè. Eliciet ergo omnino necessario. Non quidem liberè immediatè; quia non datur libertas immediata ad amorem, dum non datur potestas immediata ad eius omissionem; quæ potestas non datur in tali casu. Non autem eliciet liberè mediatè; quia non oritur amor ex aliquo alio liberè voluntatis actu. Ergo nulla ratione erit amor liber in tali casu.

86 Respondeo concedendo maiorem, & negando minorem primi syllogismi, qui continetur num. 81. Ad eius probationem concedo omnem libertatem involuere aliquam libertatem immediatam; quam ob rem concedo primum entimema propositum numero 82. initio. Deinde nego maiorem sequentis syllogismi. Nam ut aliquod agens rationale sit immediatè liberum ad amandum, solum requiritur quod possit immediatè amare, & quod possit oppositum huius quod est immediatè amare. Cum autem cōrradictoriū

hujus

huius conceptus *immediate* amare non sit *immediate* non amare, sed sit *non immediate* amare: hinc oritur ad libertatem *immediatam* ad amandum non requiri potestatem *immediatam* ad absolute non amandum; sed solum potestatem *immediatam* ad exercitium aliquid excludens hoc quod est *immediate* amare: quod quidem sufficienter saluatur in odio, quin opus sit amare *immediate*. Ex qua doctrina ad singulas probationes scorsim respondeo.

87 Ad primam nego maiorem. Nam libertas *immediata* non dicit potestatem *immediatam* ad duos contradictoria: sed potestatem *immediatam* ad unum, & potestatem ad non se exercendum *immediate* in eo: qui conceptus saluatur sine potestate *immediata* ad alterum. Vel, si maioris, poteris maioris claritatis gratia distinguere maiorem. Libertas *immediata* ad æquatè dicit potestatem *immediatam* ad duo contradictoria: concedo libertas, quæ non est *immediata* ad æquatè; sed in ad æquatè: nego maiorem. Ex conceptu autem libertatis ut sic, non inferitur libertas *immediata* ad æquate, sed solum potestas *immediata* ad unum; quæ potestas sit libera, & non necessaria: idcirco non vrget probatio adducta.

88 Ad secundam probationem: nego maiorem: nam posse *immediate* unum & non posse *immediate* oppositum non est esse necessitatum ad primum. Ad huius maioris probationem distingo antecedens. Earatione, quæ est impotentia ad unum extremum est, necessitas ad eius contradictorium: sumpta impotentia positiva: concedo: sumpta præcessive nego antecedens. Et distinguo consequens. Ergo, si voluntas est *immediate* impotens ad non amandum impotentia positiva, est necessitata ad amandum: concedo: si sit impotens impotentia præcessiva nego consequentiam.

89 Explicatur hæc distinctio. Hic terminus *impotentia immediata ad amandum* dupliciter intelligi potest. Primo: ita ut solum negetur *potentia immediata ad amandum*, vel, quod idem est, affirmetur carentia potestatis *immediatæ*. Secundo modo potest intelligi: ita ut non solum affirmetur defectus potestatis *immediatæ* verum etiam affirmetur impotentia absoluta ad amandum, & insuper affirmetur hæc impotentiam esse *immediatam* respectu non amoris. Si in hoc secundo sensu accipitur impotentia, verum est ex impotentia *immediata* ad non amandum inferri necessitatem *immediatam* amandi; secus vero si impotentia in primo sensu usurpetur. Cum igitur ex defectu potestatis *immediatæ* ad non amandum, non inferatur absoluta impotentia ad non amandum præcedens

ens *immediate* ad non amorem; sed solum inferatur non esse potestatem *immediate* præcedentem ad non amorem: hinc deducitur ex defectu potestatis *immediatæ* ad unum contradictorium minime inferri necessitatem ad aliud absolute loquendo, sed solum necessitatem de eo quod alterum contradictorium non existat *immediate*; tamen si ex impotentia absoluta præcedenti *immediate* ad non amorem inferatur necessitas *immediata* ad amorem.

90 Huius argumenti fallacia manifeste apparet in eo, qui haberet potestatem *immediatam* ad duos actus imperantes oppositos; non tamen haberet libertatem *immediatam* ad ipsos actus imperatos. In hoc, inquam, casu hic homo non haberet potentiam *immediatam* ad actum imperatum; & tamen non esset necessitatus ad carentiam absolutam actus imperati: quia, licet non haberet potestatem *immediatam*, & consequenter haberet carentiam potestatis *immediatæ* ad actum imperatum; non tamen haberet *immediatam* impotentiam absolute talem. Pari ergo ratione sentiendum est in nostro casu.

91 Ad tertiam probationem: respondeo: concedendo antecedens, & negando consequentiam. quia tunc elicit amorem libere *immediate*. Neque obiat tunc voluntatem non habere potestatem *immediatam* omittendi: quia libertas *immediata* ad amorem non dicit potestatem *immediatam* ad utrumque extremum, sed potestatem *immediatam* ad amorem, quæ potestas sit absolute libera ad carentiam amore. Secundo potest responderi iuxta doctrinam iam distam: concesso antecedente distinguendo consequens, quoad primam partem. Ergo voluntas non elicit amorem libere *immediate*: *ly immediate* appellando supra utrumque extremum libertatis, concedo: appellando solum supra amorem: nego consequentiam.

92 Tertio arguit P. Izquierdo. Quando voluntas est proxime libera ad amorem, & odium, vel potentia proxima, quam habet ad amorem, est compatibilis cum omissione amoris, vel non est compatibilis? Si non est compatibilis. Ergo voluntas per illam est necessitata ad amorem, atque adeo non libera ad amorem & odium. Si est compatibilis. Ergo voluntas per illam proxime est libera ad amorem & omissionem amoris libertate contradictionis pariterque ob idem argumentum per potentiam proximam ad odium erit libera libertate contradictionis ad odium & omissionem odij. Hæc vitima consequentia præbatur: Quia voluntatem omittere non est aliud quam coniungi cum omissione

sione. Si ergo tota potestas immediata ad amorem est coniungibilis cum carentia amoris, erit potestas immediata omittendi: tum etiam: quia quam libertatem habet voluntas ad amorem, quando non est simul libera & ad odiū eandem habet, quādo etiam ad odiū libera est. Sed libertas, quam habet in primo casu est libertas contradictionis & immediata, ergo & quam habet in secundo casu.

93 Respondeo potentiam proximam ad amorem esse coniungibilem cum omissione amoris: non quidem se sola; sed ut existeret simul cum odio. Ex qua coniungibilitate minime infertur potestas immediata omittendi. Nam, licet omittere sit coniungi cum omissione: immediate omittere non est coniungi ut cumque; sed coniungi independentem ab alio exercitio positivo opposito amori. Ad id, quod secundo loco adducitur, videlicet, eandem libertatē ad omittendum habere voluntatem dum habet potestatem ad actum odij, ac quando non habet, negandum est suppositam: videlicet voluntatem habere potestatem ad omittendum amorem, quando non adest potestas ad odium, vel ad alium actum positium amori oppositum. Ettenim, cum in nostra sententiā nulla alia ratione cognitio retrahens ab amore, ab eo retrahat, nisi quatenus alliciat ad odium: siue collisionem, hinc fit implicare libertatem ad amorem non constitutam per potestatem ad odium, vel ad alium actum amori oppositum.

94 Quarto arguit idem auctor contendens saltem in agentibus liberis creatis possibilem esse puram omissionem. Nam postquam voluntas creata habet cetera condita requisita ad amandum & non amandum, Deus potest illi preparare suum concursum ad solū actū amoris, quin prepararet ad vllum aliū actum. At, preparato concursu hac ratione, voluntas poterit amare & non amare, quin possit alium actum positium amori oppositum elicere. Ergo possibile est dari in agenti libero creato potestatem ad puram liberam omissionem.

95 Facile respondetur negando maiorem. Nam: cū vnū ex constitutivis libertatis ad amandum sit potestas ad aliquid positium amori oppositum, implicat intelligi, iuxta principia, quae in presentiarum propugnamus, potestatem ad amandum, & non amandum, quin intelligatur potestas expedita ad aliquem actum positium amori oppositum. Cum autem vnum ex constitutivis libertatis ad actum sit preparatio diuini concursus ad talem actum: hinc fit implicare subtrahere Deum concursum ad alium actum praeter amorem, remanentibus cunctis requisitis ad potestatem amandi, & non amandi.

99 Quin;

96 Quinto arguit. Praecepta negativa, ut vniuersaliter docent Theologi, obligant semper, & pro semper; affirmatiua vero non item. Hoc autem falsum esset, si esset impossibilis pura omisso: quia, tali impossibilitate supposita, nunquam obligaret vllum praecceptum negativum de non ponendo quouis actu, quin simul obligaret praecceptum affirmatiuum de ponendo actu opposito, siue cuius positione alter actus omitti non valeret.

97 Respondeo praeccepta negativa non distingui a praecceptis positivis ex eo quod negativa obligent ad carentiam aliquam praecise, affirmatiua vero ad actum positium. Sed quia praeccepta negativa tendendo directe negativo modo circa extremum prohibitum, illud reddunt pro semper illicitum, & in directe reddunt obligatorium pro semper aliquem actum positium oppositum extremo prohibito. At vero praeccepta positiva directe tendendo affirmatiuo modo circa aliquod extremum, illud obligatorium directe constituunt, licet non pro semper, sed cum aliqua latitudine. Cuius ratio est, quia praeccepta negativa prohibent ea, quae essentialiter mala sunt. Praeccepta vero positiva non praecipunt ea, quorum oppositum essentialiter sunt contra rationem. Denique quod prohibet quodlibet. Deus vult obligare semper, & pro semper, in beat negativum, quando vero non ita, solum affirmatiuo modo praecipiat?

98 Arguit sexto. Quia saepe elicimus actum minus intensum, cum possumus intensiorem elicere. Ergo saepe habemus puram liberam omissionem actus intensiores omitti, quia actus specificatiue remissus non opponitur cum maiori eiusdem actus intentione. Afferere autem, subdit hic auctor, dari semper in nobis, vel ad unum reflexum de tali omissionem, vel alium illam inferentem, effugium est ab experientia ipsa alienum.

99 Respondeo iuxta veriore opinionem intensiorem actum non constitui per additionem gradus ad gradum, sed actum intensum v.g. ut quatuor, esse qualitatem simplicem magis perfectam actu intenso ut duo. Cum autem actus intensus ut duo, & actus intensus ut quatuor non possit in hac sententiā constituere vnā intentionem, nec poterant in eodem subiecto coniungi. Quam obrem vnus actus erit se ipso oppositus alteri inaequaliter intensioe: quae terque non dabitur pura omisso actus perfectioris, sed fundabitur omisso in actu minus intenso inaequaliter cū actu magis intenso.

100 Posset etiam responderi iuxta sententiā P. Suarez quod tunc cumque voluntas se determinat ad actum intensum ut quatuor

v. g. habere actum reflexum, quo positivè nolit intensiorem actum elicere. Non quidem nolitionem omnino claram, & expressam; sed valde cõfusam, sufficientem tamen ad excludendũ actũ intensiorẽ.

## QVÆST. XV.

### Qua ratione decretum Divinum liberum constituitur.

**Q**uestio, quæ sub præfixo titulo continetur, adeo humanum separat caput, ut ille magis à via veritatis exorbitet, qui eius difficultatem magis expedire præsumpserit. Ingenuè difficultati cedam, solumque illum loquendi modum adducam, qui cum nihil adstruat, quod certum, & indubitatum non sit, terminos tamen tradat, quibus de tam instabili mysterio dignè & decenter, & absque reprehensione loquamur.

## SECT. I.

### Non nulla supponuntur, diuersæque res sententiæ.

**C**ertum est primo Deum liberum esse, liberèque, & non ex necessitate absolutè tale mundum condidisse: & etiam liberè eius existentiam determinasse. Hæc veritas non indiget probatione.

2 Certum debet esse secundo Deum non solum esse liberum in operando, verum etiam in decernendo. Hæc conclusio est cõtra Aureolum, qui nullam aliam libertatem in Deo admittit, quam ad creandum, & non creandum: modo, quo, si ignis esset indifferens ad ignire, & non ignire, diceretur liberè ignire. Est etiam conclusio hæc contra Banez, Cabezudo, Alvarez, & Ledesma: qui (si credamus P. Ruiz de Montoya tom. de volunt. disp. 7. sect. 20.) videntur nullam aliam concedere Deo libertatem, quam iudicium de indifferentia mediij in ordine ad finem: in quo iudicio, & operatione ad extra absque villo voluntatis affectu vlla ratione contingente cõstituunt libertatẽ in actu secundo. Videatur Aldrete de vol. disp. 7. sect. 1. qui hos auctores in saniori sensu benigne interpretatur.

3 Probatum hæc conclusio. Si Deus habens complacentiam necessariam in omnibus possibilibus, immediatè exerceret suã libertatem in operibus ad extra, non operaretur voluntariè reali-

ter, sed solum metaphoricè, quod est absurdum. Ergo Deus nõ ita operatur. Probatum antec. Operari voluntariè realiter est operari voluntate operandi directã à rationis lumine, & operari quia operans vult operari. Sed, si Deus immediatè exerceret suam libertatem in operando, non operaretur quia vellet, cum à voluntate non determinaretur, sed operaretur præcisè quia operaretur. Ergo non operaretur voluntariè realiter.

4 Secundo: quia etiam vrget difficultas de cognitionibus contingentibus. Etenim Deus non solum liberè creavit mundum, verum contingenter cognoscere debet hunc mundum existentem. Tunc sic. Hæc cognitio non est præcisè representatio necessaria identificata cum Deo representans præcisè omnia possibilia ut possibilis. Deinde non est quid temporale, aut creatum, siquidem Deus ab æterno debet cognoscere mundum esse extitutum. Ergo aliquid æternum, & diuinum. Sed scientia contingens potuit Deo ab æterno desse: quando quidem, si mundus non fuisset extitutus, Deus non cognosceret mundum esse extitutum. Ergo per cõtingentiam creandi, & non creandi mundum, non explicatur tota contingentia actuum diuinorum. Omitto plurima alia contra hæc sententiam, quia iam ab omnibus Theologis rectè sentientibus, ut parum probabilis deseritur.

5 Certum est tertio de ratione liberæ determinationis esse ita decernere, ut Deus habeat potestatem non decernendi. Hoc constat ex ipso libertatis conceptu: nam qui ita operatur, ut non possit non operari, necessario operatur. Cum autem libertas à necessitate, & non solum à coactione, dicat in suo conceptu non necessario operari: euidenter inferitur, si Deus operatur liberè, ita operari, ut possit non operari id ipsum, quod liberè operatur. Ex quo etiam deducitur quod cum libere decernit Deus, ita decernit, ut absolutè, & simpliciter possit non decernere.

6 Certum est quarto Deum esse ens summè necessarium, & indefectibile, nullique contingentia in existendo obnoxium. Hoc etiam nequit dubitari: quando quidem ens à se, & à nullo à se distincto dependens, ita existit, ut illud non existere implicationem involuat. Quod autem ita existit, ut implicet non existere, necessario, & indefectibiliter existit.

7 Hinc oritur insuperabilis difficultas circa diuina decreta, v. g. circa decretum existentia mundi: nam decretum diuinum, cū sit æqualis volitio, videtur neque distingui à Deo, neque cum ipso posse identificari. Non posse esse distinctum à Deo

facile constat: quia, si Deus a naret, & intelligeret (nam eadem est difficultas de scientia contingente, ac de decreto libero) per intellectionem, & volitionem à se distinctam, cum intellectio, & volitio sint quid intrinsecum intelligenti, & volenti, iam aliquid esset intrinsecum Deo ab eo distinctum, per quod immanenter, & vitaliter operaretur, quod est absurdum. Præterea intellectio, & volitio distinctæ essent ab æterno, cum Deus ab æterno, & intelligat, & velit objecta producenda in tempore. Cum autem ex alia parte essent creaturæ à Deo distinctæ, inferretur fuisse aliquas creaturas à Deo productas ab æterno: contra definitionem Concilij Lateranensis in cap. *Firmiter de summa Trinitate, & Fide Catholica*. Non ergo potest Deus intelligere, & velle per cendentias à se distinctas.

8. Ex alia parte videtur etiam non posse intellectionem, & volitionem contingentes cum Deo identificari: quia, si contingentes sunt, poterunt deficere: ac per consequens aliquid identificatum cum Deo defectibile erit. Et cum omne identificatum cum Deo Deus pariter sit, Deus perinde defectibilis erit. Ecce iam difficultas, quæ hominum superat captum. Quæ videlicet ratione contingentiæ in decernendo cum omnimoda necessitate in Deo contingenda sit, supposito ut supponi debet contra Vorkium Calvinistam apud Bezanum de Voluntate Dei cap. 11. quaest. 4. num. 1. & contra Eunomium apud Cipariotam decade 10. cap. 4. ad finem; & contra Ioannem Antonium Delphinum iuxta Rainandam apud Sirenum lib. 8. de fato cap. 9. necnon contra Caiet. ut aliqui interpretantur: supposito in quâ, ut supponi debet, Deus neq; intelligere, neq; velle per actus, qui à Deo realiter distinguantur.

9. Pro huius difficultatis solutione quindecim sententias refert, & refellit P. Ribadeneira tract. de voluntate disp. 15. Ego vero eas cum eiusdem authoris iudicio, omittis quas in prænotatis reieciimus, ad quatuor, claritatis, & brevitatis gratia, reducam.

10. Prima sententia complet decretum liberum in esse liberi per aliquid extrinsecum. Ita Vazq. 1. part. disp. 80. cap. 2. Arrub. disp. 54. cap. 3. 4. & 5. Turrianus opusculo de voluntate Dei disp. 2. dauid. 4. Herice disp. 6. cap. 10. Basil. Legion. 1. part. variar. quaest. 6. Scholastica cap. 3. Pasolus 1. part. quaest. 14. artic. 3. num. 52. 55. & sequentibus Giffus lib. 2. tract. 8. cap. 9. Alarcon in 1. part. tract. de voluntate disp. 4. cap. 8. Granados de voluntate tract. 3. disp. 5. sect. 3. Homeliam 1. part. tom. 1. titul. 7. disp. 3. cap. 6. Aueria quaest. 19. sect. 1. Franciscus Amico 1. p. disp. 14. sect. 3. Recugic.

tom. 2. tract. 2. quaest. 9. Pasqualig. de Deo disp. 32. sect. 9. Quiros tom. 1. de Deo disp. 59. sect. 5. & disp. 6. Ve Kenus de Deo disp. 22. cap. 5. & disp. 23. cap. 3. & plures alij apud ipsos, & apud Ruiz de Montoya tom. de voluntate disp. 11. sect. 3.

11. Hæc sententia diuersimode explicatur à suis authoribus, tum ex parte connotati, tum ex parte modi, quo connotatum requiritur. Etenim circa modum, quo connotatum requiritur: alij qui putant illud extrinsecum ingredi in recto voluntatem decernentem. Alij ceasent illud connotatum non ingredi in recto rationem decreti, & volitionis liberæ; ingredi tamen rationem, seu denominationem decernentis. Alij denique volunt illud connotatum nec denominationem decernentis in esse talis ingredi in recto, sed solum, adhuc respectu denominationis, se habere ut purum connotatum, ita ut, ipso deficiente, deficiat denominatio per defectum non alicuius constitutiui denominationis, sed alicuius conditionis indispensabilis: modo quo in alijs pluribus quaestionibus sentiunt sigidiores connotatores.

12. Præterea ex parte connotati est multiplex diuersitas: hæc aliqui per ens morale, alij per ens rationis, alij per carentiam aliquam, alij per objectum ipsum decretatum, alij per eius productionem: alij per quædam status obiectiuos. Alij denique, ut P. Quirros, & alij RR. per quædam entitatus præfatæ explicat connotatum.

13. Aliud est etiam valde considerandum discrimen inter authoris huius sententia de connotatis: nam aliqui ponunt hæc connotata ab æterno, alij vero in tempore.

14. Secunda sententia est P. Ribadeneira: qui inter decernere Deum, & ipsum Deum decernentem distinctionem quandam mediatatur diuinuram: quæ, licet realis non sit sufficit tamen ad verificandam hanc propositionem. *Deum decernere mundum non est Deus*. Ita docet tract. de voluntate disp. 17. per totam.

15. Tertia sententia ita identificat adæquatè cum Deo decretum, seu denominationem decernentis, ut asserat, Deo non decernente, aliquid identificatum cum Deo deficere per defectum verum, & realem. In qua etiam sententia est maxima diuersitas. Nam Caietanus hoc quod deficit vocat perfectiorem, licet cum addito diminuentem liberam. Alij hoc defectibile vocant extensionem. Alij terminationem, & aliter alij.

16. Quarta sententia conatur absque vilo reali defectu explicare in Deo contingentiæ, & libertatem ad velle, & nolle adæquatè identificatum cum Deo: asserendo nimirum totum hoc per



defectum virtualem componi debere. Hanc sententiam infra ex pro-  
fesso explicabimus, & pro viribus propugnabimus.

## SECT. II.

*Reijcitur sententia complens denominationem volentis contin-  
genter per aliquid extrinsecum.*

17 **Q**uatuor genera argumentorum possunt fieri contra hanc  
sententiam. Alia, quae vniuersaliter impugnat complementa  
extrinseca, siue haec, siue alia, siue aeterna, siue temporalia. Alia, quae  
oponuntur complementis extrinsecis aeternis. Alia temporalibus. Alia  
denique, quae refellunt actus contingentes compleri per ipsorum obiecta.

18 Primo impugnantur complementa extrinseca quaecumque  
illa sint. Nam non solum intrinsecus est Deo actus volendi in abstra-  
cto acceptus, verum etiam ipsum *velle* sumptum in concreto, & quoad  
denominationem. Ergo *velle* in concreto non compleretur per aliquid  
extrinsecum: si enim per aliquid extrinsecum compleretur denomina-  
tio, non ipsa denominatio in esse talis, sed forma, seu quasi forma il-  
lius (nepe volitio in abstracto accepta) esset intrinseca Deo. Ant-  
prob. primo autoritate D. Gregorij lib. 16. Moral. cap. 17. ubi ita  
de Deo loquitur. *De vnaquaque re immutabiliter intus constitui-  
tur quidquid foris mutabiliter agitur.* Ac hoc quod est *constituere*  
*quod agit foris*, est denominatio determinandi, & decernendi. Er-  
go praedicta decernendi denominatio intus est Deo. Ergo non est  
illi extrinseca. Confirmatur ex communi modo loquendi Patrum  
asserentium cogitationes, & diuina consilia esse in corde Dei: per  
quod plane denotatur, *Deum velle, & decernere* (haec enim sub no-  
mine consilij intelligitur) esse Deo adaequatè intrinsecum, iustitiam  
que extrinsecè compleri.

19 Prob. secundo idem antecedens argumento, quod mihi  
ex terminis, ex ipsaque experientia euidenter est. *Nam cognoscere, &  
affirmare: efficaciter velle, & decernere* ipsa experientia cognosci-  
mus intra nos ipsos esse a deo, vt non solum formam, seu quasi formam  
quae cognoscimus, & amamus, verum etiam nos actu *affirmare & propo-  
nere, siue decernere* intra nos ipsos esse euidenter experiamur. Hinc  
solo naturae ductu omnes apprehendimus hoc, quod est ferri inten-  
tionaliter in obiectum, siue intelligendo, siue amando totum intra  
intellectum, & voluntatem transigi, esseque denominationem adae-  
quatè intrinsecam. Ergo idem dicendum est de Deo. Praesertim:  
quia

quia Deus intra se ipsum habet certitudinem de eo quod res hoc  
vel illo tempore existat: & etiam ex terminis videtur patere hoc,  
quod est *amare* esse intra ipsum amantem. Ergo neque amare, neque  
cognoscere complentur per aliquid extrinsecum.

20 Hoc argumentum non multum praemet regidores cono-  
tatores. Hi enim non negant totam denominationem cognoscentis, &  
amantis intrinsecam esse, cum connotatum extrinsecum non constituat  
in eorum sententia denominationem, sed solum sit pura conditio,  
qua posita, intelligitur denominatio adaequatè distincta a tali con-  
ditione: & qua praecise ablata, intelligitur non dari praedictam deno-  
minationem: quae ob rem in eorum sententia denominatio decernentis, &  
intelligentis secundum omnia sua constitutiva est intrinseca Deo, &  
solum quoad puram conditionem, quae connotatur, extrinseca dicitur.

21 Verum, licet superius argumentum hos connotatores non vt-  
geat, vtgent tamen illos omnia argumenta, quae sententiam de con-  
notatis implicator a esse conueniunt. Ex quibus vnicuique duntaxat  
proponam, remittens lectorem ad quelibet ex nostris authoribus, qui  
has connotationes cum in Philosophia, tum in Theologia refellunt,  
vbi plura, & mihi euidentia argumenta aduersus hanc sententiam re-  
periet. Sic igitur modo breuiter hanc sententiam de connotatis im-  
pugno. Implicat deficere rem, deficientem praecise connotato adaequa-  
to distincto a tali re. Ergo implicat deficere decernentis denomi-  
nationem, deficientem praecise connotato talis denominationis adaequa-  
te ab ea distincto. Ant. prob. Implicat deficere rem, deficientem pre-  
cise aliquo adaequatè distincto a tali re. Ergo implicat deficere rem  
deficiente praecise connotato adaequatè ab ea distincto. Ant. prob.  
Implicat deficere rem, quin deficiat aliquid identificatum cum ea. Sed,  
deficiente praecise quod distinguitur adaequatè a re, nihil deficiat  
identificatum cum ea. Ergo implicat deficere rem, deficiente praecise  
aliquo adaequatè distincto a tali re. Conseq. est bona, & minor eui-  
dens. Nam quando deficiat praecise quod distinguitur adaequatè, non  
deficit quod non distinguitur adaequate: & consequenter non deficiat  
quod identificatur. Iam vero maior, videlicet, non posse deficere rem,  
quin deficiat aliquid identificatum cum ea, etiam mihi est euidenter, vt  
patet hoc syllogismo. Non potest deficere res, quin deficiat ipsa  
res. Ipsa res est aliquid identificatum secum ipsa. Ergo non potest  
deficere res, quin deficiat aliquid identificatum cum ea.

22 Argumentor secundo contra complementa extrinseca  
actuum diuinorum, Voluntas Dei non solum in abstracto sumpta,  
verum etiam *Deum velle in concreto acceptum*, est causa cuiuslibet

bet esse aus ad extra producti. Ergo antequam intelligatur vlla priorus creatura, debet intelligi aliquid *velle* Dei in concreto acceptum. Antecedens prob. Realiter, & à parte rei potius Deus operatur, quia vult, quam vult quia operatur. Ergo *velle* in concreto est causa operationis ad extra. Consequentia est bona. Antecedens prob. ex Patribus, qui ita voluntati Diuinæ tribuunt operationem, vt illi operationem tribuant vt regenti, & prius determinanti. Ita Prosper epigram. 41. Fulg. lib. 1. ad Moanimum cap. 12. sub initio; Bernardus serm. 68. in cant. procul à medio, & plures alij. Sed non prius operatio regit, & determinat determinationem voluntatis diuinæ ad illam. Ergo in sensu reali potius operatur Deus, quia vult, quam vult quia operatur.

23 Ex his patet præcludi effugiam authoribus asserentibus hanc propositionem *Deus operatur quia vult*, & contra posse solū verificari in ordine ad nostrum modum concipiendi, vt videtur tenere Ribadeneira, & Quiros: præcluditur inquam hoc effugium: quia cum apud P.P. in sensu obiectiuo vero, & reali *velle* Dei determinet antecedenter operationem, clare deducitur eam propositionem ex parte obiecti, & non præcisse in ordine ad nostrum concipiendi modum veritatem sortiri.

24 Neque item potest dici hic loqui P.P. de voluntate in abstracto: quia P.P. aperte loquuntur de voluntate in concreto, vt tribuente, nimirum, Deo denominationem volentis, & determinantis. Imò P.P. dum agunt de Diuina voluntate, sub ratione consilij, dispositionis, prædestinationis Dei, loquuntur semper de voluntate diuina in concreto: eius enim efficaciam, & infrustrabilitatem explicite cõterunt. Efficacia autè & infrustrabilitas proprietates est voluntatis nõ in abstracto, sed in concreto acceptæ. Hæc argumenta vniuersaliter imponunt quodlibet extrinsecum cõplementum decreti diuini, siue hoc cõplementum sit ab æterno, siue in tempore; siue identificatum cum obiecto, siue ab eo realiter distinctum.

25 Contra cõplementum extrinsecum, quod sit ab æterno, militant peculiariter omnia argumenta, quibus authores contendunt nihil distinctum à Deo esse ab æterno, quantumvis dicatur hoc distinctum à Deo non habere esse simpliciter, sed esse diminutum, siue esse duntaxat statum aliquem obiectiuum: quod quidem videtur contineri in Concilio Lateran. in cap. *Firmiter de summa Trinitate*, & *Fide Catholica*. Videantur quæ nostri authores allegant pro excludendis essentijs rerum ab æterno habentibus aliquid esse actuale essentiale, & quidditatum, licet non existentia-

istentiam quæ diximus tract. de Scientia Dei qua st. 10. sect. 2. pro refellendis statibus obiectiuis.

26 Contra cõplementum extrinsecum, quod non ab æterno, sed in tempore sit, stat argumentum quod nunquam plene ab aduersarijs soluetur, quod sic se habet. Deus ab æterno decernit mundi existentiam, ita vt proprie, & rigorose, Deus ab æterno suam libertatem exerceat, vt constat ex scriptura ad Ephes. 1. 23 ad Timoth. 1. Actor. 13. & alibi. Ergo Deus habet ab æterno aliquid proprie, & rigorose, vi cuius potius sit decernens mundum, quam decernens mundi carentiam, Ergo non sufficit ad saluandam contingentiam decreti diuini cõplementum extrinsecum non ab æterno, sed in tempore duntaxat existens.

27 Huic argumento responderi potest. Quiros ab æterno esse omnes veritates contingentes in esse veritatis. Sicut ergo nos, licet negemus esse ab æterno aliquid à Deo productum concedimus tamen verum esse ab æterno Ante-Christum esse futurum; & similiter verum esse quod, si vocaretur Iudas auxilio A. consentiret; & hæc veritates obiectiuas distinctas ab ipso Deo constituimus. Pariter posse dici videtur has easdem veritates sufficiens esse, vt Deus per illas constituatur ab æterno decernens, qui exinde sequatur Deum aliquid ab æterno producere. Quod etiam potest confirmari ex determinatione Scientiæ Mediæ. Sicut enim Petrum consenturum fore sub auxilio A. licet reuera non sit aliquid existens, est sufficiens vt Deus determinetur ad id ipsum iudicandum: videtur etiam sufficiens fore vt constituatur decernens: quod enim ad vnum sufficit, cur ad aliud erit in sufficiens?

28 Hæc solutio non satisfacit. Ratio est: quia quando affirmamus verum esse actum affirmantem de futuro, nihil affirmamus de præsentem præter ipsum actum, sed affirmamus actum vt de præsentem existentem, & obiectum vt futurum: ita vt idem penitus sit enuntiare hoc modo. *Hic actus Anti-Christus existit est verus*, ac affirmare hæc ratione. *Predictus actus existit & Ante-Christus existet*. Quare, cum dicimus actum esse verum, non affirmamus supposito esse per statum adæquatè, sed inadæquate per statum, & inadæquate per alienationem. Cuius ratio est: quia, quando affirmamus actum esse verum solum affirmamus dari obiectum, sicuti representatur per actum in hoc enim veritas consistit. Cum autem per actum affirmetur de futuro: deo quando affirmamus actum esse verum, seu dari obiectum sicuti affirmatur per actum de futuro, solum affirmamus obiectum per affirmationem de futuro.

29 *C*eterum: quando affirmamus Deum ab æterno decernere, vere, & propriè per statum id affirmamus sicut de nobis ipsi nuntiamus nostram libertatem in hoc vel illo tempore exercere. Quare valde dispar est ratio de veritate, at determinatione libera.

30 *C*onfirmatur. Operari libere bene, vel malè est fundamentum dignitatis laudis vel vituperij. Ergo non constituitur per aliquid futurum absolute in vltiori duratione, nedum per aliquid futurum præcise conditionatè. Antecedens est certum. Consequètia probatur. Dignitas laudis, & macula peccati non constituantur per aliquid futurum, sed per aliquid absolute existens: nemo enim est bonus, aut malus, nunc propter id, quod propriè non est nunc, & solum erit postea. Et ideo qui anticipatè præmiatur hodie propter opus bonum præiustum vt eliciendum cras, re vera hodie non est bonus, nec terminat amorem diuinum versantem circa illum respectiue ad hodie, sed ad cras. licet hodie propter dignitatem existentem realiter cras, & præiustam hodie vt existentem cras, præmium accipiat. Clarius id ipsum in peccato cernitur: nemo enim est hodie malus propter aliquid nondum existens, sed exiturum. Ergo operari libere, siue rectè, siue præc, non est ex eis denominationibus, quæ possunt constitui per aliquid futurum.

31 *N*eque exemplum deducitur ex determinatione Scientiæ Mediæ quidquam probat. Nam determinare Deum ad cognoscendum non per modum influxus, sed solum per modum obiecti non requirit veram existentiam realem pro duratione, pro qua determinat. At vero constituere rem absolute, & vndeque existentem, requirit veram, & absolutam existentiam. Ex quo fit à munere determinandi perperam paritatem adduci ad munus constituendi Deum absolute, & simpliciter decernentem.

32 *A*rgumentor vltèrius peculiariter contra nostros RR. ex Scientiâ Mediâ. In Deo datur scientia conditionata contingens, quin vel quoad denominationem constituatur per aliquid Deo extrinsecum temporale. Ergo contingentiâ actuum diuinorum absque recurſu ad extrinsecum complementum potest explicari. Ant. prob. Quod liber complementum extrinsecum temporale, saltem potest à Deo impediri. Sed Scientia Mediâ de consensu libero Petri non est à Deo impedibilis. Ergo Scientia Mediâ non cõpletur per aliquid extrinsecum temporale. Conseq. est legitima, & maior certâ: nam quilibet creatura, seu quodlibet eius creatum subijcitur dominio diuino, licet non vt existat (quia actus essentialiter liber creaturæ nequit à Deo pro suo libito determinari, vt existat,

existat, saltem vt non existat de negando, tum suum concursum, tum existentiam causis creatis prærequisitis. Minor autem: videlicet, scientiam mediâ de operatione creaturæ sub conditione libertatis, non esse impedibilem à Deo, continet doctrinam indubitatam inter A. A. Scientiæ Mediæ: qui quidem afferunt Scientiam Mediâ esse quidem contingentem, non autem liberam Deo.

33 *C*onfirmator vltèrius. Et claritatis gratia loquamur de Scientiâ Mediâ actus liberi alicuius hominis nunquam exiturum v. g. Petri. Hæc Scientia Mediâ. Si Petrus (quem supponimus non exiturum) vocetur auxilio A. consentiet non potest compleri per complementum extrinsecum temporale. Ergo, &c. Antecedens prob. Hoc complementum extrinsecum temporale debet existere pro alicuius libertate. Non pro libertate diuina ob rationem iam datam. Non pro libertate Petri, quia non existit, neque existet. Deindeque neque pro libertate alterius creaturæ, quia Scientia Mediâ de consensu vnus, non subijcitur libertati alterius creaturæ. Ergo nullum est complementum temporale respectiue ad Scientiam Mediâ consensus hominis non exituri.

34 *N*ec potest fieri recurſus ad carentias conditionatas consentaneas modo tendendi Scientiæ Mediæ. Etenim aduersus eas reddit argumentum. Nã hæc carentiæ cõtingenter datur. Ergo pro aliqua libertate. At qui ratio proposita probat pro nullius libertate dari posse eas carências. Sunt ergo cõmeticiæ, & chimericæ.

35 *D*enique: si dicatur actus contingens diuinus completi extrinsece per suum obiectum, militat aduersus hoc placitum validissimum argumentum. Si hoc ita se haberet, non possent distinguari actus contingentes diuini, nisi eorum obiecta creata distinguerentur. Sed absque multiplicitate obiecti creati, potest dari diuersitas decretorum. Ergo decretum non cõpletur per suum obiectum contingens. Consequentiâ est bona, & maior certâ. Minor prob. Primo: quia in Deo dantur intentio finis per mediâ, & electio mediâ diuinorum ad hunc: & tamen vterque actus attingit vt obiectum, finem, & mediâ. Secundo decretum intentionis, & exequutiuum versantur circa idem obiectum. Tertio Desiderium, & Gaudium non ex parte obiecti, sed ex parte modi tendendi distinguuntur. Quarto actus imperans, & imperatus non habent diuersa obiecta creata. Quinto condonatio peccati nequit constitui per suum obiectum: alioquin omnis actus diuinus attingens peccatum esset illius condonatio. Alijque plures actus diuini possunt allegari, qui cum ad idem obiectum terminentur inter se tamen diuersificantur. Ergo actus diuini

diminus, contingens non completur per obiectum creatum quod attingit.

### SECT. III.

#### Singularis explicatio Patris Ribadeneyra examinatur

36 **P.** Ribadeneyra tract. de volunt. disp. 17. per totam asserit, licet cum formidine, aetum liberum Dei, siue intellectus, siue voluntatis consistere in respectu terminatione, vel habitudine non necessaria Dei ad obiectum, neque simpliciter distincta ab entitate necessaria Dei, neque simpliciter identificata cum ea entitate, sed ante operationem intellectus a Deo distincta distinctione diminuta, & cum ipso Deo identificata diminuta identitate.

37 **Vt hoc explicet:** docet hanc terminationem contingentem non esse aliquem conceptum obiectiuum assumptibilem seorsim a Deo, sed esse *Deum decernere* acceptum in concreto: quod *decernere* involuit *Deum* ita tamen, vt licet non sit duntaxat Deus; non addat aliud intelligibile seorsim a Deo: modo quo in sententia asserente *ens* imbibit formaliter in distinctis *rationale* imbibit *ens* & non est *ens* duntaxat; non tamen prater *ens* dicit aliquid, quod formaliter non imbibat *ens*. Ita similiter dicit hic author *Deum decernere contingenter mundum* imbibere quidem *Deum*, non tamen prater *Deum* dicere aliquid, quod sit intelligibile seorsim a Deo. Hoc confirmat doctrina Durandi in 1. dist. 33. q. 1. num. 15, quo loco docet Durandus modos rei non esse *hoc, vel illum*, sed essentialiter esse *huius vel illius*, quin sint quidditative aliquid ens, aliqua re natura, sed duntaxat sunt *huius entis, huiusve natura*.

38 **Hoc supposito:** docet hic author *Deum decernere mundum* non identificari realiter simpliciter cum Deo, quia reuera vnū non potest in sensu reali affirmari vere de alio: hęc enim propositio est falsa *Deus est se habere contingenter ad hunc mundum decernendo ipsum, siue Deus est decernere mundum*: a autem, qua ita se habet inter se, vt vnū vere negetur de alio, non identificantur simpliciter inter se.

39 **Docet insuper** *Deum decernere* non distingui realiter simpliciter a Deo: quia, vt duo realiter simpliciter distinguantur inter se, non sufficit vnū in sensu reali negari de alio, sed vterius re-

quiritur vnū constituere numerum binarium cum alio. At *Deum decernere mundum* numerum non constituit cum Deo: quia quod non est aliquid, nec potest intelligi seorsim, & discretivē ab alio, non constituit numerum binarium cum illo alio. ideo sonus *B* a non est duplex sonus, licet non sit sonus *A*, quia vltra sonum *A*, non est in sono *B* a aliquis sonus non includens sonum *A*.

40 **Denique docet** *Deum decernere* identificari diminutē cum Deo, quia non distinguitur realiter simpliciter a Deo: siquē licetque distingui a Deo diminutē: quia non identificatur simpliciter cum Deo. Ex quibus omnibus colligitur, apud hunc authorem, decretum consistere in quadam habitudine Dei ad obiectum realiter defectibile, neque simpliciter eadem cum Deo, neque simpliciter distincta realiter a Deo, sed habente identitatē, & distinctionem diminutam cum Deo: talemque habitudinem ita includere *Deum*, vt neque sit solus Deus, neque aliquid aliud non includens realiter *Deum*.

41 **Hęc sententia,** licet acumine, & ingenio propugnata, mihi displicet. Primo: quia admittit aliquid, quod neque sit Deus, neque creatura: quod est contra Cyrillum Alexandrinum toto lib. 1. dialogorum de Trinitate, vt mox videbimus: nam apud hunc authorem Deus non est *se habere contingenter ad hunc mundum decernendo ipsum*. Deinde *habere se Deum contingenter ad hunc mundum decernendo ipsum* non est creatura. Ergo daretur ens positiuū inter *Deum*, & creaturam.

42 **Hoc autem esse contra Sanctum Cyrillum Alexandrinum,** constat ex toto libro 1. dialogorum de Trinitate. In quo libro propius ad finem, quā ad medietatē: postquam Hermias retulisset placitum hæreticorum asserentium Christum Dominum esse ens median inter *Deum*, & creaturam, & ideo vocari mediatorē, hęc respondet Sanctus Cyrillus. *Obscurissime loquuntur, & crassissime sentiunt, qui sic sentiunt. Etenim dum omnium rerum naturam mente mea, usque de que verbi, & qui modo habere possint inquirō, nō libet (attendo) videre ullam talem naturam, vel cognitione, vel sermone comprehensibilem. que & extra definitionem vere Dei atis egrediatur, & effugiat ne factura dicatur, melioremque suam nobis ostendat existentiam quam creaturam. Nunquid est aliquid inter genitum, & ingentum, non factum, & facturam? Ergo iuxta Deum Cyrillum, nec explicabile sermone, nec perceptibile cognitione est ens quod neque Deus, neque creatura sit. Idem tradit tom. 2. actōrū Concilii Ephesini cap. 1. verū, Parre de hæreticis, qui Filium Dei*

media eiusdem naturæ esse stat vere compellantur, ut qui neque diuina excellentiæ gloriâ plenè affluat, neque communibus tamè verum pro creaturarum terminis contineatur: subdit hic. *Ecquodnam obsecro prodigium hoc est, quod cum diuinam præstantiam non attingat creatura tamen condilionem exuperat? Res enim hæc cognitione comprehendendi non potest. Nam quidquid usquam est, hoc totum necessario, aut creator, aut creatura est.*

43 Præterea illa habitudo non esset substantia, ut ipse author fatetur num. 20. Deinde non esset accidens. Ergo daretur aliquod ens, quod neque esset substantia, neque accidens. Verificabitur igitur de hac habitudine neque identificari cum Deo, neque à Deo distingui: neque esse Deum, neque esse creaturam; neque substantiam, neque accidens. Ecquod ergo prodigium erit hoc, ut scite admodum exclamat Sanctus Cyrillus loco supra citato?

Dices: hæc habitudinem esse Deum, & esse substantiam dimittit, quod sufficit ut chimæra non sit. Sed contra. Ideo est diminutè Deus, quia non sufficit ea identitas ad verificandam hanc propositionem, ut iacet. *Deum decernere est Deus.* Ergo ea propositio, ut iacet est falsa, & similiter hæc dux propositiones *Deum decernere identificatur cum Deo Deum decernere est substantia*, ut iacent erunt falsæ. Ergo earum contradictoriæ, ut iacent, erunt veræ. Ergo hæc tres propositiones, ut iacent, veræ sunt. *Deum decernere non identificatur cum Deo Deum decernere non est Deus. Deum decernere non est substantia.* Cum igitur verum etiam sit. *Deum decernere non distingui à Deo, non esse creaturam, neque accidens* inde inferitur absolutè loquendo verum esse prædictam habitudinem, neque identificari cum Deo, neque distingui à Deo, neque esse creaturam, neque substantiam, neque accidens.

44 Deinde hæc habitudo, neque adhuc diminutè est creatura. Ergo absolutè, & simpliciter distinguitur à creatura. Sed quod absolutè, & simpliciter distinguitur ab omni creatura, & non solum diminutè, est Deus, & creator. Ergo ea habitudo absolutè loquendo Deus est, & creator.

45 Denique per hæc tendentiâ imbibit realiter Deum, non per inclusionem, sed per transcendentiam realem, qua transcendit Deus realiter hæc habitudinem ea ratione, qua rationale transcenditur formaliter ab ente. Sed hæc transcendentia formalis consistit in eo quod, licet ens non sit formaliter rationale, rationale tamen sit formalissimè ens. Ergo hæc habitudo ita transcenditur à Deo, ut, licet Deus non sit realiter hæc habitudo

tudo; hæc tamen habitudo realiter absolute, & simpliciter loquendo sit Deus. Ergo explicatio per similitudinem ad transcendentiam formalem entis inepta est, vel hæc habitudo est realiter Deus, sicut rationale est formaliter ens.

46 Præterea illa habitudo, vel esset summe perfecta, & ex nullo capite dicens imperfectionem, vel non? Si esset summe perfecta, & ex nullo capite dicens imperfectionem, esset Deus; quando quidem ens summe perfectum, & ex nullo capite dicens imperfectionem Deus est. Si vero ex aliquo capite imperfectionem importaret, iam aliquod caput haberet, ex quo creatura dici posset.

47 Displicet secundo prædicta sententiâ: quia ex ea sequitur Deum decernere per decretum à se realiter simpliciter distinctum. Ergo est falsa. Sequela prob. *Deum decernere mundum* debet iuxta hanc sententiâ distingui realiter à Deo. Ergo Deus decerneret per decretum à se distinctum. Probatur antecedens. Vnum distingui realiter ab alio nihil aliud est, quam vnum reale & verum non esse realiter aliud, etiam reale, & verum. Sed, iuxta hunc authorem, *Deum vere, & realiter decernere mundum non est Deus realiter.* Ergo distinguitur realiter à Deo. Consequentia est legitima, & minor ab hoc authore conceditur. Maior autem videtur vnum ex primis, & euidentibus Metaphysicæ principijs. Quid enim magis certum, & indubitatum apud Philosophos, quam *distingui realiter A. à B. esse quod A. non sit realiter B. licet identificari A. & B. nihil aliud est quam A. esse B.*

48 Respondet hic author. Vnum distingui ab alio non esse præcisè vnum non esse aliud; sed ulterius addere quod constituant numerum binarium. Cæterum hoc est, ni fallor, petere principium: nam ex eo A. & B. v.g. constituunt binarium, quia sunt vnum, & alterum: hoc est quia A. est alterum à B. & B. est alterum ab A. Esse autem vnum alterum ab alio, est vnum ab alio distingui quare *dualitas binarium. & numerus* in distinctione fundantur: prius enim innotescere debet nobis distinctio, ut inde numerum colligamus. Distinctio vero nescio quid aliud sit, quàm non esse aliud. Vel certe, si tãdè urgeatur hic author ad reddendâ rationem, quare Deus, & illa habitudo numerum non constituat, cogatur, vel nolens, ad detinendâ distinctionis realis recurrere. Debat ergo inde, eductè à ratione numeri rationem distinctionis realis exponere, ut, hoc principio statuto, an distinctionem realem, & consequenter an numerum binarium Deus, & illa habitudo constituerent, explorare possemus.

49 Sed quid obsecro nomine *alterius* intelligimus, nisi *unum non esse aliud*? Esse enim A. alterum a B. quid aliud importat, quam esse non B. seu esse id, quod realiter non est B. Si enim scias Petrum esse hominem, & non esse hunc, statim intelliges esse alterum ab hoc. Ergo nequit intelligi esse ens, & non esse hoc ens, quin intelligatur esse alterum ab hoc ente. Ergo esse ens, & non esse Deū, erit esse ens alterum a Deo.

50 Dupliciter tertio hæc sententia, quia hæc habitudo, vel addit aliquid ultra Deum secundum se, vel nihil. Si nihil: non erit libera, & contingens: siquidem Deus secundum se non est contingens; sed necessarius. Si addit aliquid: hoc aliquid non involuet Deum, Ergo erit acceptibile seorsim a Deo. Probo maiorem dupliciter. Primo: quia quod est ultra aliquid, non involuit illud aliquid. Ergo quod in hac habitudine est ultra Deum, non involuit Deum. Secundo paulo aliter. Quod est in aliquo complexo ultra unum constitutum, non est totum complexum ut involvens ipsum constitutum. Ergo quod in habitudine contingente imbibente Deum, est ultra Deum, non est ipsa habitudo ut involvens Deū. Ergo erit aliquid acceptibile seorsim a Deo.

51 Respondet Ribadeneira eam terminationem nihil addere supra Deum secundum se. positiva additione (superventionis ad Deum secundum se; aliquid tamen addere supra Deum secundum se additione negativa, & impropria non identitatis integra, & completa cum Deo secundum se: idque sufficere ut Deus secundum se sit necessarius; ipsa tamen contingens: quemadmodum non excludere aliam mundum nihil addit proprie supra Deum secundum se; quia tamen cum Deo secundum se non identificatur integrè, & completè, verum est carentiam alterius mundi esse contingentem; Deū autem secundum se esse necessarium.

52 Sed contra. Sive hæc additio sit positiva, sive negativa; nihilominus quod est ultra aliquid, saltem negativè, non includit positivè illud aliquid: veluti complexum ex existentia Petri, & defectu existentia Pauli ultra existentiam Petri addit aliquid negativè (supposito quod carentia rei sit aliquid pure negativum) nihilominus carentiam existentia Pauli. Hoc tamen supposito, carentia existentia Pauli non involuit positivè existentiam Petri.

53 Dicit Ribadeneira *ly esse aliquid ultra Deum* significare illud complexum non identificari adæquate, & simpliciter cum Deo; non tamen significare esse aliquid in eo complexum non imbibens Deū: quare *ly præter, & ultra & possunt sumi adæquate,* &

& *inadæquate*, si sumantur *adæquate* falsum est in quolibet conceptu involvete unum constitutum debere intelligi aliquid præter illud constitutum: quia non semper quodlibet complexum constat ex constitutivis seorsim acceptibilibus. Quam obrem in habitu contingente Dei præter, & ultra Deum *inadæquate* datur aliquid: hoc est, aliquid est, quod non est adæquate, & simpliciter Deus; sed *diminutè, & inadæquate*: videlicet ipsa habitudo.

54 Sed contra. Constitutum inadæquatum alicuius complexi constituit complexum cum alio inadæquato. Sed Deus est constitutum inadæquatum prædictæ habitudinis, & consequenter cum alio constituto, quod neque est Deus, neque habitudo; sed acceptibile seorsim a Deo, & ab ea habitudine. Probo maiorem, licet mihi ex terminis videatur evidens. Inadæquatum non constituit adæquatum cum adæquato: sed cum inadæquato. Ergo. Probo antecedens. Inadæquatum constituere complexum cum aliquo extremo est illud extremum constituere complexum cum eo inadæquato. Sed adæquatum complexi, siue complexū adæquate acceptum non constituit se ipsum cum inadæquato: cum solum se ipso sit constitutum sui ipsius. Ergo neque inadæquatum constituit adæquatum cum ipso adæquato; sed cum alio inadæquato. Consequentia est legitima, & maior certa: nam unum constituit cum alio, & illud aliud constituere cum hoc uno, idem penitus sunt maiorem autem probo. Extremum aliquod v.g. A, dicitur constituit complexum cum alio, v.g. B. quando non solum A; sed ultra A ad complexum requiritur B. sed ultra complexum nihil requiritur ad complexum. Ergo complexum non constituit complexum cum alio extremo; sed solum se ipso.

55 Deinde hoc complexum *Deum discernere*, licet in uno sensu distinguatur diminutè a Deo; nihilominus inadæquate realiter identificatur cum Deo: siquidem Deus est aliquid huius complexi. Tunc sic. Quod inadæquate realiter identificatur cum aliquo, inadæquate etiam realiter distinguitur ab eo. Sed *Deum discernere* inadæquate realiter identificatur cum Deo. Ergo inadæquate realiter distinguitur a Deo. Sed quod inadæquate distinguitur realiter ab aliquo, continet aliquid, quod seorsim ab alio distinguitur. Ergo *discernere*, continet aliquid, quod acceptum seorsim a Deo distinguitur realiter a Deo.

56 Confirmatur. Identificari realiter inadæquate cum Deo est aliquid esse in hoc concreto, quod absolute realiter identificatur cum Deo. Ergo *discernere* distingui realiter inadæquate a

Deo erit reperiri aliquid in *decernere* quod absolutè realiter, & simpliciter distinguatur à Deo. At hoc non est ipsum *decernere*, quia *decernere* solum dimiutè distinguitur à Deo. Ergo erit aliquid acceptibile seorsim à Deo.

57 Præterea, qui accipit mentaliter hunc terminū *Deus* accipit mentaliter aliquid huius complexi *decernere*, & nō accipit mente totum *decernere*. Ergo aliquid huius complexi *decernere* in acceptum relinquitur. Ergo in completè accipit, & in completè relinquit. Ergo secundum aliquid in completum accipit, & secundū aliud in completum relinquit. Ergo aliquid est in completum in hoc complexo *decernere* distinctum ab ipso cōplexo, quod mēte nō accipitur, quando accipitur mēte *Deus*. Hic discursus descendit ex hoc principio. *Quādo aliquid totus, & nō totū accipitur, aliquid totius, & nō totū relinquitur*, quod principiū mihi videtur euidēs.

58 Præterea sic iterum argumentor. Hoc complexum *Deum decernere*, vt ab hoc authore consideratur, nulla ratione est impedibile à Deo. Ergo non est contingens. Probo antècedens. Hoc complexum non est impedibile totaliter: siquidem nequit impediri *Deus* imbitus in eiusmodi complexo. Deinde nequit impediri partialiter, & in completè. Ergo nullo modo. Probo minorè. Impediri aliquod complexum in completè permanente vno extremo, est impediri aliud vt non involuens primū. Ergo impediri hoc complexum *Deum decernere* involuens *Deum* non impedit *Deo*, erit impediri aliquid huius complexi non involuens *Deum*. Sed, iuxta hanc authorem, nihil est in hoc complexo non dicens *Deum*, sine acceptibile, aut conceptibile seorsim à Deo. Ergo hoc complexum *Deum decernere* nequit partialiter impediri permanente *Deo*.

59 His respondet P. Ribadeneyra *deficere in adequate*, & in completè denominationem decernentis esse ita deficere, vt nō deficiat distributive secundum omne, quod dicit. Deficere autem completè, & totaliter, esse deficere distributive secundum quemlibet conceptum, quem importat. Quia propter, si deficeret totaliter *decernere*, verum esset neque existere *decernere* neque existere *Deum*, qui involuitur in *decernere*. At vero deficere *decernere* non totaliter, sed partialiter, est ita deficere *decernere*, vt non sit simul verum deficere *Deum*.

60 Sed contra. Hæc propositio *deficit habitudo contingētis Dei ad creaturas* non est propositio continens sensum distributiū circa constitutiua habitudinis. Ergo cōtinet sensum disiunctiū: non enim restat alius sensus, qui congruat prædictæ propositioni.

At:

Atqui, iuxta huius authoris doctrinā, nequit habere sensum distributiū. Ergo nullum cōgruum sensum habere potest. Minor probatur. Sensus disiunctiū est, qui continetur in descensu disiunctiū, nō apto ad cognoscendam veritatem propositionis. Sed in hac doctrina non datur descensus disiunctiū ita aptus. Ergo neque sensus disiunctiū. Probo minore. Descensus disiunctiū non est aptus quando vnum extremum est ipse terminus communis, cuius fit descensus. Sed descensus hæc ratione factus. *Deficit habitudo. Ergo. Vel deficit habitudo. vel deficit Deus* est descensus, in quo vnum extremum est ipse terminus communis ea ipsa ratione, qua communis est, nempe *habitudo*. Ergo est ineptus descensus. Maior probatur. Descensus fit per resolutionem termini communis in sua inferiora, vel constitutiua. At, quando solum numeratur vnum constitutiū, & ipse terminus communis vt communis est, non resoluitur terminus communis. Ergo non fit legitimus descensus.

61 Vltimo sic argumentor: intellecto *Deo*, minus requiritur ad intelligendam habitudinem, quam nō intellecto *Deo*. Sed nō intellecto *Deo*, requiritur tota habitudo. Ergo intellecto *Deo* requiritur ad habitudinem quod est minus quam tota habitudo. Ergo est aliquid inclusum in habitudine acceptibile seorsim à *Deo*.

62 Fundamenta autem, quibus nititur, leuissima sunt: nā Durandi authoritas vel nimium, vel nihil probat: vel enim probat qua ratione modus distinguitur à re, cuius est modus, ea ipsa distinguat habitudine à *Deo*; vel, si hoc nō probat, cessat Durandi authoritas, quæ tota in explicandis his habitudinibus creatis versatur.

63 Exemplum deductum ex *S* Maria *Ba.* parum vrget: nā vel prædictus sonus est simplex realiter, licet aliquam similitudinē habeat cum sono *A.* vel est cōpositus ex duplici sono, ex quibus sonus distinctus à sono *A.* licet vocaliter proferibilis non sit absque sono *A.* est tamen mentaliter seorsim assumptibilis, & affirmabilis: nam sonū *Ba.* sonum esse involuentem sonum *A.* ita vt nihil addatur supra sonum *A.* affirmabile seorsim ab *A.* omnino liberè, & absque fundamento dicitur.

64 Magis duplicet exemplum deductum ex distinctione diminuta, quæ versatur inter Petrum, & carentiā Pauli, supposita sententia de carentijs dītinētis ab omni negatiuo. Hoc enim exemplum mihi suspensum est: nam eatenus carentia Pauli distinguitur diminutè à Petro: non quidem quia carentia Pauli non sit acceptibilis seorsim à Petro; sed quia, cum solum habeat esse negatiuum, quod non est simpliciter esse, sed valde diminutè

ideo distinctio à Petro, & identitas secum ipsa, quodlibetque aliud prædicamentum, non convenit illi simpliciter, sed diminutè: ea videlicet ratione, qua esse habet, in quo eius prædicata fundantur.

65 Verum, si hoc exemplum quidquam valet ad distinctionem diminutam decreti à Deo, probabit utique ex eo decretum distingui diminutè à Deo: non quia involuit Deum, sed quia decretum non habet esse simpliciter, sed secundum quid, & diminutè consequenterque Deus intelliget, & amabit per intellectio- nem, & amorè non involuentes Deum, habenteque esse diminutè.

66 Ex quo fiet nullam prorsus identitatem Deum cum suis tendentijs intentionalibus habere: non enim habebit Deus maiorem identitatem cum suo decreto, quam Petrus cum carentia Pauli. Cum igitur, licet carentiam esse ens negativum inferat non distingui simpliciter realiter ab ente positivo; non tamen inferat identificari, vel diminutè cum ente positivo. Pari ratione non distingui Deum absolutè realiter à suo decreto, non inferet cum eo, vel diminutè identificari. Imò inferitur ex hac explicatione non aliter Deum identificari cum suo decreto, quam Petrus identificatur cum suo contradictorio, seu carentia: cum etiam carentia Petri non distinguatur simpliciter positivè à Petro. Et denique non video cuius emolumentum sit ad identitatem diminutam decreti cum Deo explicandam distinctio diminuta carentiæ ab ente positivo: cum hæc distinctionis diminutio penitus fundetur in entitate diminuta carentiæ; in nostro autem casu nihil sit in decreto, quod, iuxta hunc authorem, entitas diminuta possit appellari.

Ultimum exemplum, cui multum defert Ribadeneira petitum ex transcendentia entis nihil probat: tum quia, si quidquam probaret, probaret utique decretum esse realiter Deum, sicuti *Rationale formaliter est ens*: quod non concedit Ribadeneira tum precipuè quia identitas formalis *Rationalis* cum ente, & non è contra, non est aliqua vera identitas non mutua; sed solum est æquivalentia quedam cognitionis significatæ per hunc terminum *Rationale* ad cognitionem significatam hoc termino *ens*. Itaque omnem differentiam esse formaliter *ens*, & non è converso, nihil aliud est quam omnem cognitionem æquivalere in claritate cognitioni *ens*, cognitionem vero *ens* non æquivalere in claritate alijs cognitionibus.

67 Hæc igitur non mutua æquivalentia appellatur à Logicis, tum identitas, tum inclusio formalis. Re tamen vera neque inclusio, neque identitas est; sed pura æquivalentia non mutua unius cognitionis ad aliam. Quod autem una cognitio æqui-  
valeat

valeat in claritate alterius secus vicissim, perperam adducitur ad probandum posse esse aliquod ens reale realiter, & verè identificatum cum alio ente, quin etiam in adæquatè distinguatur ab eo: sumitur enim paritas à modo loquendi metaphorico, & improprio per terminos identitatis, & distinctionis ad veram, & rigorosam identitatem, & distinctionem.

## SECT. IV.

*Actus liber Dei non consistit in aliquo realiter identificato cum Deo, realiterque defectibili per verum, & realem defectum.*

68 Probatur hæc conclusio. Id, quod verè, & realiter, & cum omnimoda proprietate deficit, separatur à Deo, à quo verè, realiter, & cum omni proprietate deficit. Sed nequit ratio identificata cum Deo realiter, realiter separari à Deo. Ergo nequit actus liber Dei consistere in aliquo realiter identificato cum Deo, realiterque per verum, & realem defectum defectibile. Maior ex ipsis terminis est nota, & consequentia est legitima. Minor probatur. Ea, quæ realiter absolute, & simpliciter separantur, realiter distinguuntur. Ergo id, quod identificatur cum Deo, à Deoque non distinguitur, nequit separari à Deo: siquidem separabilitas arguit distinctionem.

69 Respondebis 1. posse ex duplici prædicato identificato, unum deficere, & alterum manere beneficio distinctionis virtualis: qua distinctione distinguuntur Deus, & eius liberum decretum, licet realiter identificentur. Nam non minus repugnat inter se communicari, & non communicari, quam deficere, & non deficere. Sed de Essentia, & Paternitate realiter identificatis possunt verificari communicari, & non communicari vi distinctionis virtualis: siquidè Essentia communicatur Filio, & Paternitas non communicatur Filio. Ergo pari ratione, licet Deus, & eius decretum liberum realiter identificentur, poterunt, quia distinguuntur virtualiter, ita se habere, ut decretum deficiat manente Deo.

70 Verum, licet distinctio virtualis ad salvandam oppositionem aliquorum prædicatorum utilis sit, non tamen ad omnem oppositionem salvandam; si enim ad omnem oppositionem prædi-



catorum salvandam sufficiens esset possemus Deum cum omni op-  
positione predicatorum considerare, nihilque nobis fixum, & sta-  
bile esset, dum distinctione virtuali pro quolibet casu indiscrimina-  
tim uteremur. Deinde hæc duo predicata *despicere, & non despicere,*  
ita inter se opponuntur, ut nullum apud Philosophos maius sit dis-  
tinctionis realis fundamentum, quam extremorum separatio, unde  
commune, & indubitatum axioma emanavit. *Ea quæ realiter sepa-  
rantur realiter distinguuntur.*

71 Deinde id, quod realiter defectibile est, non potest  
esse summè necessarium, aut perfectum. Sed quod non est summè  
perfectum, & necessarium, non est Deus. Ergo decretum realiter  
defectibile non erit realiter Deus. Consequentia est legitima, & mi-  
nor evidens. Maior autem probatur. Quod potest non esse, potest  
carere omni perfectione. Quod potest carere omni perfectione,  
non est summè perfectum. Ergo quod potest non esse, seu deficere,  
non est summè perfectum. Maior est certa, & consequentia legitima.  
Minor probatur. Quod potest carere omni perfectione, indif-  
ferens est ut sit, & non sit perfectum, sed id, quod habet indifferen-  
tiam ut sit & non sit perfectum, non est summè perfectum. Ergo  
quod potest carere omni perfectione, non est summè perfectum. Mi-  
nor probatur. Esse summè perfectum est esse essentialiter ita per se-  
ctum, ut non præscindat in suo conceptu essentiali à perfectione  
absoluta ut absolutè existente. Sed quod essentialiter est indifferens  
ad gaudendum, & carendum perfectione, præscindit à perfectione  
ut absolutè habita. Ergo non est summè perfectum.

72 Dices secundo decretum liberum ultra actus neces-  
sarios Dei non adire perfectionem; sed terminationem duntaxat  
ad obiectum contingens: quia propter, & efficiente decreto, cum so-  
lum deficiat ob defectum terminationis, non deficit Deo aliqua  
perfectio: deficere autem Deo realiter prædicatum aliquod nullam  
perfectionem formaliter involvens non debet inconveniens repu-  
tari.

73 Sed contra. Adhuc dato terminationem attingen-  
tem non dicere formaliter perfectionem, semper nihilominus verum  
est aliquod cum Deo verè, & realiter identificatum verè, & reali-  
ter deficere. Hoc autem implicatorium est, quia siue dicat, siue nō,  
dicat perfectionem formaliter, implicat identificari cum Deo.

quod verè, & realiter separatur à Deo per realem,  
& entitativam separationem.

(•••)

SECT.

SECT. VI

*Explicatur sententia, quæ in hac questione nō omnino displicet.*

74 **N**on est animus præsentem difficultatem solvere, quæ sem-  
per mihi insuperabilis reputabitur; sed terminos tradere  
quibus in hac materia decentius loquamur. Assero ergo actum di-  
vinum contingentem cum Deo plenè, & adæquatè identificari; nō  
tamen obinde posse aliquid divinum deficere per verum, & realem  
defectum; sed tantum deficere posse virtualiter.

75 Itaque Deus, ut actualiter decernens mundum, & di-  
cit aliquid reale, & etiam aliquid virtuale. Realiter quidem dicit  
ipsum Deum: quia ex suis prædicatis intrinsicis est tota realitas,  
& volitionis, & nolitionis divinæ circa mundum: virtualiter vero  
addit quod volitio mundi non solum realiter; verum & virtualiter  
existat, seu quod non deficiat virtualiter. Si enim hæc volitio mun-  
di, licet non realiter, virtualiter tamen deficeret, ita ut in ordine  
ad denominandum Deum volentem perinde se haberet, ac si non  
existeret, tunc Deus non esset decernens mundum, licet realiter exis-  
teret volitio mundi: quia cum *denominari* Deum volentem mun-  
dum, ultra ipsam volitionem realem, addat quod etiam virtualiter  
existat, seu quod non virtualiter deficiat: eo solum quod virtuali-  
ter deficiat, deficiat aliquid modo, quoad huiusmodi denomina-  
tionem requiritur: ac per consequens deficiet ipsa denominatio  
absque defectu vero, & reali, alicuius cum Deo identificati.

76 Cæterum, licet deficiat virtualitas; cum tamen vir-  
tualitas supra realitatem, nihil reale, sed solum virtuale superad-  
dat: hinc fit defectum virtualitatis non esse deficere propriè, & ve-  
rè aliquid, sed id ipsum, quod est, & realiter non deficit, perinde  
se habere, ac si realiter, & verè deficeret: hoc est non denominari  
Deum actualiter volentem mundum. Hac ratione huius sententiæ  
Patroni videntur sibi conciliare quidquid in hac materia docet  
fides, quin exinde aliquid Dei maiestati oppositum concedere cog-  
nantur.

77 Ut autem hoc melius percipiatur, animadvertendum est  
volitionem mundi, & posse considerari quoad entitatem, & posse  
considerari quoad denominationem. Si quoad entitatem consideretur,  
est ipse Deus secundum se: Deus enim secundum se est tota entitas om-  
nium

nium volitionum, & nolitionum diuinarum. Vnde volitio quoad entitatem nihil addit supra ipsum Deum, realiterque est nolitio mundi quoad entitatem. Ex quo etiam inferitur neque volitionem, neque nolitionem mundi esse quoad entitatem defectibiles; sed semper necessario, & indefectibiliter existere, tum volitionem, tum nolitionem mundi, tum quodlibet aliud decretum quoad entitatem. At vero volitio quoad denominationem, seu denominationem Dei volentis ultra volitionem quoad entitatem addit quod etiam existat virtualiter: hoc est quod existat, & se habeat ut existens, seu quod non perinde se habeat, ac si non existat: hoc est, quod non deficiat virtualiter.

79 Ex his duobus constitutivis denominationis volentis mundum hoc secundum, nempe se habere ut existens, aut non perinde se habere, ac si non existeret deficiere potest: ideoque volitio potest non denominare, ac perinde se habere in ordine ad denominandum, ac si non existeret. Cum ergo denominatio volentis hæc duo includat, nempe, & existentiam realem, & existentiam virtualem, siue carentiam defectus virtualis, inferitur quod ex solo defectu huius virtualitatis deficiat denominatio, quæ in suo conceptu hæc virtualitatem includit: nam aggregatum, seu coniunctum ex duplici parte deficit deficiente qualibet ex illis. Ex quo etiam deducitur volitionem esse defectibilem, quoad denominationem; non vero quoad entitatem; nam quoad denominationem includit virtualitatem, quæ defectibilis est, & propterea defectibilis est denominatio, quia in denominatione includitur virtualitas defectibilis: & cùm hæc ipsa virtualitas includitur in hoc quod est Deum decernere mundum colligitur id ipsum pariter defectibile esse.

79 Hæc virtualitas, licet chimæra non sit; nihilominus perfectio, aut entitas simpliciter non est: quia, ut aliquod obiectum perfectio, & entitas sit, requiritur non solum à chimæra distingui, verum etiam tale esse, ut eo indigeat omne id, quod est tale obiectum: id enim, quo non indiget id ipsum, quod cum eo identificatur, entitas non est: nam omne verum ens indiget omnibus suis reatibus, & entitativis predicatis intrinsicis. Cum igitur Deus acceptus secundum predicata necessaria non indigeat hac virtualitate: ideo hæc virtualitas entitas, aut perfectio entitativa formaliter non est.

80 Præterea, licet hæc virtualitas separetur à Deo, minime à Deo distinguitur: quia, ut vnum ab alio distinguatur requiritur ita separari ut id, quod separatur non ita se habeat, ut quando est

est existens solum sit existens, & amabile ab eo, cuius est intrinseca affectio. Cum igitur hæc virtualitas, dum datur, ita reperitur in Deo, ut omnino à Deo habeat formaliter, & existere, & posse amari: ideo hæc virtualitas non distinguitur à Deo, licet à Deo separabilis sit; non enim est entitativè separabilis à Deo, sed solum iuxta propriam naturam virtualitatis, quæ formaliter perfectionem, aut entitatem non involuit.

81 Hæc doctrina componitur primo Deum non amare per amorem à se distinctum: quia hic amor quoad entitatem est ipse Deus, & ultra Deum nihil realiter addit: solum enim addit virtualitatem, quæ in se formaliter entitatem non habet.

82 Secundo componitur nihil reale realiter identificatum cum Deo esse realiter defectibile per realem defectum: quia actus diuinus non est defectibilis quoad entitatem, sed quoad denominationem ratione defectus virtualis, qui non est realis; sed virtualis defectus: licet enim deficiat denominatio, cum non deficiat qua parte dicit realitatem; sed qua virtualitatem involuit, ideo non deficit defectu reali; sed defectu virtuali quod infra in solutione argumentorum amplius explicabitur.

83 Tertio componitur Deum esse liberum & indifferentem ad volendum mundum: quia: cum hæc denominatio volentis involuat virtualitatem, & hæc virtualitas defectibilis sit, inferitur denominationem contingentem esse, Deumque liberum ad volendum, & nolendum.

84 Hæc sententia (nisi aliter) non solum traditur ab his authoribus, qui pro ea citantur; verum à pluribus alijs, qui pro alijs allegantur: nam hæc sententiam tradit Suarez, cum ait decretum diuinum ultra Deum nullam addere perfectionem: cum enim ultra Deum solum ad datur virtualitas aliquathinc sic ultra Deum neque perfectionem, modo neque realitatem aliquam superaddit. Hæc etiam est mens complementum decretum liberum per moralitatem quandam: nam sub nomine moralitatis nihil aliud intelligunt nisi id, quod nos sub nomine virtualitatis explicamus: videlicet non se habere perinde, ac si deficeret, seu se habere volitionem ut existentem. Nec ab hac sententia discrepant qui per respectum rationis decretum explicant: nam solum asserunt decretum nihil addere realiter supra entitatem necessariam Dei, concipi tamen à nobis ut aliquid distinctum, & superadditum.

85 Denique hæc est sententia (quidquid alij reclamant) quoad potorem sui partem Parris Vazquez, & connotantism: E

hi auctores afferere ita intellecto nouo connotato intelligi Deum velle nouum obiectum, vt nunquam, vel somniauerint connotatum ingredi denominationem, seu esse illius constitutum, sed eandem entitatem volitionis necessaria, posito connotato vt praecisa conditione, se ipsa vt adaequata ratione formali (& non solum vt adaequata forma) ferri in obiectum contingens: consequenterque, posito connotato vt conditione, iam conuenire voluntati diuinae ali quod praedicatum, quod antea non conueniebat: in quo consistit conceptus distinctionis virtualis: modo quo in sententia connotantium non admittentium vnionem superadditam inter materia, & formam, posita applicatione extremorum vt pura conditione, extrema denominantur: & sunt vnica, quin extrema vt vnica involuant applicationem: quia in hac sententia applicatio, non solum non est forma; verum neque ratio formalis, vel inadaequata denominationis vnici substantialiter. Pariter ergo in nostro casu sententia Vazquez, & clarissime Arrabal, posito connotato vt pura conditione, iam verificari de cognitione diuina exteri: ad obiectum creatum absque vlla profusa variatione reali. Ergo hi auctores nobiscum consentiunt, quatenus denominationem volentis adaequatam cum Deo identificant; licet afferant dependere a connotato, tanquam a pura conditione.

85 Explicandam esse decreti constitutionem vtinos eam explicamus ex eo mihi probatur, quod hac ratione nihil dicatur vitra id, quod Concilia, & Patres de decretis diuinis tradunt, & ex alio capite termini traduntur, quibus in tanti mysterij arcano absque reprehensione loqui possimus. Concilia, & Patres docent Deum non amare per amorem a se distinctum simpliciter, & absolute. Id libentissime fatemur: adeo vt ne inadaequatam quidem *decreto vere libere* sine in concreto, sine in abstracto acceptum, a Deo distinguamus. Ipsa ratio videatur demonstrare nihil diuinum posse vere, & realiter per verum, & realem defectum deficere. Id etiam vitra estatur: cum solum defectum virtuale agnoscamus: hoc est ita Deum nunc velle mundum, vt possit non velle: ac proinde posse se habere in ordine ad volendum mundum, ac si non haberet volitionem: quod est idem, ac dicere posse non velle. Deinde de si de est Deum esse liberum in suis actibus: hoc autem etiam docemus, cum ratione defectus virtualis inclusi in hoc conceptu *Deum non velle mundum* afferamus Deum ita mundum velle, vt possit vere, & realiter mundum non velle. Ecce quomodo omnia, quae si, & Patres docent de diuinis decretis eadem & confiteamur, & doceam;

doceamus. Praeterea hac ratione termini traduntur, quibus de Deo dignè, & decenter loqui possimus. nam his virtualitatibus iuxta doctrinam traditam vtentes, & diuersitatem decretorum apprehendimus, & simplicitatem propugnamus: & argumentis oppositis ita respondemus, vt, licet aperte non superentur; non tamen aperte victoriam reportent; sed fugiantur decenter: & honeste, quominus euidenter noceant, prohibeantur.

## SECT. VII

## Obiectiones soluantur.

87 **O**BJ. Deo potest vere, & realiter, & formaliter deficere denominatione volendi mundum. Sed denominatio volendi vere, & realiter, & non solum virtualiter identificatur cum Deo. Ergo aliquid vere, & realiter, & non solum virtualiter identificatum cum Deo potest vere, & realiter, & formalissime deficere. Consequentia est legitima. Maior certa: siquidem vere, & realiter, & non modo virtualiter Deus potest antecedenter nos velle mundum; sicut modo vere & realiter non vult alterum mundum. Minor vero probatur. Denominatio volendi mundum ita identificatur cum Deo, vt nihil inuoluat distinctum realiter a Deo. Ergo realiter, & vere est Deus.

88 Respondeo ly *formalissime vere, & realiter* accipiendum esse iuxta subiectam materiam: vnde, si cadat supra extremum ita realitatem continens, vt nullam inuoluat virtualitatem, *deficere formaliter* erit deficere per verum, & realem defectum distinctum adaequatam a distincto virtuali. Si vero cadat supra aliquam virtualitatem *deficere formalissime vere, & realiter* praecise erit formalissime vere, & realiter ita se habere, ac si deficeret. Si vero cadat supra aggregatum ex realitate, & virtualitate, solum significabit vniam ex his duabus deficere. Ceterum, cum in praedicto casu ly *deficere formalissime* afficiat denominationem involuentem realitatem, & virtualitatem: ideo *deficere formalissime vere, & realiter* denominationem, solum significabit, vel deficere realiter volitionem, vel se habere, ac si deficeret. Quare, licet denominatio identificetur realiter cum Deo, non inferetur aliquid identificatum cum Deo deficere per defectum alicuius realitatis; sed vel per defectum realitatis, vel per defectum virtualitatis, quae etiam includitur in denominatione.

89 Unde ad argumentum in forma: respondeo distinguendo maiorem. Deo potest verè, & realiter, & formalissime deficere denominatio volentis mundum, quatenus dicit actum quoad entitatem nego: quatenus dicit etiam virtualiter existere, siue non virtualiter deficere: concedo maiorem. Et deinde distinguo minorem. Denominatio identificatur realiter cum Deo: non dicens nisi existentiam realem identificatam realiter simpliciter cum Deo: nego: addens supra existentiam realem existentiam etiam virtuales, siue non defectum virtuales, concedo minorem. Et deinde distinguo consequens. Ergo aliquid realiter identificatum cum Deo vere, & realiter deficit, qua parte dicit existentiam realem, nego: qua parte dicit existentiam virtuales, siue non defectum virtuales volitionis, concedo consequentiam.

90 Infiabis 1. Virtualis existentia deficit formalissime. Sed virtualis existentia vere, & realiter identificatur cum Deo. Ergo aliquid vere, & realiter identificatum cum Deo. Formalissime deficit. Respondeo distinguendo maiorem. Formalissime deficit prout *ly formalissime* significat cadens supra realitatem, nego, prout *ly formalissime* significat cadens supra virtualitatem, seu supra virtualiter: concedo maiorem: & concessa minore: distinguo consequens. Ergo aliquid realiter identificatum cum Deo potest formalissime deficere per defectum virtualitatis, seu per defectum virtuales realitatis, & formalem in esse virtualis concedo: aliter nego consequentiam.

91 Infiabis 2. Id, quod est separabile ab alio: eo modo, quo est separabile ab alio, non est illud aliud, neque identificatur cum illo. Sed volitio divina quoad denominationem, seu de nominatio volentis mundum est separabilis reuera à Deo. Ergo prædicta denominatio non identificatur cum Deo. Respondeo eodem modo concedendo maiorem, & distinguendo minorem. Denominatio volentis mundum est separabilis à Deo, qua parte dicit realitatem, & entitatem actus nego: qua parte dicit existentiam virtuales, subdistinguo: separatione iuxta naturam virtualitatis, seu præcisè in esse virtualitatis: concedo in esse realitatis, vel aliter, nego minorem. Et deinde distinguo consequens. Ergo non est hæc denominatio reuera realiter Deus: nego, realiter virtualiter, concedo consequentiam.

92 Est dicere quod non solum existat realiter actus, verum etiam virtualiter, non datur realiter, & vere in Deo, quando Deus non vult: Hoc autem non probat Deum non esse realiter illum

illum actum, siue illum actum non esse realiter Deum; sed Deum de facto se habere, ac si realiter non identificaretur cum illo actu: & illum actum realiter, & formalissime se habere, ac si realiter non identificaretur cum Deo.

93 Secundo sic arguit P. Ribadeneira. Quoties absolute simpliciter, & proprie, & sine limitatione diminvente proprietatem deficiendi potest abesse effectus formalis, abesse potest simpliciter, proprie, & plusquam virtualiter aliquid eius effectus formalis: siue absit ratione defectus, qui dicatur defectus volitionis necessariæ Dei in ordine ad eum effectum præstaudam, siue ratione alterius defectus. At effectus volendi efficaciter mundum potuit à Deo abesse absolute, & simpliciter, & non solum virtualiter. Ergo aliquid ipsius denominationis potuit abesse simpliciter, proprie, & plusquam virtualiter ratione defectus alicuius, quocumque nomine id, quod deficit, appelletur. Id autem aliquid effectus formalis est iuxta nos identificatum cum Deo. Ergo aliquid identificatum cum Deo potest simpliciter proprie, & plusquam virtualiter deficere. Ergo iam admittimus id ipsum quod vitare contendimus, nempe aliquid identificatum cum Deo posse deficere vero, & reali defectu.

94 Respondeo hanc propositionem *deficit denominatio volentis, seu deficere potest absque restrictione aliqua in modo deficere* dialiter, & aliter intelligi posse. Primo enim ita intelligi potest ut deficiat simpliciter cadente simpliciter supra denominationem: ita ut *ly simpliciter* solum dicat, quod simpliciter deficit aliquid constitutum denominationis ea ratione, qua constitutum est: ita ut, si vult constitutum sit reale, & alterum virtuales, seu virtualiter existens, deficere simpliciter denominationem solum significet, vel quod non sit realiter extremum reale, vel quod simpliciter non se habeat, ac si existat extremum, quod virtualiter existeret requiritur. Et in hoc sensu vera est propositio maior, nempe, denominationem volentis posse deficere: quia potest actus volendi simpliciter absolute realiter perinde se habere, ac si non existeret. Aliter potest intelligi prædicta maior propositio: nempe denominationem posse simpliciter deficere: hoc est posse simpliciter deficere eo modo, quo *ly simpliciter* significat cadens supra realitatem aliquam præcisè. Et hoc sensu falsa est maior propositio: quia denominatio volentis non ita simpliciter potest deficere, ut deficiat vere, & realiter aliquid reale, prout reale opponitur virtuali.

95 Hinc iam apparet solutio ad argumentum superius

nam quando ita deficit aliquid absolute, & simpliciter, vt ly *simpliciter & absolute* non cadat supra extremum, aut adaequate, aut inadaequate virtuale, tunc vere, & realiter deficit aliquid illius per defectum alicuius realitatis; secus quando *deficere simpliciter, & absolute* cadat supra extremum, quod inadaequate est aliquid praecise virtuale ratione sui. Cum igitur denominatio volentis, vt supra docuimus, inadaequate dicat aliquid ratione sui virtuale praecise: inde fit quod, licet deficiat simpliciter, & absolute denominatio, deficiat simpliciter in esse virtualiter se habentis; non tamen deficiat absolute, & simpliciter quoad realitatem actus, ex qua realitate simul cum existentia virtuali coalescit denominatio.

95 Vnde ad argumentum in forma respondeo: distinguendo mai. Quotiescumque deficit effectus formalis, deficiat simpliciter aliquid illius, modo, quo constituit effectum formalem, concedo: aliter nego maiorem. Deinde distinguo minorem. Denominatio volentis potest simpliciter deficere quoad existentiam virtualem, concedo: quoad existentiam realem, nego minorem. Et distinguo consequens. Ergo aliquid effectus formalis potest deficere simpliciter, in esse virtualiter existentis, qua ratione constituit effectum formalem, concedo: aliter nego consequentiam.

97 Iterum inquit idem author. Dicitur quando Deus modo vult mundum, non est volens mundum. Ergo deficiat notitio mundi quoad denominationem. Ergo notitio se gerere, ac si existat, vere & realiter deficit. Tunc sic. *Ita se gerere volitionem* est quid verum & reale identificatum cum Deo. *Ita se gerere volitionem* verum & realiter deficit, & non solum virtualiter: esse enim virtualitas virtualitatis, quod est ridiculum. Ergo aliquid vere & realiter identificatum cum Deo, vere & realiter, & plusquam virtualiter deficit.

98 Respondo ad ultimum syllogismum, in quo consistit difficultas: distinguendo maiorem. *Se gerere volitionem vt existentem* est quid verum, & reale, prout verum, & reale opponitur chimaeico, & ficto; concedo: prout opponitur virtuali, nego maiorem. Deinde concessa minori: distinguo consequens. Ergo aliquid realiter identificatum cum Deo deficit realiter, & plusquam virtualiter: cadere *realiter plusquam virtualiter* supra realitatem, nego: supra virtualitatem in esse talis, concedo consequentiam. Ex quo non inferitur realis defectus, sed virtualis. Etenim actus deficit virtualiter, ipsa vero virtualitas deficit formaliter in esse virtualitatis.

99 Ob. 3. Actus diuinus sumptus quoad denominationem est defectibilis. Sed quod est defectibile, non est tam aeternum, tam ens

tamque perfectum, ac ipse Deus. Ergo actus diuinus quoad denominationem non est Deus. Respondeo actum diuinum sumptum quoad denominationem non esse defectibilem qua parte dicit quid reale, sed qua parte dicit quid virtuale. Quod autem est defectibile solum qua parte dicit quid virtuale, non est virtualiter tam ens, tam aeternum; tamque perfectum, ac Deus, à quo virtualiter distinguitur. Est tamen tam perfectum realiter, quia realiter defectibile non est.

100 Ob. 4. Existentibus omnibus alijs, & deficiente hac virtualitate, nihil vere, & realiter deficit. Ergo non deficiat vera, & realis denominatio. Antecedens videtur certum iuxta nostram sententiam: siquidem virtualitas, quae deficit, nihil est reale, sed solummodo virtuale. Consequentia prob. Nihil verum, & reale potest deficere non deficiente aliquo vere reali. Sed, deficiente virtualitate duntaxat, nihil verum, & reale deficit. Ergo nequit deficere realiter vera, & realis denominatio *decernentis* ex eo praecise se quod deficiat aliqua virtualitas.

101 Distinguo primum antecedens. Existentibus omnibus alijs, & deficiente hac virtualitate, nihil verum, & realiter deficit prout *vere & realiter deficit* significat acceptum secundum se, concedo: prout significat vt contractum ad extremum virtuale, vel includens extremum virtuale, nego antecedens: & nego consequentiam. Ad probationem huius consequentiae, concessa maiori, distinguo minorem. Deficiente virtualitate duntaxat, nihil verum & reale deficit: non involuens virtuale, concedo: nihil verum & reale involuens virtuale, nego minorem. Et deinde nego consequentiam: quia deficere realiter denominationem solum dicit deficere aliquid eius constitutum, prout constitutum est.

102 Ob. 5. Deus vere proprie, & formaliter, & non solum virtualiter, est liber. Sed hoc nequit componi per solam defectibilitatem virtualem alicuius. Ergo debet Deo concedi aliqua vera, & realis defectibilitas. Minor probatur. Esse Deum vere, & proprie liberum, est Deum posse se exercere per aliquod exercitium contingens. Sed hoc per solam defectibilitatem virtualem nequit componi. Ergo neque libertas. Minor prob. *Posse se vere exercere contingenter* est dari veram contingentiam se exercendi. Sed veritas contingentia non est solum contingentia, aut defectibilitas virtualis. Ergo posse se vere exercere liberum, non componitur sola defectibilitate virtuali.

103 Concessa prima maiori, nego minorem. Ad huius probationem, nego etiã min. Ad probationem huius, distinguo maiorem. Exercere se verè contingenter est dari veram contingentiam se exercendo modo, quo *exercere* involuit sua constitutiva, concedo: aliter nego maiorem. Præterea distinguo minorem. Vera contingentia non est solum contingentia virtualis: si vera contingentia appellet supra extrema adæquate realia, concedo: si appellet supra extrema non adæquate realia, sed quorum aliquod sit præcisè se virtuale, nego minorem, & consequentiam.

104 Dices: hac ipsa solutione, & doctrina posse defendi decretum compleri per futuritionem, vel absolutam, vel conditionatam obiecti: quia posset dici hoc quod est *Deum decernere* involvere aliquid absolute existens de præsentia, nempe actum quoad entitatem, & aliquid futurum conditionate. In quo casu Deus esset non decernens ex defectu præcisè conditionati in esse conditionati: quia tunc deficeret constitutum realiter ea ratione, qua constitutum esset, modo quo veritas conditionata ex actu ut absolute existente, & ex obiecto ut existente conditionate dicitur coalescere.

105 Respondeo diuersam ad modum esse rationem in futuritione conditionata, ac in virtualitate: quia futuritio conditionata ita non est de præsentia, ut neque sit, neque ob perfectionem sui (cum sit res valde limitata) perinde realiter se habeat, ac si existeret. At vero virtualitas, licet realiter non sit aliquid existens; nihilominus vere, & realiter perinde penitus se habet in ordine ad denominationem, ac si realiter existeret.

106 Deinde futuritio, siue absoluta, siue conditionata prout distinguitur à Deo, non est intra Deum, secus hac virtualitas. Denominatio autem cognoscentis, & amantis debet esse intrinseca: cum *velle & intelligere* intra nos ipsos exercentur.

107 Denique futuritio rerum non causat rerum existentiam, secus *Deum velle*. Ex eo enim res existunt, quia Deus vult eas existere, secus è conuerso ut supra dicebamus.

## SECT. VII.

*Vtrum actus diuini contingentes dicant formaliter perfectionem?*

108 **D**Vplex perfectio potest excogitari: alia adæquata; alia inadæquata. Perfectio adæquata est ea, quæ secundum se

se est ratio adæquata constituens aliquod extremum bonum, siue perfectum in aliquo genere. Perfectio inadæquata est ea, quæ est aliquid rationis constituentis aliquod extremum bonum, & amabile in aliqua linea. Præterea dupliciter potest intelligi actus contingentem, ut talem, dicere perfectionem. Primo reduplicando totum actum contingentem. Secundo reduplicando duntaxat rationem formalem contingentiam. In hoc secundo sensu idem erit inquirere: an actus contingens dicat perfectionem, ac inquirere: an ea formalitas, quæ supra prædicata Dei necessaria constituit actum contingentem sit secundum quod non includit prædicata necessaria Dei ratio formalis amandi aliquod obiectum.

109 Iuxta primum modum reduplicandi actum contingentem idem erit querere: an actus contingens, ut contingens dicat perfectionem, ac investigare: an in actu contingente considerato secundum omnia sua constitutiva collectivè accepta sit perfectio? Quod quidem alium duplicem sensum involuit. Primum: an dicat perfectionem per inclusionem, siue per identitatem inadæquatam? Hoc est: an tale complexum involuat aliquod constitutum, quod sit perfectio? Secundus sensus est: an dicat per identitatem adæquatam aliquam perfectionem? Hoc est: an sicuti ex prædicato necessario, & formalitate contingente resultat actus contingens virtualiter distinctus à prædicato necessario seorsim, & à formalitate contingente seorsim: ita resultet quædam perfectio virtualiter distincta à qualibet ex illis formalitatibus seorsim, in distincta penitus virtualiter à complexo vtriusque?

110 Præterea accuratè observandum est esse longe diuersum, totum actum contingentem adæquatè sumptum perfectum, & amabilem esse, ac esse rationem formalem amoris terminati ad ipsum adæquatè acceptum. Primum enim soluitur eo præcisè, quod actus adæquatè acceptus terminet amorem. Secundum autem requirit ipsum adæquatè acceptum esse rationem mouentem ad illud amandum.

111 Ex quibus omnibus colligitur sub hoc titulo, *An actus diuinus contingens formaliter ut talis dicat perfectionem?* quatuor potissimum examinari. Primum: an totus actus includat aliquid, quod sit perfectio? Secundum: an actus adæquatè acceptus sit aliqua perfectio virtualiter indistincta ab actu adæquatè accepto? Tertio: an ipsa formalitas contingens prout non includens aliquid necessarium sit perfectio? Quartum denique: an actus contingens adæquatè acceptus sit amabilis & bonus siue à se, siue ab alio?

112 Dico primo. Actus diuinus contingens adæquate acceptus includit aliquid, quod est formaliter perfectio. Hæc conclusio est omnino certa: siquidem actus diuinus contingens includit prædicata necessaria Dei, quæ formaliter sunt perfectio.

Dico secundo. Actus diuinus contingens adæquate acceptus amabilis, & bonus est, siue à se, siue ab alio. De hæc etiam conclusio ne arbitror dubitari non posse: quia Deum se exercere libere intentionaliter, bonum est. Bonum enim est Deum velle creare mundum, redimere peccatum, Filium suum vnigenitum dare, & alia huiusmodi. His extra dubium scaturis, reliquum est discutere: an formalitas contingens, vel se sola, vel saltem partialiter, possit esse ratio mouens ad amorem? Hoc est: an sit se sola perfectio, vel saltem constitutiuum alicuius perfectionis?

113 Dico ergo 3. Actus contingens Dei cognoscendi & amandi sumpti quoad denominationem: hoc est *Deum cognoscere, & amare* dicuntur formaliter perfectionem virtualiter distinctam à prædicatis necessarijs: Id est totus actus contingens adæquate acceptus est aliqua perfectio involuens realitatem, & virtualitatem. Prob. hæc conclusio. Ex terminis patet agens rationale exercere suam libertatem, & voluntatem liberam in se ipso bonum esse, & æstimabile, ita vt se exercere prædicto modo sit ratio, quare sit bonum. Sed ita se exercere, est velle contingenter. Ergo prædictum velle contingenter dicit, quare tale, perfectionem in seipsum *velle contingenter*, vt non est præcisè Deus secundum prædicata necessaria, est ratio, quare ametur ipse Deus. Ergo prædictæ denominationes dicunt in se perfectionem distinctam virtualiter à perfectione necessarijs Dei: siquidem Deus non solum est amabilis quia Deus, verum etiam quia decernit, & vult contingenter nobis plura bona. Ergo perfectio, quæ formaliter dicitur in his denominationibus, vt formaliter talibus, est perfectio virtualiter distincta à Deo.

114 Declaratur hæc ratio. Deum velle redimere genus humanum, & nobis Filium suum vnigenitum dare, vt eius preciosissimo sanguine à peccatorum sordibus mundaremur, & Dei beatissimo fruemur conspectu, non est titulus est amandi Deum præter necessariam Dei bonitatem. Ergo aliqua bonitas resplendet in hac voluntate quoad denominationem accepta. Adversus hanc conclusionem.

115 Ob. 1. Non sufficit ad bonitatem obiecti prædicatum aliquod præbens sufficientem titulum vt ametur obiectum, dummodo in carentia talis prædicati æquus titulus ad obiecti amorem reperiatur.

reperiatur. At carentia vnus actus liberi Dei est alius actus liber, & in hoc secundo actu libero est æqualis titulus amandi Deum, ac est in primo actu, qui per hunc excluditur. Ergo in nullo ex his actibus datur id, quod requiritur ad bonitatem. Maior (in qua videtur esse difficultas) probatur. Nam, ideo carentia mundi non est bona, aut perfecta, quia non præponderat in æstimatione suo contradictorio, nimirum existentia mundi. Deinde ex ipsis terminis videtur conspicuum nullum æstimabilitatis gradum afferre id, quo ablatum nullus æstimabilitatis gradus auferitur. Si autem vnum contradictorium alteri in æstimabilitate non præponderat, idem gradus, idemque pondus æstimabilitatis erit existente, & deficiente quolibet ex illis contradictorijs. Ergo ad rationem bonitatis requiritur aliqua præponderantia respectu sui contradictorii formalis. Huic argumento innitens contendit P. Aldrete volitionem v. g. non dicere distinctam perfectionem à nolitione, sed eandem: quia cum volitio non præponderet nolitioni, cuius est formale contradictorium, ideo non est in Deo perfectio *velle* potius quam *nolle*, sed solum est perfectio *velle*, vel *nolle*. Quia propter, iuxta hunc authorem, hic terminus *hæc perfectio* solum dicit *vage velle, vel nolle* & consequenter eadem est perfectio *velle, ac nolle* cum tam vnum, quàm alterum, sit *velle, vel nolle*, in quo præcisè perfectio consistit.

116 Resp. primo, quod, vt aliquid sit bonum, non requiritur quod præponderet in æstimabilitate eius exclusiuo physico, sed quod per præcisam negationem illius non æqua æstimabilitas entitietur, licet ex hac veritate negativa æqua æstimabilitas inferatur. Cùm igitur ex eo præcisè quod negetur decretum mundi, non affirmetur nolitio opposita, licet inferatur existere, ideo volitio mundi perfectionem potest importare. Etenim per hanc præcisè negationem *Deus non decernit mundum* nulla perfectio affirmatur; sed solum negatur volitionis perfectio. Non igitur est ratio, quare volitio perfectionem non debeat importare. Aliter res se habet in carentia mundi: quia eo ipso formaliter quod negetur carentia mundi per hanc propositionem. *Non deficit mundus* affirmatur formalissimè existentia mundi, quæ præponderat mundi carentia.

117 Respondeo secundo ad bonitatem solum requiri, quod præcisè à tali ratione non inueniatur idem titulus ad amorem, ac reperitur vi talis rationis. Licet enim Deus se solo sit infinite dignus amore, &, licet etiam admittatur quod neque extensiuè, neque intensiuè, sit dignior amore vt volens, quam vt nolens mundum: nihilominus Deus secun-

dum se acceptus non continet titulum amoris, qui reperitur in ipso Deo ut decernente mundum: quia, licet decernere mundum non sit titulus ad maiorem amorem; est tamen, tum novus titulus ad amorem, tum titulus ad specialem amorem (licet non intensiorem) quo Deus ametur, quia decernens mundum. Non igitur requiritur præponderantia unius contradictorij respectu ad alterum contradictorium, sed respectu ad Deum præcisiuè acceptum.

118. Ad id, quod additur, videlicet nullum æstimabilitatis gradum auferre id, quo ablato præcisiè, nullus æstimabilitatis gradus auferatur: distinguendum est: si nullus æstimabilitatis gradus, nec quod ad speciem, nec quod ad indiuiduationem auferatur, concedo: si, licet non auferatur quod ad speciem, auferatur tamen quod ad indiuiduationem, nego. Est dicere: ut aliquis conceptus dicat aliquem æstimabilitatis gradum, nõ requiritur quod, ablato tali conceptu, detur minor æstimabilitas absolute loquendo: quia potest eius exclusiuum esse æque æstimabile alia æstimabilitate diuersa numero, sed requiritur, quod per zalem negationem nulla æstimabilitas, etiã numerice sumpta auferatur: quod quidem non contingit quando ponitur contradictorium iuxta æstimabile: in hoc enim casu auferatur vna æstimabilitas, & loco illius ponitur alia indiuidualiter saltem distincta à prima.

119. Ob. 2. Quod est tota ratio essendi, & existendi aliquid formaliter, est tota eius essentia existentia, & perfectio formalis, sumptis essentia, existentia, & perfectione *ut quo*. Sed prædicata necessaria Dei sunt tota ratio formalis *qua* est, existit, & bonus est formaliter prædictus actus contingens. Ergo prædicata necessaria sunt tota essentia, existentia, & perfectio formalis actuum contingentium. Ergo nihil distinctum virtualiter, siue adæquate, siue inæquate à prædicatis necessarijs, est perfectio actuum contingentium. Maior est certa, & consequentia legitima. Minor probatur. Quod pure virtualiter datur, nequit adæquate, vel inæquate esse ratio essendi, aut existendi. Sed præter prædicata necessaria Dei nihil est in Deo, quod non sit pure virtuale. Ergo prædicata necessaria Dei, & nihil aliud, sunt tota ratio formalis, *qua* est, existit, & bonus est actus diuinus contingens.

120. Respondeo, quod, cum actus diuinus contingens consistat realitate, & virtualitate, ita ut ex his duabus rationibus resoluetur verus actus diuinus contingens: pari ratione prædictus actus dicit in se partim essentiam, existentiam, & perfectionem reales, partim essentiam, & existentiam, & perfectionem virtuales: ex quibus

con-

conceptibus sicut resoluetur verus actus contingens, ita etiam vera perfectio potens mouere Deum. Qua propter ad argumentum in forma distinguo maiorem. Quod est tota ratio essendi, & existendi aliquid iuxta propriam naturam, & conditionem est eius essentia, existentia Dei concedo: solum in sensu adæquate reali, nego maiorem. Et distinguo minorem. Prædicata necessaria Dei sunt tota ratio formalis *qua* est & existit actus diuinus contingens: secundum quod dicit reale actus diuinus contingens: concedo: secundum quod dicit tam reale, quam virtuale nego minorem, & nego consequentiam. Ad minoris probationem: distinguo maiorem. Quod pure virtualiter datur, nequit vel adæquate, vel inæquate esse ratio essendi, aut existendi aliquid nihil involuens virtuale concedo, essendi, vel existendi aliquid involuens aliquid virtuale nego maiorem, & concessa minori, nego consequentiam.

121. Dico 4. Formalitas contingens, prout non involuens prædicata necessaria Dei, nullam dicit perfectionem realem; sedus virtualem. Declaratur, & simul probatur hæc conclusio. Id, quod actus diuinus contingens addit ultra prædicata necessaria Dei, prout ita adæquate distinctum à prædicatis necessarijs Dei, nihil dicit reale, sed pure virtuale: ita enim se habet, ut Deus, qui cum tali conceptu identificatur; ab eo, ne connexionem quidem dependeat: qua propter non est quid realiter habens esse, sed pure virtualiter: hoc est: nihil aliud est, quam pura æquivalencia, sicuti, quando deficit, nihil realiter deficit, sed perinde se habet, ac si deficeret. Ex quo colligitur prædictam rationem non dicere perfectionem realem, sed solum iuxta propriam naturam, nempe virtualem. Etenim est virtualiter perfectio, & quatenus in ordine ad constituendum Deum dignum amore, quia decernit, perinde se habet, ac si esset perfectio realis. Hoc tamen non sufficit ut sit perfectio realis: quia esse perfectionem realem vterius dicit quod id, quod cum ea identificatur, indigeat ea, saltem connexionem quod quidem non reperitur in nostro casu.

122. Ob. 1. aduersus hoc assertum. Esse distinctum à chimæra, & entre pure possibili: esse constitutum actus diuini de facto: esse de facto exigens identitatem actualem hic, & nunc cum infinita perfectione, & esse quid ratione sui emabile, sunt prædicata, quæ dicunt formaliter essentiam, existentiam, & bonitatem physicam excedentem bonitatem creatam. Sed hæc virtualitas, prout non includens essentiam, dicit non esse chimæram, & esse plusquam pure possibilem: item dicit constituere de facto actum diuinum,



necnon exigentiam actualis identitatis cum infinito bono. Ergo hæc virtualitas prout non includens essentiam dicit formaliter existentiam, & perfectionem. Huius syllogismi consequentia est bona, & maior videtur ex terminis evidens. Minor autem videtur etiam facile probari. Nam in primis dari hanc virtualitatem in esse virtualitatis, est esse plusquam pure possibile: nam dari hanc virtualitatem, sufficit ad complendum Deum in esse libere volentis. Deinde est aliquid id quod contingenter verificatur absolute: hoc autem, ut ex terminis patet, dicit aliquid ultra esse præcise possibile. Preterea hæc virtualitas secundum se accepta habet esse ultimum complementum actus libeti: siquidem ex se habet esse eam virtualitatem: & ut virtualitas est, complet actum divinum contingentem. Denique, ut talis virtualitas est, habet non posse non complere actum divinum per identitatem cum Deo. Habebit ergo se ipsa, & prout non includens Essentiam Divinam, exigentiam identitatis cum Deo. Ergo hæc virtualitas se ipsa, & prout non includens Divinam Essentiam, ea munera exercet.

123. Respondeo ex supra dictis: eam esse realitatem, & entitatem, prout à pura virtualitate distinguitur, quæ ita est omne, quod est, ut id, quod est, siue cum quo identificatur; indigeat ea aliqua ratione, saltem connexive. Id autem (ut etiam supra diximus) affirmamus nullam habere perfectionem realem, & entitativam, quod nihil confert (adhuc connexive) ad existentiam illius, cum quo identificatur, cum ergo virtualitas, de qua est sermo, nihil inter sit existentie Dei, cum qua identificatur, siquidem essentia cum ea non connectitur: ideo hæc virtualitas nullam habet entitatem, siue perfectionem realem, & entitativam. At vero cum Deus aliter se habet respectu virtualitatis, cum dari non possit virtualitas deficiente Deo: ideo virtualitas non est perfectio entitativa; se-cus Deus: quando quidem de conceptu realitatis est quod ea indigeat quidquid cum illa identificatur.

124. Hinc igitur ad superius argumentum paratur responsum. Concedo igitur hanc virtualitatem se ipsa extrahi ab actu pura possibilitatis. Nego tamen id sufficere ad perfectionem, ut patet etiam in pura carentia, quæ, iuxta probabilissimam sententiam, extrahitur ab actu pura possibilitatis, & tamè perfectio non est. Requiritur ergo ad perfectionem, quod illa indigeat quod cum ipsa positive identificatur. Similiter concedo se ipsa exigere identitatem: hoc autem nego sufficere ad perfectionem, & bonitatem: quia ad perfectionem & bonitatem requiritur exigere idem:

titatem, per quam id, quod identificatur cum ea, illa indigeat in genere connexionis: qua ratione non datur exigentia in eius modi virtualitate. Et idem dico de alijs predicatis supra commemoratis. Ex quibus inferitur hanc virtualitatem, prout non includentem Essentiam Divinam, seu predicata necessaria Dei, non excedere in perfectione creaturas: quia quod perfectio, & realitas non est, implicat excedere, vel excedi realiter in perfectione.

125. Sed instabis. Hæc virtualitas potest amari ratione sui amore excedente amorem creaturarum. Ergo hæc virtualitas prout talis est maior perfectio perfectione creaturarum, siquidem est se ipsa, & ratione sui amabilior quam creaturæ. Antecedens probatur. Esse complementum actus divini identificatum cum Deo: qua tale, & præcise quia tale est, est dignum maiori amore, quam omnes creaturæ. Ergo hæc virtualitas potest amari ratione sui amore excedente amorem creaturarum.

126. Respondeo negando antecedens. Et ad eius probationem: nego etiam antecedens loquendo de virtualitate, ut complementum est in abstracto. Nam, licet esse complementum actu completum in concreto sit amabile ratione sui ideo est, quia esse complementum, seu esse completum in actu secundo dicit etiam aliud constitutum necessarium: qua propter iam non virtualitas sola, sed totus actus est ratio amandi. At vero cum in sola virtualitate ut adæquatè virtualiter distincta à predicatis necessarijs nihil reperitur reale, nihil dicit dignum amore ratione sui, sed solum erit dignum amore ratione constitutum necessarium, cum quo constituit actum contingentem.

## QVÆST. XVI.

*An si prima causa ex necessitate naturæ operaretur, posset nostra voluntas liberè operari?*

**H**æc quæstio celebris est apud Thomistas: ex ea enim pendet perfecta intelligentia illius principij apud ipsos inconcusse videlicet primam radicem humanæ libertatis esse voluntatem divinam. Pendet etiam ex huius quæstionis resolutione qua ratione intelligendum sit libertatem causarum secundarum in Deum ut in primum liberum revocandam esse: ideo placuit propositum, cum dubium iuxta Thomistarum etiam principia examinare.

## SECT. I.

*Non nulla præmittuntur.*

**N**otandum est primo ad hanc quæstionem supponendam esse sententiam Thomistarum afferentium physicam prædeterminationem non tollere libertatem, quia non se tenet ex parte actus primi: & facta hac suppositione, investigandum esse: an, si Deus non liberè, sed necessario, siue ex necessitate naturæ Petrum v. g. ad consensum prædeterminaret: an, inquam, in hoc casu Petrus liberè consentiret? non quia præcise haberet physicam prædeterminationem, sed quia eam necessario haberet necessitate se tenente ex parte Dei?

2 Notandum est secundo prædictum dubium non resolvendum esse dependenter ab illa quæstione, quæ vniuersaliter inquirat: an ex quolibet impossibili dato quodlibet aliud inferatur, vel non inferatur. Nam potius ad hanc quæstionem supponendum est suppositionem de eo quod Deus ex necessitate naturæ operaretur non cognosci & impossibilem, sed vt nulla involuente eò traditione: & hoc supposito, examinandum est: an in hac præcise suppositione involuatur defectus libertatis humanæ, quin fiat recursus ad hanc contradictoria veritatem, quæ in tali suppositione reperiantur?

3 Notandum est tertio videri aliquibus quod vt prædictum dubium locum habere possit, & ne negatoria, & ridicula quæstio reddatur, non supponendum esse quod & homo habeat in prædicta hypothese liberam arbitriam, & quod Deus concurreret eodem omnino concursu ad consensum in eo casu, quo modo concurrat. Nam, si hoc modo instituat quæstio, certissimum erit creaturam in eo casu liberè operaturam, tametsi etiam dicatur inferri libertatis defectus: quia cum concursus, tam præuius, quam simultaneus, quibus Deus concurrat de facto ad consentium, essentialiter vt tales habeant constituere causam operantem liberè, manifestè deducitur quod, si ex necessitate naturæ Deus hac ratione concurreret, creatura constitueretur liberè operans. Nam liberè operari est operari eiuſmodi concursu. Cū ergo, vt dubio relinquatur locus, non supponendum sit ex parte hypothese id ipsum, quod in quæstionem vertitur: sit inde non supponendam esse ex parte hypothese, cum creaturâ habere liberam arbitriam, quod est

esse liberam in actu primo, tum habere eundem concursum, quem modo habet, quod est esse liberam in actu secundo solum igitur iuxta hos auctores supponendum est Deum ex necessitate naturæ conferre homini prædeterminationem ad consensum: & inde discutendum est: an ex hac duntaxat suppositione legitimè inferatur hominem in eo casu, vel libero carere arbitrio, vel saltem de facto non liberè, sed necessario consensum elicere?

4 Cæterum: si semel ostendatur quod, facta suppositione præcise de eo quod Deus ex necessitate naturæ operetur, creatura nequit liberè operari: ita vt ex tali suppositione vt possibili admitta legitimè libertatis humanæ inferatur defectus, quantumvis postea ponatur ex parte hypothese quod Deus concurrat eodem concursu præuiò & simultaneo, semper ex tali suppositione inferatur defectus libertatis, licet etiam inferatur oppositum: vel potius dicendum erit suppositionem non solum in re esse impossibilem, verum etiam in terminis, siue in adiecto fore implicantem: quia coniungeret Deum operari ex necessitate naturæ: quæ necessitas tollit libertatem humanam: & simul Deum concurrere eodem concursu, tum præuiò, tum simultaneo: quod est, vel saltem infert, creaturam liberè operari. Quam ob rem tota huius quæstionis resolutio pendet ab eo quod operari Deum ex necessitate naturæ tollat vel non tollat libertatem. Nam, si non tollit, poterit Deus concurrere eodem concursu: & consequenter illa illa omnino humana poterit remanere libertas. Si vero ex tali præcise suppositione humana libertatis inferatur destructio, quidquid postea addatur remanente tali suppositione, vel erit implicatio in adiecto, vel relinquit eandem viam illatiuam.

5 Notandum est quarto: qua ratione intelligi debeat hoc, quod est Deum operari ex necessitate naturæ. Nam ex horum terminorum explicatione potissimum quæstionis presentis resolutio dependet. Illustrissimus Godoy tract. de volunt. disp. 54. §. 2. num. 29. ait ita intelligendum esse Deum operari ex necessitate naturæ, quod: & si Deus esset ad præmonendum determinatus per modum naturæ, non tamen esset determinatus ad præmonendum semper, sed iuxta exigentiam voluntatis creatæ: quæ, cum non poterit semper esse præmota, nec Deus semper illam ad tantum præmoueret: vnde illa præmotio posset deficere: ob cessationem concursus, qui non semper durare deberet. Idem auctor eodem §. 2. num. 25. & 16. ait, pro casu, pro quo Deus præmoueret ex necessitate naturæ, præmotionem fore absolutè, & simpliciter

eter necessarium & non secundum quid, aut ex aliqua suppositione.

6 Ex his duobus principijs deducitur Deum dum operatur ex necessitate naturæ, ita necessatio tunc operari, ut implicaret non ita tunc operari, tametsi non haberet necessitatem operandi semper eadem ratione. V. g. Deus in instanti A. præmouet efficaciter Petrum ad consensum, quia præmoueri in instanti A. est iuxta exigentiam naturæ. In tali instanti implicaret non existere præmotionem efficacem, licet in instanti antecedenti, & in instantibus posterioribus ad instans A. posset deficere, & de facto deficeret talis præmotio: quia ex vna parte ipsa natura voluntatis Petri exigeret aliqua exigentia præmoueri in instanti A. secus in reliquis: & ex alia Deus esset metaphysicè necessitatus ad annuendum exigentiæ voluntatis Petri. Iuxta hanc ergo intelligentiam terminorum, dubitatur. An, si Deus instanti A. operaretur ex metaphysica necessitate præmouendo Petrum ad consensum præmotione efficaci ab intrinseco, maneret Petrus liber ad consentiendum, vel potius ad consensum: necessitatus? Circa quam quæstionem.

7 Prima sententia docet humanam voluntatem liberam in tali caso manere. Ita (vt refert Illustrissimus Godoy. §. 1. num. 2.) antiquiores Thomistæ. Capreolus in 1. dist. 38. Ferrar. 1. contra Gentes cap. 67. circa quintam rationem Caietanus circa quæst. 19. ad artic. 8. & circa eundem articulum Banez, Nazarius Marcus de la Serra. Idem tradiderat Caietanus ad quæst. 14. art. 13. Zurmel quæst. 14. art. 13. Alvarez lib. 3. de Auxilijs disp. 26. & Araujo lib. 6. Metaphysicæ quæst. 13. art. 3. supposito solum quod Deus in prima mundi productione liberè legisset. Pro hac sententia videtur stare P. Vazquez 1. parte disp. 100. capit. 3. verum tametsi à parte doceat P. Vazquez quod & si Deus ex necessitate naturæ operaretur, nihilominus voluntas creata liberè operaretur, nihil facit Thomistis, vt infra videbimus.

8 Secunda sententia docet quod, si supponatur Deus operari ex necessitate naturæ præbendo eundem omnino concursus quem modo præstat causis secundis liberi, humanam libertatè indemnem mansuram, secus si non fiat eiusdem suppositio de idem concursus. Ita P. Suarez 1. tom. Metaph. disp. 19. sect. 3. Machin, & Fasolis apud Godoy loco citato.

9 Tertia sententia negat absolutè quod, si Deus ex necessitate naturæ operaretur, creatura maneret libera ad operandum illud extremum, ad quod à Deo ex necessitate naturæ moue-

retur. Ita Scotus cum suis in 1. dist. 1. quæst. 1. dist. 4. quæst. 4. dist. 38. ad 1. & in 2. dist. 1. quæst. 3. & ita debent sentire (ni fallor) authores Societatis cum limitatione postea adhibenda.

## SECT. II.

### Nostra sententia!

10 **S**IT prima conclusio iuxta sententiam Societatis nullum admittentem decretum efficax operationis creaturæ, siue intrinsecè connexum cum tali operatione omnino antecedens ad eiusmodi operationem, licet Deus operaretur ex necessitate naturæ, libertatem creatam non euerteret. Declaratur hæc conclusio. Duplex est sententia inter authores Societatis: altera quæ nullum decretum ponit intrinsecè connexum cum consensu Petri v. g. asserendo nimirum Deum instructum Scientia Mediarum consensu sub conditione auxiliij, A. tum dissensus sub auxilio B. decernere auxilium A. decreto in connexo essentialiter cum consensu, tametsi Deus inefficaciter intendat consensum. In hac sententia facile explicatur quod & si Deus operaretur ex necessitate naturæ libertatem creatam non perderet. Nam quantumvis Deus necessario poneret decretum indifferens, nihil poneret connexam potius cum consensu, quam cum dissensu. Et licet Deus necessario concurreret cum creatura ad operandum, quatenus necessario subijgeretur determinationi creaturæ, nihil poneret Deus connexam cum operatione non subiectam arbitrio creato. Ergo in tali caso Deus non tolleret libertatem creatam. Probatur consequentia. In prædicta suppositione non proueniret à Deo ulla profus necessitas antecedens consensu, vt patet ex dictis, ergo nulla tolleretur potentia ad dissensum: & consequenter illa stare maneret libertas.

11 In hoc sensu loquitur P. Vazquez. Nam cum ipse negat omnem prædeterminationem efficacem consensu, indifferenter Deum operantem ex necessitate naturæ in collatione auxiliorum indifferentium nullam profus necessitatem antecedentem humanæ imperare voluntati.

12 Alia sententia est, quam propugnat P. Suarez quæ plurimè ex nostris sequuntur: docens nimirum Deum Scientia Mediarum prædesuere efficaciter consensu Petri, v. g. prædesuere

ne quidem efficaci, & antecedenti remotè in genere physico ad cõsensum prædefinitum, subsequenti tamen obiectivè ratione Scientiæ Mediæ ad consensum conditionatè præiustum: & in casu purificationis hypothesis subsequenti ad consensum absolutum: ob quam dependentiam, seu quasi dependentiam, voluntas dum est potens dissentire, similiter potens est impedire tã Scienciam Mediã, consensum, tum eiusdem consensus efficacem prædefinitionem, Scientiæ Mediæ consensus essentialiter innixam.

13 In hac etiam sententia dicendum est quod, & si Deus operaretur ex necessitate naturæ, libertatem humanam non everteret. Nam, quantumvis Deus esset necessitatus metaphysicè ad prædefiniendum efficaciter consensum ex suppositione Scientiæ Mediæ efficaciæ auxiliij A. hæc necessitas non tolleret quod prædefinitio esset consequens ad consensum: modo, quo licet Deus ex necessitate naturæ cognoscat quidquid cognoscibile sit, & obinde non libere, sed necessario cognoscat efficaciam auxiliij A. ex suppositione veritatis conditionatæ; nihilominus quia cognoscit dependentè à tali suppositione, ideo Scientia Media, ad hoc ut contingat eam auxilio, libertatem non tollit, quia & consequitur cõsensum & per dissentium impediri valet. Pariter ergo in nostro casu, tamen si Deus, posita Scientia Media consensus, necessario metaphysicè consensum efficaciter prædefinit, ea prædefinitio efficax esset cõsequens ratione Scientiæ Mediæ ad consensum, & perinde ac ipsa Scientia Media per dissentium impediri valeret. Non ergo esset necessitas opposita libertati; siquidem Deus antecedenter metaphysicè solus esset necessitatus conditionatè ad prædefiniendum consensum ex suppositione Scientiæ Mediæ consensus. Quod vero defacito prædefiniret, non esset quidem liberum Deo, esset tamen contingens eadem contingentiam, qua Scientia Media consensus contingens foret.

14 Sic secunda conclusio. Iuxta sententiam Thomistarum, & iuxta quamlibet aliam ponentem antecedenter omnino aliquid essentialiter connexum cum consensu v. g. nulla ratione existens prædeterminatione libertatis creatæ: si Deus operaretur ex necessitate naturæ movendo creaturam ad operandum, creatura non posset libere operari. Probat hanc conclusio. Et claritatis gratia ponamus Deum ex necessitate naturæ prædeterminare Petrum ad cõsensum in instanti A. In hoc, inquam, casu assero Petrum minime posse libere consentire: quod sic probo. Posita in Petro ex necessitate naturæ prædeterminatione in instanti A. ad consensum, nulla datur

datur vera potestas ad dissentium in instanti A. Ergo neque vlla vera libertas ad consensum in instanti A. Consequentia est legitima: quia libertas ad consensum dicit in suo conceptu veram potestatem, tum ad consensum, tum ad dissentium. Antecedens autem, in quo stat tota difficultas, nimirum posita ex necessitate naturæ in instanti A. prædeterminatione ad consensum, non dari veram potestatem ad dissentium instanti A.

15 Probat hanc primo. Nulla datur vera potestas ad extremum implicatorium. Sed Petrum dissentire in instanti A. est quid implicatorium. Ergo nulla datur vera potestas in Petro ad dissentium in instanti A. Minor probatur. Extremum inferens per metaphysicam, illationem aliquam chimæram, implicatorium est. Sed dissentire Petrum in instanti A. infert metaphysicè aliquam chimæram. Ergo dissentire Petrum in instanti A. est extremum implicatorium. Minor probatur. Dissentire Petrum in instanti A. infert metaphysicè non esse prædeterminatum in instanti A. ad consentiendum. Sed hoc est quid impossibile & implicatorium. Ergo. Probo minorem. Non dari extremum absolutè & simpliciter necessarium est quid simpliciter repugnans, & impossibile: siquidem ea ipsa ratione, qua aliquid necessarium est, eius cõtradiçtorium est impossibile. Sed Petrum prædeterminari in instanti A. ad consensum est simpliciter necessarium: quando quidem Deus ex necessitate naturæ simpliciter tali prædeterminat Petrum in instanti A. ad consensum. Ergo Petrum non prædeterminari instanti A. ad consensum est quid simpliciter repugnans & impossibile.

16 Vtèrius aliter ostèdo dissentium fore implicatorium. Id implicat ponit de quo verificatur, quod, si poneretur, esset necessario duo cõtradiçtoria in rerum natura. Sed, facta suppositione de eo quod Deus operetur ex necessitate naturæ, & de eo quod voluntas exigat prædeterminari in instanti A. ad consensum, si voluntas dissentiret, essent necessario in rerum natura duo cõtradiçtoria. Ergo in hac hypothesis dissentium est implicatorium. Maior est certa. Minor probatur. Si existeret dissentium, vel existeret prædeterminatio ad consensum, vel deficeret. Vtrumque implicat. Ergo si existeret dissentium, essent duo cõtradiçtoria in rerum natura. Minor probatur. Si deficeret prædeterminatio ad consensum, iam Deus non operaretur iuxta exigentiam voluntatis creatæ: ac per consequens Deus non operaretur id ad quod esset necessitatus: quod est implicatorium. Si vero existeret prædeterminatio ad consensum, dum voluntas dissentiret, conjungeretur prædeterminatio ad consensum

cum ipso dissensu: quod etiam est implicatorium. Ergo tam implicaret quod, dum homo dissentiret, esset prædeterminationis ad consensum, quam quod talis prædeterminationis deesset.

17 Hoc idem argumentum sub alijs terminis sibi obiecit Illustrissimus Godoy hac disp. §. 2. num. 29. in hunc videlicet modum. Ut voluntas possit ponere dissensum in instanti A. requiritur posse ei deesse prædeterminationem ad consensum in instanti A. Sed ea prædeterminationis nequit ei deesse. Ergo voluntas non poterit ponere dissensum in instanti A. Consequentia est legitima, & maior certa: quia defectus prædeterminationis ad consensum requiritur ad consensum. Si ergo talis defectus impossibilis esset, requiretur ad dissensum aliquid simpliciter impossibile. Id autem, ad quod requiritur aliquid simpliciter impossibile, impossibile est: ut ex terminis patet. Iam vero impossibile esse defectum prædeterminationis ad consensum, probatur. Si hic defectus possit poni, maximè à Deo. Sed à Deo nequit poni, siquidem ex necessitate ponit prædeterminationem. Ergo talis defectus à nullo agente, nulla re causi potest poni. Erit ergo simpliciter impossibile.

18 Respondet Illustrissimus Godoy, quod, & si Deus esset ad præmouendum necessitatus per modum naturæ, non tamen esset necessitatus ad præmouendum semper, sed iuxta exigentiam voluntatis creatæ quæ, cum non peteret semper esse præmotæ: non semper Deus eam ad talem actum præmoueret: unde illa præmotio posset deficere ob cessationem concursus diuini, qui non semper durare deberet.

19 Hæc doctrina ad soluendum argumentum propositum in sufficiens mihi videtur. Nam argumentum non contendit Deum ita in instanti A. præmouere ad consensum, ut hæc præmotio non possit deficere in reliquis instantibus, sed ita existere in instanti A. ut nulla sit potestas vera ut talis præmotio non existat in instanti A. exindeque inferitur non posse existere dissensum in instanti A. quia ad existere dissensum in instanti A. requiritur quod in instanti A. non sit præmotio. At, licet præmotio possit deficere in reliquis instantibus, non tamen potest deficere in instanti A. ita ut ad defectum prædictum in instanti A. nulla detur vera potestas. Ergo ad dissensum in instanti A. requiritur aliquid simpliciter impossibile. Atqui illud extremum, quod ad sui existentiam requirit aliquid simpliciter impossibile, simpliciter quoque impossibile est. Ergo existere dissensum in instanti A. est quid simpliciter impossibile. Non ergo soluitur nostrum argumentum

ex eo quod præmotio possit deficere in alijs instantibus distinctis ab A.

20 Probatum secundo nostra conclusio præmittendo duo, quæ tradunt authores oppositæ sententiæ, quæ impugnamus. Primum est: Deum operari ex necessitate naturæ, non ut cumque, sed iuxta exigentiam voluntatis creatæ. Secundum est voluntatem creatam exigere præmoueri aliquando. Hæc autem exigentia non potest esse vaga: exigendo nimirum quod præmouetur vel in instanti A. vel in instanti B. v. g. Sed debet esse hæc exigentia determinata pro eo instanti, in quo de facto præmouetur. Nam, si ex vna parte Deus non est liber, ut se determinet potius ad vnum quàm ad aliud, & ex alia parte sequi debet necessario exigentiam voluntatis creatæ: hinc deducitur quod, ut Deus præmoueat in instanti A. potius quam in B. ponenda sit ex parte voluntatis creatæ exigentia ut determinatè præmouetur ad consensum in instanti A. potius quam in B. alioquin Deus non potius præmoueret in A. quam in B. H. s. positus.

21 Sic argumentor, ut voluntas in instanti A. habeat veram potestatem dissentendi, necesse est quod voluntas sit vere, & realiter coniungibilis cum dissensu in instanti A. Sed non est ita coniungibilis. Ergo nequit dissentire. Consequentia est bona, & maior certam dissentire est coniungere dissensum cum voluntate. Si ergo repugnat hæc coniunctio, etiam dissentire repugnabit. Minor igitur videlicet, voluntatem non posse in instanti A. coniungi cum dissensu, probatur. Primo: quia id, quod connectitur cum consensu, nequit coniungi cum dissensu. Sed voluntas connectitur essentialiter cum consensu. Ergo nequit coniungi cum dissensu. Minor probatur. Voluntas connectitur cum præmotione efficaci ad consensum in instanti A. Ergo connectitur saltem remote cum ipso consensu, ut est evidens. Antecedens probatur. Voluntas exigit præmoueri efficaciter ad consensum in instanti A. Et Deus nequit non annuere huic exigentiæ. At exigentiæ, quæ nullis veræ potestate frustrari potest, connectitur cum eo, quod exigit. Ergo voluntas, & eius exigentiæ secum identificata, connectitur essentialiter cum præmotione efficaci ad consensum ut existenti in instanti A.

22 Probatum secundo eadem in coniungibilitate voluntatis cum dissensu insistendo in connexionione voluntatis cum præmotione ad consensum. Exigentia, quam habet voluntas ut præmouatur efficaciter ad consensum in instanti A. non potest frustrari per aliquid quæ veram potestatem ergo nulla est vera potestas in rerum natura.

voluntas sic in instanti A. sine prædeterminacione efficaci ad cōsensum. Ergo existere sine prædeterminacione est quid simpliciter impossibile. Ergo pariter est impossibile dissentire, siquidem dissentire vel involuit, vel saltem infert voluntatem carere præmotione efficaci ad consensum: & quid quid, vel involuit, vel infert aliquid impossibile, impossibile & repugnans est. Probo iam primum antecedens, nimirum nullam dari in rerum natura veram potestatem frustrandi exigentiam, quam habet voluntas, vt præmoueat in instanti A. vt daretur talis potestas, erat necessarium quod non daretur omnimoda necessitas annuendi exigentiæ voluntatis creatæ. Sed in hypothesi, iuxta quam loquimur, est Deus simpliciter necessitatus ad annuendum exigentiæ voluntatis creatæ. Ergo in prædicta suppositione nulla est vera potestas frustrandi exigentiam voluntatis creatæ.

23 Forſam respondebit aliquis his, & ſimilibus argumentis: voluntatem Petri non ſecundum ſe duntaxat acceptam exigere præmoueri ad conſenſum in instanti A. ſed ipſam vt coniunctam cum hoc ordine rerum existentium in instanti A. Quam ob rem nõ implicabit coniunctio diſſenſus cum voluntate Petri in instanti A. accepta ſecundum ſe, licet implicet coniungi cum voluntate in instanti A. & ordine rerum existentium in instanti A. Ex quo iterum fit quod licet nequeat dari ſenſus diuiſus conſenſus, & voluntatis vt in hoc ordine rerum existentium in instanti A. nihilominus dari poſſit diuiſio conſenſus à voluntate ſumpta ſecundum ſe: quod ſufficit, vt voluntas abſolute poſſit diſſentire in ſenſu diuiſo.

24 Sed contra. Supponamus tranſacta eſſe reliqua inſtantiæ præcedentiæ ad inſtans A. & loquamur de prima operatione libera in instanti A. quæ quidem operatio libera, ſit conſenſus Petri. Fa&ta hac ſuppoſitione ſic argumentor. Ordo rerum exiſtens in instanti A. qui ordo non includit actionem aliquam liberam exiſtit omnino ex neceſſitate naturæ ſuppoſito ordine rerum exiſtentium in instantibus præcedentibus. Eſt certum quia quod non exiſtit libere, reſpectu vllius agentis, exiſtit omnino neceſſario. Ergo exigentia, quæ exiſtit in instanti A. fundata in hoc ordine, ita exiſtit, vt in instanti A. nulla ſit cauſa, à qua poſſit impediri. Ergo abſolute in instanti A. impoſſibile eſt defectus talis ordinis. Patet conſequentia. Id exiſtit omnino neceſſario in aliquo instanti, quod a nulla vera cauſa poteſt impediri in tali instanti. Sed in instanti A. nulla eſt cauſa, ſiue creata, ſiue in creata à qua poſſit impediri talis ordo. Ergo talis ordo exiſtit omnino neceſſario in instanti A. Tunc ſic,

25 Id,

25 Id, quod requirit ad ſui exiſtentiam in instanti A. aliquid ſimpliciter implicatorium, implicatorium & impoſſibile eſt. Sed diſſenſus Petri vt exiſtat in instanti A. requirit aliquid ſimpliciter, & abſolute implicatorium. Ergo exiſtere diſſenſum Petri in instanti A. implicatorium & repugnans eſt. Min. prob. Vt exiſtat diſſenſus Petri in instanti A. requiritur quod non exiſtat voluntas vt in hoc ordine rerum: ſiue, quod idem eſt, quod non exiſtat hic rerum ordo, qui modo exiſtit antecedenter ad omnem operationem liberam: ſiquidem talis ordo exigat voluntatem Petri prædeterminari ad cōſenſum, & Deus tenetur ſequi abſque libertate talem exigentiam. Sed impoſſibile eſt quod talis ordo deficiat in instanti A. Ergo diſſenſus ad ſui exiſtentiam requirit neceſſario aliquid ſimpliciter impoſſibile. Minor probatur ex iam dictis. Id eſt ſimpliciter impoſſibile, quod non habet aliquam cauſam potestatem illud ponere in rerum natura. Sed nulla datur cauſa in instanti A. potens ponere defectum illius ordinis. Ergo deficere talem ordinem eſt ſimpliciter & abſolute impoſſibile.

26 Probat̄ur tertio eadem conſuſio. Quando exiſtit impedimentum ad extremum A. quod impedimentum eſt omnino ab intrinſeco neceſſarium & in impedibile, non datur potestas, adhuc antecedens, ad tale extremum. Sed exiſtente præmotione ad conſenſum in instanti A. poſita à Deo operante ex neceſſitate naturæ, exiſtit impedimentum diſſenſus in instanti A. ab intrinſeco neceſſarium & in impedibile. Ergo exiſtente huiusmodi præmotione, non datur potestas antecedens ad conſenſum.

27 Respondet Illuſtriſſimus Godoy maiorem eſſe verã: quando impedimentum non ſe accommodat libertati; ſecus quando libertati & indiſſerẽtia ſe accommodat. Verũ hæc reſpõſio eſt in ſufficiens. Nã quod intendit maior propoſitio eſt, quod impedimentum vnius extremi omnino ab intrinſeco neceſſariũ & in impedibile tollit potestatem ad aliud, quod eſt idẽ formaliffimẽ, ac euertere libertatem, & libertati vſque adeo nõ ſe accommodare, vt potius illã deſtruat. Ergo reſpõſio adhibita inutilis eſt, quãdo quidẽ vnũ ex membris diſtinctionis eſt ipſummet prædicatum, de quo eſt quæſtio. Quam obrem prædicta propoſitio formaliter opponitur adhibita diſtinctioni: ideoque ſimul ac propoſitio proberur, diſtinctio adhibita refutabitur. Prob. igitur maior propoſitio in ſenſu omnino vnũuerſali: videlicet: omne impedimentũ vnius extremi ab intrinſeco neceſſariũ & in impedibile, tollere potestatem ad aliud: & cõſequenter minimẽ ſe libertati accommodare. Sic igitur eã probo.

Bb

28 Pri

28 Primo. Impedimentum dissensus ab intrinseco & simpliciter necessarium pro instanti A. reddit dissensum simpliciter impossibilem & repugnantem. Ergo tollit potestatem ad illum. Antecedens probatur. Id, quod intrinsecè & essentialiter infert duo contradictoria si existat, simpliciter impossibile est. Sed dissensus infert duo contradictoria. Ergo impossibile est. Minor probatur. Dissensus, si existat, infert non esse impedimentum ut existat. Si ergo impedimentum est ab intrinseco necessarium, inferet defectum alicuius simpliciter necessarii. Sed deficere necessarium, impossibile & chimericum est. Ergo defectus talis impedimenti repugnans est.

29 Secundo. Id, cuius contradictorium est necessarium omnino simpliciter, nequit vlla vera potestate poni in rerum natura. Sed existente impedimento dissensus, ab intrinseco simpliciter necessario, consensus est simpliciter omnino necessarius. Ergo eius contradictorium, nempe dissensus, nulla vera potestate potest poni in rerum natura. Maior est certa: quia cuius oppositum est necessarium, impossibile est: quod autem est simpliciter impossibile, nulla vera ratione potest poni in rerum natura. Probo iam minorem prioris syllogismi. Id, cum quo connectitur metaphysice aliquod extremum necessarium, necessarium similiter est. Sed impedimentum essentialiter dissensus ab intrinseco necessarium connectitur metaphysice cum consensu, ut est evidens. Ergo talis consensus est necessarius. Prob. mai. quæ sola potest (licet immerito) in dubium verti. Id, cum quo connectitur extremum omnino necessarium v.g. A. non potest deficere permanente A. nam permanente A. nequit deficere id, à quo A. est inseparabile. Deinde neque potest deficere deficiente A. quia A. deficere nequit. Ergo omni modo est indefectibile. Ergo omni modo est necessarium.

30 Tertio paulo aliter. Coniunctum ex prædeterminatione ad consensum necessario existente, & ex consensu in instanti A. nulla vera ratione potest deficere. Ergo neque consensus, qui est vnus ex extremis illius coniuncti. Ant. prob. Non potest deficere tale coniunctum per defectum simultaneum veriusque extremi. Nam hoc modo esset defectibilis præmotio in instanti A. quæ Deus ponit ex determinatione naturæ ut existat pro instanti A. Neque (ob eandem rationem) potest deficere ex eo quod existente consensu deficiat prædeterminatio. Nec denique potest deficere quia existente prædeterminatione deficiat consensus, quia hoc implicat ob connexionem metaphysicam prædeterminationis cum consensu. Ergo coniunctum ex prædeterminatione necessario existente, & ex consensu nulla vera ratione potest deficere.

31 Quarto: quia, si existeret dissensus, coniungeretur cum prædeterminatione ad consensum. Ergo implicaret. Ergo nequit existere. Probatur antecedens. Si existeret dissensus, coniungeretur cum eo, quod debet existere, adhuc existente dissensu. Sed præmotio ad consensum debet existere, etiam si existat dissensus. Ergo, si existat dissensus, coniungeretur cum ea præmotio. Minor est certa. Minor probatur. Quod existit necessario, existit existente quolibet contingente. Sed præmotio existit necessario, iuxta hanc sententiam, & iuxta illam dissensus est contingens. Ergo præmotio ad consensum existit adhuc in casu dissensus.

## SECT. III.

## Solvuntur obiectiones.

32 **O**B. 1. Effectus procedens à duplici causa: altera necessario operante; & altera iudifferenti, & cōingenti, est liber & cōtingens respectu illius, & si respectu alterius necessario sit. At in hypothese data, & si prima causa ageret necessario, secunda esset indifferens, & ut talis ad agendum per concursum diuinum applicata, & completa. Ergo actus ab ea egrediens, esset liber respectu illius. Conseq. est bona, & minor videtur etiã admitti debere: nam, cum Deus in tali hypothese operaretur necessario quod modo operatur libere, & modo præbeat concursum voluntati creatæ ad operandum indifferenter, etiã in illo casu Deus necessario exhiberet concursum, quo creatura indifferenter & contingenter operaretur. Maior igitur prob. Quando duo ad esse alicuius effectus sunt necessaria, quolibet deficiente, vel potente deficere, effectus deficit, vel deficere potest. At quid actum voluntatis creatæ necessario exiguntur & cōcurus ipsius voluntatis, & cōcurus diuinus: deinde cōcurus voluntatis creatæ potest deficere. Ergo, quamvis diuinus cōcurus esset necessarius, actus tamen posset deficere: & consequenter foret liber & contingens.

33 Resp. dupliciter posse concipi aliquem effectum dependere à duplici causa: primo: si vtraque sit totalis in influendo: ita ut influxus vnius nullam habeat connexionem cum influxu alterius. Secundo: si neutra sit omnino adæquata, sed potius concurrant, vel per eandem causalitatem, vel saltem per causalitates inter se connexas. Si hoc secundo modo concurrant duæ causæ ad eundem effectum, implicat etiam concurrere omnino necessario, altera contingenter cōcurrente: quia influxus causa omnino necessario

concurrentis esset omnino necessarius: & cum talis concursus, vel identificaretur cum concursu alterius causæ, vel saltem cum eo cōnecteretur: & ex alia parte, vt iam probauimus in superioribus, id, cum quo extremum simpliciter necessarium cōnectitur, necessarium simpliciter sit: hinc deducitur, vtrumque influxum æquè omnino fore necessarium: & consequenter vtramque causam influere necessario in effectum, implicareque vnam necessario: alteram vero contingenter prædictum effectum causare.

34 Si vero hæc duæ causæ totales sint: ita vt influxus vnus independens sit ab alterius influxu: in hoc casu verum est vnam posse influere necessario, & alteram contingenter. Caterum, adhuc in hoc casu, licet liberum sit causæ indifferenti operanti causare, vel non causare eum effectum; non tamen erit liberum tali causæ existere, vel non existere prædictum effectum, sed solum liberum erit existere dependenter ab ea. Quia, licet causæ totalis A. non operetur, nihilominus ille effectus existet dependenter ab altera causa, nempe à B. Nunquam ergo erit absolute cōtingens talis effectus, sed solum contingens erit quod causetur, vel non causetur ab aliqua causa determinata. Ex quo tria inferuntur. Primum est effectum productum à creatura & à Deo, dum creatura consentit, numquam absolute contingens fore, adhuc dato quod influxus Dei in talem effectum esset independens ab influxu creaturæ. Secundum illatum est: implicare Deum operari necessario, & voluntatem contingenter, quia hæc duæ causæ non sunt simpliciter causæ totales cum Deus operetur consensum voluntatis dependenter à creatura, & creatura dependenter à Deo. Tertium, quod inferitur est: quod in hypothesi, de qua loquimur, non esset idem concursus diuinus, siue præuius, siue simultaneus, ac modo est: quia modo est concursus absolute defectibilis in instanti A. adhuc existente voluntate creatæ. At in illa hypothesi cōcurfus Dei præuius esset necessarius, necnō simultaneous, cū quo præuius cōnexus est. Quam obrè idè est supponere Deum operari ex necessitate, ac supponere non præstiturum eundem concursum, quem modo præstat humanæ voluntati.

35 Ob. 2. Ratio, ob quã modo cū efficacia voluntatis diuine cōponitur libertas actualis voluntatis creatæ, est, quia cū efficacia iungitur suauitas, quæ se attēperat modo, quæ agentia libera exposcunt. At etiã in casu prædicto esset cum efficacia adiuncta suauitas, quæ se attēperaret cum illa. Ergo libere ageret. Minor probatio. In tali casu idem velle necessario voluntas diuina, quod modo vult libere. At modo vult libere & efficaciter actum voluntatis creatæ fieri.

fieri libere, & quia Deus vult efficaciter fieri actum voluntatis creatæ libere, vniuntur suauitas & efficacia voluntatis diuina. Ergo etiam in illo casu vniuntur.

36 Respondeo negando minorem. Ad eius probationem: Nego maiorem vniuersaliter sumptam: quia Deus non posset in illo casu velle quod existeret id, quod cum tali suppositione opponitur essentialiter. Cum igitur actum humanæ voluntatis esse simpliciter contingentem & defectibilem pro instanti A. opponatur cū eo quod Deus ex necessitate naturæ præmoueat ad oppositum: hinc fit non posse Deum in illo casu velle efficaciter actum voluntatis creatæ fieri libere & contingenter.

37 Ob. 3. Implicat voluntatem creatam medio indifferenti iudicio operari necessario. At in casu nostræ disputationis Deus cum illa concurreret medio iudicio indifferenti. Ergo libere moueretur. Cōsequens est bonum, & minor videtur certa: cure enim in illo casu non posset Deus infundere iudicium repræsentans bonitatem & malitiam obiecti. Maior autem probatur: primo: à paritate: quia voluntas regulata iudicio necessario non potest libere operari. Ergo regulata iudicio indifferenti non poterit operari necessario. Secundo: quia actus voluntatis essentialiter dependet à iudicio rationis. Ergo actus necessarius à iudicio necessario, & actus liber à iudicio libero essentialiter pendet. Tertio: quia implicat poni actum voluntatis, nisi illius adsit obiectum. Sed obiectum actus necessarii est bonum cognitum actu necessario. Ergo implicat fieri in ipsum cognitum iudicio indifferenti. Quarto: quia voluntas vt libera non potest elicere actum necessarium. Ergo obiectum vt obiectiue liberum non poterit regulare ipsum actum necessarium. At obiectum iudicio indifferenti propositum est obiectiue liberum. Ergo prout sic propositum non potest regulare actum necessarium.

38 Nego maiorem primi syllogismi. Ad eius primam probationem: concessio antec. nego conseq. Ratio disparitatis in proposito est. Nā iudicium necessarium solum repræsentat motiū alliciens; non vero retrahens. Et cum voluntas non possit libere retrahi, nisi ob aliquod motiū propositum: hinc deducitur voluntatem necessario velle quod illi proponitur vt præcise bonum. At vero, cum voluntas non præcise possit necessitate vi obiecti; verū etiam ex parte defectus principij ad aliquod ex duobus extremis: hinc oritur quod, licet in obiecto per iudicium indifferens proponantur duo motiua, si tamen voluntas non habeat sufficiens principium ad sequendum vnum ex illis motiuis, non sufficiet indifferentia iudicij ad libertatem. Cū



igitur in nostra hypothesi, tamen si iudicium indifferens sit, non habet voluntas: imò nec possit habere preparationem concursus diuini ad dissentum, hinc fit non posse dissentum elicere. Et vt vno verbo dicam, Ad libertatem requiritur indifferentia, tum ex parte iudicij, tum ex parte principij. Ad defectum vero libertatis sufficit quod aliqua indifferentia ex his non detur.

39 Ad secundam probationem concessio antecedentis nego consequentiam: quia actus necessarius non dependet essentialiter à iudicio necessario, sed vel à iudicio necessario, vel à necessitate se tenente ex parte principij. Ad tertiam probationem. Concessio maioris nego minorem: sumpto actu necessario in acceptatione, de qua loquimur: nam obiectum actus necessarii non est præcisè bonum propositum per iudicium necessarium; sed, vel ita propositum: vel propositum per iudicium indifferens, deficiente principio ad oppositum.

40 Ad quartam probationem concessio antecedente: distinguo consequens. Ergo obiectum, vt obiectiue liberum, non poterit regulare actum necessarium: nisi sit obiectiue liberum ad æquationem: concedo: si sit obiectiue liberum solum in ad æquationem nego consequentiam. Et deinde distinguo minorem subsumptam. Obiectum propositum iudicio indifferenti est obiectiue liberum: ad æquationem nego in ad æquationem tantum concedo minorem.

41 Explico distinctionem. Esse obiectum obiectiue liberum, est representari obiectum vt libere eligibile hic & nunc. Ceterum & potest representari tota libertas: ita vt actus dicat (per iudicium verum) quod hic & nunc tale obiectum est absolute & simpliciter libere eligibile ab eo, cui obiectum per huiusmodi iudicium representatur: & potest representari ex parte obiecti solum: id, quod obiectiue requiritur vt actus sit liber: scilicet representari quod in obiecto & est bonitas, quæ ex se est alliciuæ, & est etiam aliqua malitia. Si primo modo sit obiectum obiectiue liberum, implicat voluntatem ferri in illud vt talis iudicij actu necessario: si quidem verum est (quando quidem id representatur per actum verum), quod tale obiectum potest absolute, & simpliciter hic & nunc libere eligi. At vero, si solum sit obiectiue liberum, quatenus præcisè representatur ex parte obiecti bonum & malum: hoc non est representari obiectum vt hic, & nunc simpliciter liberum, sed præcisè secundum quod libertas requiritur ex parte cognitionis. Hoc autem non infert defecto dare libertatem; sed non deficere libertatem ex defectu boni & mali propositi. Quod autem non deficiat ex vno capite, non probat ex alijs deficere non posse.

42 Ob. 4. In illa hypothesi creatura haberet liberum arbitrium, & Deus concurreret cum creatura per eundem concursum tam præuivum, quam simultaneum. Ergo creatura operaretur libere: siquidem concurreret per concursum contingentem & defectibilem. Antecedens probatur. Si Deus ageret ex necessitate, produceret necessario eosdem effectus, quos modo producit: quia contineret omnipotentia eosdem effectus possibiles, quos modo continet. Ergo & produceret liberum arbitrium creatum, & præstaret eosdem concursus, quos modo præstat.

43 Nego antecedens: quia in illa hypothesi repugnaret quodlibet exercitium liberum creaturæ. Ad antecedentis probationem, respondeo Deum in illa hypothesi continere effectus possibiles, qui non opponuntur formaliter tali hypothesi: secus qui opponeretur. Contingentia vero & libertas effectus, opponitur essentialiter cum necessitate metaphysica per modum naturæ simpliciter omnino antecedenti ex parte alicuius causæ, vt constat ex nouæ conclusionis probatione.

## QVÆST. XVII.

Post disputationem de libertate Diuinæ Voluntatis; de alijs etiam proprietatibus nobis agendum est. Et quia in præcedentibus de actum diuinorum perfectione tractauimus, iam modo de Diuinæ Voluntatis immutabilitate, de eiusque Ordine in decernendo; & decretorum multiplicitate quæstio instituida est.

### SECT. I.

#### De Immutabilitate Diuinæ Voluntatis.

Plura possunt hic disputari. Primum. An Deus possit deficere à voluntate sua intentiua respectiue ad instans, pro quo intentiua est? V. g. An possit Deus prius decernere, aut velle existere Petrum in instanti A, & postea retractare hanc voluntatem decernendo ne existat Petrus in instanti A. vel saltem cessando à tali decreto? Secundum. An possit hoc decretum incipere

in tempore? Tertium. An, postquam hoc decretum sortitum est effectum, possit Deus cessare ab illo? Quarto. An affectus complacentiæ, quo Deus diligit Petrum, adueniente peccato Petri, absolutè possit deficere? Et similiter odium, quod Deus concipit adversus Petrum, propter suum peccatum, poenitente Petro, & per gratiam iustificato, absolutè deficiat?

2. Dico primo. Certum debet esse apud quemlibet catholicum Deum non posse cessare ab intentione, quam semel habuit de existentia obiecti pro instanti determinato respectu ad tale instantans: quia hoc esse formalissimè mutari, & inconstantia vitio laborare. Cum enim ante hoc decretum per spectas habuerit Deus rationes alliciètes, & retrahentes: inde fieret absque vlla ratione de nouo superueniente Deum suas determinationes per animi lenitatè inconstantissimè mutare: quod procul debet esse à Deo: *apud què non est transmutatio, nec vicissitudinis. obumbratio. Iacobi. 1. Constantiam hæc veritas ex alijs Scripturæ locis. Psal. 148. Statui eam in æternum & in seculum seculi: & Psal. 32. Consilium Domini in æternum manet: cogitationes cordis eius à generatione in generationem. Prouerb. 19. Multa cogitationes in corde viri: voluntas autè Domini permanebit.*

3. Dico secundo. Absolutè non solum non potest retractare voluntatem obiecti pro instanti determinato, nec ab ea voluntate cessare antequam euentum sortiatur; verum neque vlla prorsus ratione potest Deus habere actum voluntatis, quem per totam æternitatem non habeat. Probatum hæc conclusio. Primo ex verbis Scripturæ supra allegatis: quæ, licet solum directe videantur probare non posse Deum mutari modo iam explicato, etiam hoc secundum non obscure denotant. Nam P.P. ex illis colligunt æternitatem actum diuinorum. Ita Aug. tract. 23. in Ioan. *Transi omnem mutabilem spiritum, transi spiritum, qui modo scit; modo nescit: vult quod nolebat: non vult quod volebat. Transi hæc omnia: non inuenies in Deo aliquid mutabilitatis, non aliquid, quod aliter nunc est: aliter paulo ante fuerit.* Ita etiam lib. 12. cap. 16. ubi refertur in Deo potestatem carendi actu, quem semel libere habuerit: ait enim prædicto loco: *Omnis intentio, quæ ita variatur, mutabilis est; & omne mutabile æternum non est.* Coarsonat Isidorus lib. 1. de summo bono. *Opus (inquit) non consilium apud Deum creditur mutari: quid cumque congruum esset tempori, ab ipsa amen æternitate in eis manet dispositione consilij.* Vide alias confirmationes ex aliorum P.P. verbis, tum apud Aldrete de vol.

lunt. disp. 13. sect. 2. tum apud P. Ruiz de Montoya de volunt. disp. 16. sect. 1.

4. Probatum secundo à ratione nostra conclusio. Primo: quia si volitio Dei posset non esse æterna vel à parte ante vel à parte post: posset etiam non esse vbiq; consequenter que non esse immensa: quod repugnat cuilibet prædicato diuino. Sequela autem videtur bona non enim est maior ratio, cur quodlibet prædicatum diuinum debeat esse immensum, & non debeat esse æternum: cum ratio æternitas quam immensitas ad diuinam perfectionem spectet.

5. Probatum secundo. Formalitas quælibet diuina durat per durationem Dei æternam. Ergo durat per totam æternitatem. Antecedens videtur certum. Nam si non duraret per durationem Dei æternam, duraret per durationem creatam: siquidem neque duraret per se ipsam, cum supponamus Deum libere hanc volitionem hoc potius quam alio tempore concepisse: nec duraret per aliam durationem etiam identificatam realiter cum Deo: nam vel esset essentialiter successiua: quod implicat: vel esset duratio indiuisibilis: & si ita esset, ea duratio essentialiter haberet non posse ultra durare. Et ex terminis videtur repugnans formalitas diuina essentialiter temporalis. Ergo duraret illa volitio per durationem æternam Dei.

Probo iam consequentiam, nempe, exinde inferri volitionem duraturam per totam æternitatem. Duratio æterna communicata subiecto tribuit illi totum suum effectum formalem. Ergo duratio æterna communicata volitioni diuinæ tribueret illi durare per totam æternitatem.

6. Si dicas durationem æternam communicari volitioni per vnionem aliquam determinantem & limitantem effectum formalem durandi, reddit difficultas de hac vnione. Nam hæc vnio essentialiter haberet non durare ultra illud tempus pro quo determinaret durationem æternam. Cum autem hæc vnio non esset aliquid creatum, cum volitio diuina per nihil creatum vnietur Deo: iam aliquid diuinum haberet essentialiter esse temporale, illique repugnaret esse æternum.

7. Denique constat hæc sententia ex communi Theologorum consensu. Nam hoc vel illo Recentiore excepto, nemo est, qui plene audeat asserere volitionem diuinam vel posse in tempore incipere, vel posse in tempore ab existendo deficere. Et hoc pro hac sententia citentur maior. Gilletus de Rubione, & Gabriel, restituentes eos ab hac impostura defendit Aldrete de volunt. disp. 13. sect. 1.

8 Ob. aduersus nostram conclusionem aliqua scriptura loca quibus tribuitur Deo penitentia, & mutatio voluntatis. Ita in 8. Hieremias dicit Deus. *Si penitentiam egerit gens illa, agam & ego penitentiam super malum, quod cogitavi facere ei.* Et ita etiam alijs in locis.

9 Respondeo cum origene homil. 23. in Numeros longe ab initio, cui consentiunt omnes PP. Hæc omnia tropico, & humano more, accipienda sunt ab scriptura dici. *Aliena est porro diuina natura ab omni passionis, & permutationis affectu, in illo semper beatitudinis apice immobilis, & inconcussa perdurans.*

10 Ob. 2. ex precibus, quæ communiter ad Deum funduntur. Preces non funduntur ad Deum pro eo, quod iam est; sed ut sit, & ut habeatur. Sed precamur a Deo ut velit. Ergo precamur ut Deus a tempore precum incipiat velle, seu precamur Deum, ut habeat voluntatem, quam non habet ante nostras preces.

11 Respondeo nos precari Deum pro eo quod non est independentem a nostris precibus, seu antecedente natura ad nostras preces; sed ut sit, quod petimus, dependentem a nostris precibus, & posterius natura illis, licet sit antecedente in tempore. Quæ propter precamur Deum ut ab æterno habeat voluntatem, quam postulamus, licet consequenter ad nostras preces, & posterius natura illis.

12 Ob. 3. Nulla perfectio deficeret Deo, quamvis deficeret volitio quoad denominationem. Ergo non mutaretur Deus quoad perfectionem aliquam. Unde neque laboraret vitio in constantia, quia constantia non obligat ad semper amandum & volendum idem obiectum, sed ad non desistendum ab amore semel concepto, donec vel exequatur obiectum, vel fiat nouæ circumstantiæ, quæ suadeant desistendum ab illo amore. Ergo neque erit contra diuinam constantiam incipere velle in tempore per volitionem æterno duraturam, neque desistere à volitione producendo Petrum postquam totum suum effectum sortita est; neque desistere ab amore Petri postquam ipse peccauit, indignusque amore, & dignus odio factus est.

13 Respondeo omittendo quod deficiente actu contingente non deficeret Deo formaliter aliqua perfectio, nego tamen quod non deficiat argutivè; siquidem ex defectu volitionis contingente postquam semel extitit inferretur actum diuinum non durare per durationem æternam. Habere autem Deum actum duran-

tem per durationem creatam esset maxima imperfectio. Tum etiam quia esset maxima imperfectio in Deo habere actum, qui esset defectibilis defectibilitate ad rationem libertatis non requisita.

14 Ob. 4. Si volitio neque esset defectibilis postquam semel extitit, neque posset incipere in tempore; nunquam esset Deus liber ad habendam volitionem; quia cum in omni instanti supponeretur iam existens volitio, & ex hac suppositione non posset Deus illam non conseruare; nunquam verificaretur. *Nunc Deus est liber ad habendam volitionem.*

15 Respondeo Deum in omnibus & singulis instantibus habere libertatem ad habendam volitionem pro tota æternitate, & ad carentem volitione similiter per totam æternitatem; quia in qualibet duratione habet Deus constitutum ad quatum suæ libertatis. Cum autem hæc libertas sit ad determinandum indistincte volitionem esse per totam æternitatem, vel volitionem per totam æternitatem non esse; hinc fit Deum in quolibet instanti habere libertatem ad concipiendam volitionem per totam æternitatem in sensu diuiso existentie volitionis pro aliqua duratione. Hæc enim determinatio est vnica & simplex totam æternitatem indistincte respiciens.

16 Ob. ultimo. Nequit Deus odio habere Petrum in instanti B. propter peccatum commissum in instanti A. & a quo iustificatus est in instanti B. sed Deum in instanti B. non prosequi odio Petrum, quam odio prosequutus est in instanti A. est cessare ab odio inimicitia. Ergo Deus potest cessare ab actu odij. Ergo potest desistere ab aliquo actu voluntatis. Maior probatur. Deus in instanti B. amat amicitiositer Petrum propter gratiam habitalem, quam habet in eo instanti. Sed nequit Deus simul amicitiam, & inimicitiam exercere erga Petrum propter peccatum, & gratiam existentiam in diversis instantibus. Ergo nequit Deus odio habere Petrum in instanti B. propter peccatum commissum in instanti A. & a quo iustificatus est in instanti B.

17 Respondeo Deum propter peccatum commissum ab Petro in instanti A. & propter gratiam, quam habet in instanti B. simul amare Petrum respectiue ad instanti B. & odio habere respectiue ad A. Quod quidem non est praecise (vt putat Pater Ribadeneyra) amare, & odio habere simpliciter, & absolute propter diuersa motiua; sed amare amore ex se deter-

minato ad non negandam illi gratiam in instanti B. ex displicentia ipsius vt peccantis in A. & simul odio prosequens non vt comque; sed odio ex se solum determinato ad negandam gratiam in instanti A. Qui duo affectus ex se componibiles sunt. Vbi aduerte: absolute loquendo non dicit Petrus in instanti B. inimicum Dei quia esse inimicum Dei in aliquo instanti non est. quodlibet odium existens in instanti B. sed odium, quod sit odium pro instanti B. ob eandem rationem Petrus non est amicus Dei in instanti A. quia esse amicum in instanti A. dicit amorem amicabilem respectiue ad instanti A.

## SECT. II

### De ordine diuinarum Volitionum.

**18** Loquimur in presenti de ordine obiectiuo, quando videlicet vnum extremum saltem virtualiter distinctum ab alio vel influit, vel conducit ad illud aliud. Hoc modo est prior causa respectu effectus, & scientia diuina necessaria etiam est prior respectu volitionis contingentis quia causa influit in effectum, & cognitio diuina necessaria dirigit Deum, illumque constituit liberum ad decernendum: adeo vt in sensu reali verum sit dicere, Deus decernit mundum, quia est liber ad decernendum; & non est liber quia decernit. Hoc supposito.

19 Sit nostra conclusio. Datur ordo prioritatis, & posterioritatis inter plura decreta. Probatur hac conclusio. Vt datur ordo prioritatis & posterioritatis obiectiuæ inter duo decreta, requiritur & quod distinguantur virtualiter, & quod vnum sit realiter casu existendi alterum, & non vicissim. Sed hoc verificatur respectu plurium decretorum. Ergo, & ordo obiectiuus, qui non sit praxi sic ordo nostra modo intelligendi. Minor probatur. Et in primis plura esse decreta inter se virtualiter distincta, probatur contra vnum vel alterum Recentiore;

20 Primo: nam decretum applicatiuum omnipotentia; & ipote libertatis constitutionum, debet esse indifferens ad consentium, & dissentium. At decretum diuinum de consensu, siue de auxilio vt effectus, non est ita indifferens. Ergo distinguuntur virtualiter. Secundo: quia decretum conferens gloriam in premium meritorum supponit meritum. Ergo & decretum de existentia saltem libertatis ad meritum. Tertio: quia negari nequit Deum moueri posse

ex precibus, vt absolute prauisus ad conferendum deum, quod petitur: nec non posse Deum moueri ex cognitione absoluta peccati ad decretum de auferenda gratia. Ergo hoc decretum supponit decretum saltem de existentia hominis, qui peccat, & à tali decreto virtualiter distinguitur. Quarto: quia Deus non concipit odium inimicitia, aduersus peccatorem, nisi post absolutam prauisionem peccati. Ergo hoc odium supponit voluntatem permissiuam peccati. Denique: quia Deus potest habere affectum gaudij circa bonitatem creatam. Ergo supponit prauisionem absolutam eiusmodi bonitatis. Ergo & aliquod decretum vel existentia bonitatis, vel saltem alicuius conditionis, sub qua prauidit exituram, illam bonitatem. Nequit ergo negari distinctio virtualis inter aliquos affectus diuinos.

Iam vero quod inter aliquos ex his actibus datur ordo obiectiuus facile probatur. Nam ex eo Deus habet voluntatem praxiantem, quia homo bene operatur. Ergo supponitur decretum de eius existentia. Similiter: si Deus odio habet peccatorem, quia peccauit, & complacet in bene operante, quia bene operatur. Ergo hi actus supponunt decreta, quæ necessario requiruntur vt existentia ad meritum & peccatum. Ergo etiam supponunt decretum applicatiuum omnipotentia; constitutiuum libertatis. Ergo datur ordo obiectiuus prioritatis & posterioritatis inter plura decreta inter se comparata.

21. Obijcies in authoritate D. Thomæ qui in 1. p. q. 19. artic. 6. in corpore ita ait *Deus autem sicut vno actu omnia in essentia sua intelligit, ita vno actu vult omnia in sua bonitate. Unde sicut in Deo intelligere causam non est causa intelligenti effectus; sed ipse intelligit effectus in causa: ita velle finem non est ei causa volendi ea, quæ sunt ad finem. Sed tamen vult ea, quæ sunt ad finem ordinari in finem. Vult ergo hoc esse propter hoc, sed non propter hoc vult hoc* Ex quibus verbis duo videntur inferri, quæ directè nostræ conclusioni opponuntur. Primum est: non dari in Deo multiplicem virtualiter actum voluntatis, sed vnicum denotatum modo quo non datur duplex virtualiter actus intellectus ad cognoscendam effectum & causam: quemadmodum enim (iuxta D. Thomam) per vnicum virtualiter actum cognoscitur effectus in causa, & causa vt continens effectum: ita pariter Deus per vnicum virtualiter actum voluntatis intendit finem, & eligit media ad finem. Ergo non datur duplex virtualiter actus: nec dabitur intentio virtualiter distincta ab electione. Secundum quod inferitur est in Deo vnum actum non esse rationem.

tionem alterius, nec dari prioritatem ex parte actuum diuiniorem, sed tantum ex parte obiecti voliti: quia Deus non vult vnum quia vult aliud, sed vult quod ex parte obiecti vna res sit quia datur altera. Ergo iuxta D. Thomam ordo solum datur ex parte obiecti voliti, nec vero ex parte volitionis, nisi ad summum ex parte nostri modum concipiendi.

22 Respondeo D. Thomam prædicto loco solum asserere Deum, dum decernit causam & effectum, non id exequi per decreta, quæ habeant inter se eundem ordinem, eundemque modum prioritatis & posterioritatis, ac habent obiecta decretata: quia obiecta decretata habent realem distinctionem; realemque influxum vnius in aliud. Deus autem per vnicum realiter actum omnia decernit. Nec exemplum desumptum ex scientia tenet in omnibus; sed solum quoad excludendam multiplicitem realem actuum voluntatis.

23 Respondeo secundo prædicto loco solum intendere D. Thomam ex ordine reali inter causam, & effectum non inferri ordinem eundem inter decretum cause & decretum effectus: quia potest Deus per vnicum virtualiter actum decernere quod existat effectus dependenter à causa, & quia existit causa quin velit effectum quia vult causam. Quod vero Deus ex sua libera voluntate velit vnum quia vult aliud, & ex vno actu ad alium moueatur, non est contra D. Thomam.

24 Hoc constat quia aliter sibi contrarius esset pluribus locis, quibus aliquem ordinem actuum diuinorum constanter tradit. Nam quæst. 23, artic. 4. docet electionem supponi ad Prædestinationem, & ad electionem dilectionem supponi: & de verit. q. 6. art. 1. sub finem corporis, & ad 3. Et 3. p. q. 1. art. 3. ad 4. *Prædestinatio* inquit, supponit præscientiam futuræ u. Et 1. contra Gentes cap. 82. ad obiectiorem 3. sit diuinam voluntatem determinari à diuina cognitione proponente bonum ut conueniens. Ergo D. Thomas admittit aliquem ordinem in actus diuinos, cum inter actus intellectus & voluntatis, cum inter aliquos actus voluntatis inter se comparatos.

25 Ob. 2. Non datur verus & realis ordo prioritatis, & posterioritatis, ubi non datur vera distinctio. Sed inter actus diuinos non datur vera distinctio realis. Ergo neque vera prioritas. Maior probatur: quia lumine naturæ videtur patere nihil esse realiter prius se ipso, ergo ad prioritatem requiritur distinctio.

26 Respondeo posse dari veram & realem prioritatem ab

abique vera & reali distinctione: dummodo detur sufficiens distinctio, ut detur directio, siue determinatio, siue quælibet alia ratio, quo sufficiat ut vnum extremum sit realiter ab alio; & non est conuersio quia nomine prioritatis id solum intelligimus, & nihil aliud. Sicut ergo non repugnat intellectionem diuinam necessariam realiter identificatam cum volitione contingente ad ipsam volitionem dirigere, & non est conuersio: ita similiter non repugnat vnum decretum esse rationem existendi alterum; & non vicissim. Quia propter repugnans non erit aliquid esse prius aliquo secum realiter identificato beneficio distinctionis virtualis eo genere, quo aliquid est ratio existendi alterum realiter idem, & virtualiter distinctum, quibus hoc alterum sit ratio existendi primum.

## QVÆST. XVIII.

*Utrum ex decreto, quod modo Deus habet circa aliquod obiectum, recte inferatur decretum, quod Deus haberet circa idem obiectum in similibus circumstantijs?*

**H**æc quæstio eadem est cum illa, quæ inquit: *an ex determinatione libera quam habet agens liberum in aliquo instanti determinatione, g. in instanti A. recte inferatur similem determinationem habiturum in eodem instanti A. cum alia libertate solo numero distincta?* Quæ difficultas solet etiam exagitari loquendo de voluntate creata sub alijs terminis, nimirum: *utrum cum efficacia vnius auxilij possit componi inefficacia alterius similis auxilij respectiue ad eandem voluntatem, & ad inst. vs. omnino idem.* Hæc quæstio ab aliquibus tract. de Prædestinatione, ab alijs tract. de Scientia, ab alijs tract. de actibus humanis solet exagitari. Nobis vero, qui illam in alijs tractatibus omisimus, placuit hoc loco eam examinare. Eam ergo hic discutemus loquendo, maioris claritatis gratia, de voluntate creata respectiue ad similia auxilia: exinde que quid de Deo sentiendum sit facile deducemus.



## SECT. I

*Proponitur status questionis, & authorum sententia.*

**N**on est questio de diuersis auxilijs omnino similibus respectu diuersarum voluntatum: certum enim est apud nostros auctores, inter quos versatur hoc dissidium, in sensu composito consensus voluntatis A. posse dari voluntatem B. dissentire alteri auxilio omnino simillimò nec est questio de eodem auxilio respectu diuersarum voluntatum omnino entitativè simillimum, adhuc supposito idem omnino auxilium indifferens esse ad diuersas voluntates: est enim etiam apud nostros certum posse coniungi quod auxilium A. collatum Petro sit efficax, & quod simile verum, quod, si Ioannes eo auxilio vocaretur, quantumvis antecederet omnino eodem modo affectus, dissentiret, quia sunt diuersa agentia libera, quorum quodlibet independenter à determinatione alterius adhuc conditionata, se valet determinare.

2 Præterea neque questio est de eadem libertate, seu auxilio respectu eiusdem voluntatis per comparisonem ad diuersa instantia: nam homo, qui in instanti A. consentit, potest in instanti B. mutare voluntatem: quam ob rem etiam a nostris auctoribus supponitur posse idem auxilium respectu eiusdem omnino voluntatis esse efficax in vno instanti, & inefficax in alio.

3 Questio igitur est de diuersis auxilijs omnino similibus respectu eiusdem voluntatis, & comparativè ad idem instans: utrù videlicet consentiente Petro v.g. auxilio A. in primo instanti, eo ipso verificetur quod si in eo primo instanti vocaretur auxilio B. in eo numero distincto, & omnino simili, etiam consentiret: vel potius possit esse verum, quod, si vocaretur auxilio B. in primo instanti, dissentiret, ita ut componatur hæc veritas cum veritate de consensu per auxilium A. Et idem quod querimus de consensu absoluto per vnum auxilium, & conditionatum per aliud respectu ad eandem voluntatem, & idem instans, querimus similiter de consensu conditionato per vnum, & dissentiu conditionato per aliud: utrùm, videlicet, possit esse simul verum quod, si Petrus vocaretur auxilio A. in primo instanti, consentiret: & quod, si vocaretur auxilio B. omnino simili, in eodem instanti, dissentiret.

4 Denique supponendum est ad maiorem claritatè questio-  
tipis;

tionis: nullam aliam debere esse diversitatem inter libertatem proximam constitutam per auxilium A. & libertatem proximam constitutam per auxilium B. respectu ad idem instans, nisi diversitas auxiliorum, aut cogitationum: adeo pure numerica, ut omnimodam similitudinem sortiantur auxilia, eorumque diversitas numerica nullatenus ab operante dignoscatur, nec in se vllum sentiat discrimen.

5 Circa questionem hoc modo propositam, duplex est sententia. Prima tenet repugnare Petro in prædicto casu fore consensurum vni, & dissenturum alteri auxilio; sed potius necessario necessitate metaphysica ex efficacia vnius auxilij inferri efficaciam alterius: & idem est de inefficacia. Hanc sententiam tenet, & ex professo defendit P. Quiros tum tract. de Scientia disp. 54. tum tract. de Prædestinat. disp. 12. P. Esforcia Pallivicius 12. disp. 40. quest. 2. art. 15. num. 15. RR. Complutenses nostri antecessores in manuscriptis de Gratia controv. 4. cap. 7. per totum. Necnon Pater Esparça de Angelis q. 28. art. 9. qui etiam docet consensus in instanti A. v.g. necessario fore consensus eidem libertati etiã in alijs durationibus. Oppositam sententiam defendit P. Doctor Gasp. de Ribad. tract. de Actibus humanis disp. 16. cap. 3. Et, ut ipse ait, ea ut indubitata ab authoribus Societatis semper supponebatur. Ob idque P. Quiros, qui primum de ea dubitavit, non ausus fuit oppositam aperte defendere: quoad P. Pallivicium, & Esparçam pro se stare cognovit.

## SECT. II

*Eligitur hæc secunda sententia, & probatur.*

**H**æc secunda sententia mihi longeverior apparet, semperque eam magis doctrinæ Societatis: concurrentem iudicari. Eam igitur libentissimè amplector, censeoque minime repugnare simul verificari Petrum consensurum fore auxilio A. in primo instanti, si illud haberet, & fore dissenturum auxilio B. si loco auxilij A. in eo primo instanti illi conferretur. Quam ob rem de facto, consentiente Petro auxilio A. in aliquo instanti determinato, male inferretur quod consensus foret in eo instanti auxilio B. quia potest componi, & quod consentiat auxilio A. & quod verum: & fore dissenturum auxilio B. in eo primo instanti.

7 Prob. hęc sententia. Primo ratione a priori. Nequit Petrus liber per auxilium A. determinare eam veritatem conditionatam. Si vocaretur auxilio B. consentiret. Ergo ex eo quod consentiat liberę auxilio A. non inferitur consensus fore auxilio B. Consequentia (etiam apud adversarios) est bona: tum: quia non ob aliam rationem iudicant ex vna veritate aliam inferri, nisi quia consent voluntatem se determinatę sub auxilio A. determinare æquivalenter consensus sub auxilio B. Tum etiam: quia, si illa veritas conditionata de consensu sub auxilio B. non subijceretur libertati constituta per auxilium A. quando de se solo esset voluntas dissensu auxilio B. non haberet potestatem consentiendi auxilio A. siquidem non haberet potestatem consentiendi in sensu composito dissensus futuri sub auxilio B. vtpotę implicatoris neque in sensu diuiso, quando quidem non possit impedire dissensum conditionatum: non enim potest impedire dissensum conditionatum, qui nequit determinare conditionatum consensus.

8 Probatum igitur antecedens. Nequit vna libertas determinare, vel absolute, vel conditionatę exercitium alterius libertatis realiter distinctę. Sed consensus sub auxilio B. est exercitium alterius libertatis realiter distinctę a libertate constituta per auxilium A. nam est exercitium auxilij B. realiter distinctum ab auxilio A. Ergo libertas constituta per auxilium A. nequit determinare futurum esse consensus, si constituitur libertas per auxilium B.

9 Respondent adversarij: libertatem constitutam per auxilium A. esse eandem moraliter, seu virtualiter, siue æquivalenter cum libertate constituta per auxilium B. Vt autem possit vna libertas determinare exercitium alterius, sufficit identificari virtualiter, & æquivalenter cum libertate ad alterum exercitię quia eo ipso quod sit æquivalenter alia, valet quod valet alia, & perinde se habet in ordine ad opera alterius, ac si esset altera. Cum ergo negari non possit ea auxilia esse eadem inter se virtualiter, & æquivalenter, cum habeant omnimodam similitudinem, inde fit posse libertatem constitutam per vnum auxilium determinare exercitium libertatis per alterum auxilium constitutę.

10 Nihil magis vulgare in Philosophia, & Theologia, quam horum terminorum *moraliter*, *virtualiter*, *æquivalenter* usurpatio: quibus plures plurimum abutuntur: eorum verisimilitudinem, vt ita loquar, extra rem, & modum in immensum profere-

tes. Verum, si attente eorum significatio introspeciat, facile apparebit sepius per illorum vnum non difficultates dissolui, sed principium peti manifeste. Id arbitror in nostro casu cernere. Pro cuius declaratione.

11 Certum est, vt explicui hoc eodem tract. quest. 32 lect. 1. æquivalentiam vnus ad aliud, seu vnum esse moraliter aliud, non esse in ordine ad omnia: ita vt omnia prædicata, quę verificantur de vno, verificentur de alio: hoc enim non esset identitas moralis; sed realis. Deinde etiam est certum vnum esse moraliter aliud non consistere in eo quod exerceat realiter, aut possit exercere eadem omnino realiter munera, quę exercet aliud, seu quod comparetur eodem modo ad omnes terminos, ad quos comparatur aliud. Etenim quantumvis individuum A. sit simile individuo B. & æqualeat illi, non tamen potest illi æquivalere in ordine ad terminandam propriam actionem, per quam dependet, nec in ordine ad exercendum se per actionem, per quam exercetur individuum B. & vniuersim in ordine ad omnia, ad quę comparatur individuum B. vt tale individuum, & vt distinctum realiter a reliquis.

12 Deinde etiam certum est: vt vtum dicatur absolute, & simpliciter & sine restrictione, esse moraliter, seu æquivalenter aliud, non sufficere quod aliquod prædicatum verificetur de vno, quod etiam verificetur de alio: alioqui cum omnia in entis prædicato convenient, quodlibet posset dici esse absolute, & simpliciter æquivalenter aliud neque etiam sufficere quod respectu alicuius similiter comparetur: si enim hoc sufficeret, absolute, & simpliciter calor esset moraliter sol, quia potest producere aliquem effectum, quem sol producit, nempe calorem.

13 Tertio denique vt vnum sit simpliciter æquivalenter moraliter, seu virtualiter aliud, non sufficit esse eiudem omnino speciei: nam hac ratione Petrus omnino affectus sicuti Paulus, & instructus cogitationibus eiusdem speciei cum cogitationibus, quibus Paulus est instructus, esset simpliciter æquivalenter Paulus in sensu adversariorum: consequenterque, sicuti identitas moralis, quę est inter auxilium A. & B. sufficit vt commessicacia vnus alterius inefficacia non componi valeat, pari ratione identitas moralis inter Petrum, & Paulum sufficiens esset vt consensus vnus cum alterius dissensu esset incomponibilis.

14 Propter has rationes censui tract. de voluntate Dei, & nunc etiam firmiter iudico, nunquam dicendum esse vnum esse moraliter aliud ita indistincte, & in abstracto; sed determinando munus, effectum, seu prædicatum, in ordine ad quod datur ea moralis identitas, seu æquivalentia; nam loquendo indistincte nec potest intelligi æquivalentia in ordine ad omne munus, & prædicatum: nam iam, vt diximus, non esset moralis; sed realis identitas. Nec potest intelligi æquivalentia in ordine ad aliquod prædicatum, aut munus præcise, quodcumque illud munus, aut prædicatum sit: nam hæc inter omnia reperitur. Nec denique potest intelligi sub nomine æquivalentia, seu identitatis moralis, identitas specifica: quia, adhuc hac identitate specifica intellecta, restat dubium: in ordine ad que munera vnum indiuiduum alteri eiusdem speciei æquuales sit? His prænotatis.

15 Impugnatur solutio tradita dupliciter: primo ostendendo principium petere. Deinde à priori eius falsitatem in ordine ad præsens institutum aperiendo. Nostrum argumentum erat non posse vnam libertatem determinare exercitium, vel absolutum, vel conditionatum alterius libertatis. Respondes: optime posse vnam libertatem determinare exercitium alterius libertatis, si solum sit altera realiter; non vero moraliter, aut æquivalenter. Cum autem libertas constituta per auxilium A. sit eadem moraliter cum libertate constituta per auxilium B. optime potest vna determinare exercitium alterius.

16 Sed contra. Sub nomine identitatis moralis non intelligitur æquivalentia vnius libertatis ad aliam in ordine ad omnia munera, & prædicata: talis enim æquivalentia chimerica est, vt supra ostendimus. Deinde non intelligitur æquivalentia, aut moralis identitas in ordine præcise ad aliquod prædicatum, vel munus, quodcumque illud sit: nam recte potest vna libertas æquivalere alteri libertati in ordine ad aliquod munus, quia æquivalcat in ordine ad munus determinandi suum exercitium. Denique tertio: iam dicitur vsa libertas posse determinare exercitium alterius, non redditur pro ratione æquivalentia, quæ præcise consistat in identitate specifica præseindendo à quocumque alio: quia etiam libertas Petri est eadem specificè cum libertate specifica Pauli, & nihilominus non determinat per proprium exercitium libertatis Pauli. Ergo nullo ex his tribus modis potest intelligi æquivalentia, vel identitas moralis, vt congrua solutio adhibeatur,

17 Solum ergo restat vt in præsentia solutione sub nomine æquivalentia intelligatur æquivalentia in ordine ad hoc munus determinatum determinandi exercitium alterius libertatis. Ergo, quando proposita difficultate, quæ mens patitur in eo quod vna libertas determinet exercitium alterius, respondes; ideo posse determinare, quia est æquivalenter alia, nihil aliud respondes, quam, licet verum sit aliquam difficultatem apparere in eo quod vna libertas possit determinare exercitium alterius, dicendum nihilominus esse hoc non ob stare, quia reuera potest: hæc erat quæstio. Ergo, cum pro ratione reddis identitatem moralem, reddis conclusionem pro ratione.

18 Præfertim; quia, vt postea videbimus, ratio fundamētalis aduersariorum, & quæ proponitur vt ratio à priori, & in quæ fere omnes alia reuolunt, ad identitatem moralem, & æquivalentiam reuocatur. Ergo redditur conclusio pro ratione. Placuit hoc ita planè explicare, vt appareat quam parum subsidij in re sit ad has, & similes alias difficultates superandas in his vocibus: *moraliter æquivalenter, & virtualiter* quibus plures auctores omnibus difficultatibus facere satis sibi videntur.

19 Probo iam falsitatem adhibite solutionis. Non potest auxilium A. esse moraliter, aut æquivalenter B. in ordine ad munus, quod exercet auxilium B. vt realiter tale indiuiduum, & vt realiter distinctum ab A. Ergo non potest auxilium esse moraliter B. in ordine ad determinandum, siue absolutè, siue conditionatè proprium exercitium. Antecedens est certum. Consequentia probatur. Determinare auxilium B. consensum proprium conuenit auxilio B. vt tali indiuiduo, & vt distincto realiter ab A. Si ergo non potest A. æquivalere auxilio B. in ordine ad exercitium, quod conuenit auxilio B. prout tali indiuiduo, & prout vt distincto ab auxilio A. non poterit auxilium A. æquivalere auxilio B. in ordine ad determinandum proprium exercitium. Probo antecedens. Hoc prædicatum præstandum fore consensum auxilio B. ex suppositione quod existat auxilium B. hoc auxilium B. influxurum esse in consensum ex suppositione quod existat auxilium B. est prædicatum, quod conuenit auxilio B. vt tali auxilio, & vt realiter distincto ab A. quia est prædicatum indiuiduale. Sed auxilium B. determinare consensum conditionatè est idem formalissimè, ac *auxilium B. influxurum esse in consensum ex suppositione, quod existat.* Ergo auxilium B. determinare proprium consensum conuenit auxilio B. vt tali indiuiduo, & vt distincto ab auxilio A. Ergo, licet auxilium A. sit



æquivalenter, aut moraliter auxilium B. in ordine ad hoc prædicatum commune *determinare consensum* non tamen in ordine ad hoc prædicatum singulare, & individuale *determinare auxilium B. proprium dissentium*. Licet ergo auxilium A. æquivaleret auxilio B. quatenus auxilium A. determinat consensum similem consensui respondententi auxilio B., non tamen potest æquivalere auxilio B. quatenus determinet ipsummet realiter *consentire auxilio B.*

20 Ut magis pateat vis argumenti. Supponamus cum communissima plurium sententia consensum respondentem auxilio A. necessario distingui realiter à consensu respondente auxilio B. Tunc sic. Influere realiter, vel absolute, vel conditionate auxilium B. in consensum sibi respondentem est quid conveniens auxilio B. realiter: non secundum rationem communem auxilij præcedentis ab A. & B. sed illi conveniens secundum quod est determinate auxilium B. Sed auxilium A. nequit æquivalere auxilio B. in eo prædicato, & munere, quod convenit auxilio B. realiter, ut realiter singulariter tali. Ergo auxilium A. nequit æquivalere auxilio B. in ratione influendi realiter, vel absolute, vel conditionate in consensum sibi respondentem. Sed influere realiter absolute, vel conditionate auxilium B. in proprium consensum est determinare realiter, vel absolute, vel conditionate proprium consensum. Ergo nequit auxilium A. æquivalere auxilio B. in munere, siue prædicato determinandi proprium consensum.

21 Declaratur ulterius ab exemplo. Licet ignis sit æquivalenter calor A. in ordine ad producendum calorem B. quem calorem B. supponimus posse provenire tum ab igne, tum à calore A. non tamen est æquivalenter calor in ordine ad producendum calorem B. per actionem dependentem essentialiter à calore A. & ratio est: quia hoc manus *producere calorem B.* solum determinat calorem B. yage vero dicit hanc, vel illam productionem. At vero hoc munus, seu prædicatum *producere calorem B. per actionem essentialiter dependentem à calore A.* est munus determinans actionem dependentem essentialiter à calore, & consequenter conveniens calori, ut distincto ab igne: ideoque non potest ignis æquivalere calori in ordine ad hoc munus: quia nequit æquivalere calori in ordine ad munus, siue prædicatum, quod convenit calori ut distincto ab igne. Atqui influxus, siue absolutus, siue conditionatus in consensum essentialiter dependentem ab auxilio B. est munus, quod gerit auxilium B. ut auxilium B. & ut realiter distinctum ab auxilio A. Ergo auxilium A. non potest æquivalere auxilio B. in ordine ad influendum

dum, vel absolute, vel conditionate in consensum respondentem auxilio B.

22 Declaratur ulterius. Auxilium B. determinare consensum, est influere in consensum ea ratione, qua determinat. Sed implicat auxilium A. æquivalere auxilio B. in ordine ad prædicatum influendi in consensum respondentem auxilio B. Ergo implicat auxilium A. æquivalere auxilio B. in ordine ad determinandum proprium consensum. Minor probatur. Vnum alteri æquivalere in aliquo prædicato, est quod realiter & vere illud prædicatum verificetur de eo, quod æquivaleret: ita æquivalere ignem calori in ordine ad producendum calorem, est quod reuera ignis producat calorem: ita similiter æquivalere realem identitatem distinctioni reali in ordine ad verificandam affirmationem, & negationem, est realiter verificari affirmationem, & negationem eiusdem prædicati, & sic in reliquis. Sed auxilium A. realiter non influit, aut absolute, aut conditionate sub conditione auxilij B. in consensum respondentem auxilio B. siquidem neque de facto influit, neque foret influxurum, si existeret auxilium B. Ergo auxilium A. non æquivaleret auxilio B. in ordine ad influendum in consensum sibi respondentem.

23 Probo secundo meam conclusionem præoccupando solutionem, quam forsitan aliquis prædicto adhibebit argumento. Nullus est influxus pure conditionatus impotens reddi absolutus. Sed determinatio, qua voluntas per auxilium A. determinat efficaciam auxilij B. esset influxus pure conditionatus impotens reddi absolutus. Ergo implicatorius. Consequentia est bona: & minor certammodo determinatio, qua auxilium A. per modum potestatis antecedentis determinat fore consensum sub auxilio B. non est influxus absolutus in consensum respondentem auxilio B. siquidem non facit quod absolute existat consensum sub auxilio B. seu respondeat deus auxilio B. Deinde non est ita conditionatus, ut possit, posito auxilio B. reddi absolutus: siquidem, posito auxilio B. non erit auxilium A. & consequenter neque illius influxus. Ergo hic influxus ita esset pure conditionatus, ut minime possit reddi absolutus.

24 Iam vero influxum ita pure conditionatum repugnans esse, probatur: quia ita causare, ut neque de facto causet, neque foret causaturum, si poneretur aliqua conditio, est nullo modo causare, ut videtur ex ipsa terminorum apprehensione consistere. Ergo causare, & hoc causare ita esse pure conditionate, ut nequeat reddi absolutum sub aliqua conditione, implicatorium est.

25 Porro verum est posse dari aliquem respectum circa aliquem terminem ita pure conditionate, vt, non possit absolutè existere posita aliqua conditione: verum hic respectus debet esse pure speculativus, vt ita loquar, & nulla, vel minima efficacia, aut conductia precedenti gaudens. Hac ratione potest aliqua Scientia Media ita connecti cum veritate conditionata, vt, purificata hypothesi, deficiat Scientia Media. Verum hac connexio erit pure consequens, quatenus supponit veritatem conditionatam aliunde determinatam. At vero connexionem antecedentem conditionatam, quæ necessario deficiat purificata hypothesi, nemo huc vsque cõcessit. Ideo nemo dixit posse Deum efficaciter decernere aliquè euentum sub aliqua conditione, qua posita, deficeret tale decretum, nec posse esse prudentem petitionem alicuius obiecti sub conditione incomponibili cum ea petitione: quia nequit intelligi, vel efficacia, vel cõducencia aliqua antecedens, nisi, vel absoluta, vel ita cõditionata, vt, posita conditione, possit reddi absoluta. Ergo de ratione cuiuslibet vtilitatis, cõducentiæ, efficaciam, vel influxus antecedentis est nõ esse ita pure cõditionatè, vt purificata cõditione deficiat

26 Huius discursus efficacia ad hunc syllogismum reuocatur. Nequit esse influxus antecedens, vel absolutus, vel conditionatus alicuius extremi ea determinatio, quæ est essentialiter inutilis ad existentiã talis extremi. Sed terminatio, quæ sub nulla conditione sibi contingenti potest componi cum aliquo extremo, est essentialiter inutilis ad existentiã eius extremi. Ergo nequit esse influxus antecedens, ipse tale extremum. Sed consensus præstitus auxilio A. est essentialiter inutilis vt existat consensus respondens auxilio B. Ergo nequit esse influxus antecedens vlla ratione, vel absolutus, vel conditionatus in consensus respondentem auxilio B. consequenterque non poterit esse ratio constitutus auxiliam A. causans, vel absolutè, vel conditionatè, vel vlla alia vera ratione, consensus respondentem auxilio B.

27 Probarur 3. nostra sententia. Hac connexio conditionata inter consensus præstitum auxilio A. & consensus præstandum auxilio B. non est antecedens: siquidem auxilium A. Licet influxus conditionatè in consensus respondentem auxilio B. ipsa tamen de terminatio actualis non antecedit: alioqui libertas A. & libertas B. non essent moraliter vna libertas: propter eandem rationem consensus præstandus auxilio B. non antecedit consensus præstitum auxilio A. Deinde neque esse potest connexio comitans. Ergo nulla potest esse. Probo hanc minorem subsumptam.

Si

Si comitanter se haberent fore consensus sub auxilio B. & existere consensus sub auxilio A. non minus fore consensus sub auxilio B. esset ratio determinans existere def. Et consensus sub auxilio A. quam è conuerso. A: futuritio conditionata consensus sub auxilio B. nequit esse ratio determinans existentiam absolutam consensus sub auxilio B. ergo neque existentia absoluta consensus sub auxilio A: potest esse ratio determinans futuritionem conditionatam consensus sub auxilio B. Consequentia est legitima: & maior certa: nam quæ comitanter se habent, non magis vnum est ratio alterius, quàm vicissim. Minor igitur, ad quam reuocatur difficultas, probatur. Quod pure conditionatè existit non potest exercere aliquam vim determinatiuam, nisi præcisse in ratione obiecti, non vero aliter: alioquin non esset cur requireretur existentia in causa ad physicè causandam, & influendum. Ergo consensus præstandus auxilio, qui pure conditionatè existit non existente auxilio B. non potest, ad huc pro casu auxiliij A. vere, & realiter determinare consensus præstitum auxilio A. Ergo neque comitanter cum illo connecti.

28 Probarur quarto, & vltimo nostra conclusio à paritate, cui aduersarij, quantumvis omnia tentantes, sufficiens in unquam discrimen assignant. Non minus identificantur moraliter instantans A. & instantans B. quam auxilium A. & auxilium B. sed, non obstante hac morali identitate, Petro consentiente in instanti A potest esse simul verum non consensus in instanti B. si eodem auxilio pulsaretur. Ergo idemitas moralis, quæ reperitur, inter auxilium A. & B. nõ sufficit vt ex cõsensu sub vno inferatur cõsensu sub auxilio altero. Cõsequencia est bona, & apud se omnes nostræ societatis auctores minor indubitata. Maior ergo probatur. Tota ratio identitatis moralis inter auxilium A. & B. est omnimoda inter ea similitudo, nullamque reperiri distinctionem præter pure numericam. Sed par est similitudo inter instantia, interque Petrum, & Paulum. Ergo & eadem moralis, & virtualis identitas. Hoc argumentum nõ est contra P. Esparza, qui magis consequenter licet minus vere, docet idem de diuersitate instantiam, ac de diuersitate auxiliorum.

29 Respondet primo P. Quiròs ideo Petro consentiente in instanti A. posse dissentire in instanti B. quia voluntas implicitè experitur diuersitatem instantiam secus diuersitatem auxiliorum. Quod autem experitur instantium diuersitatem, probatur: quia voluntas durans in instanti A. & B. experitur se non vnico instanti durare. Ergo, licet quoad nomen non discernat instantia; quoad reo ea discernit, & distinguit, quæ distinctio, & discretio non acci-

dic

dic respectu auxiliornm, Tunc etiam: quia rem existere in instanti A. & B. est æquivalenter habere duplicem existentiam siquidem potuit voluntas existere in A. quia existeret in B. & consequenter esse principium determinationum A. & non esse in B. quia propter inesse principij operatiui voluntas vt existens in instanti A. distinguitur à se ipsa vt existente in instanti B.

30 Hoc idem aliter explicat: quia, videlicet, ratione existentia rei in duplici instanti sit æquivalenter duplex existentia: quia nimirum postquam res existit in instanti A. potest deficere entitatiuè, & secundum se in instanti B: hoc est potest dari defectus non solum de eo quod existat in instanti B. sicut Matrini datur defectus de eo quod Papa sit Matrini. Verum etiam potest in instanti B. dari defectus eiusdem rei, prout defectus rei distinguitur à defectu eius durationis in instanti B. Ex quo etiam deducitur tem in instanti B. non solum excludere defectum durandi in instanti B. verum etiam in ipso instanti B. excludere de nouo defectum sui. Ergo entitatiuè quasi immutatur res creata in instanti B. & entitatiuè æquivalenter repetit existentiam: quando quidem repetit excludere defectum sui. Ergo voluntas, quæ ab instanti A. transit ad B. æquivalenter est noua voluntas, & consequenter immutatur determinatiuum in esse talis.

31 Quomodo modum malæ causæ malum patrociniu: ita pariter difficultas, & impeditæ conclusionis, difficultas ad modum est & impedita defensio. Præcedens solutio valde implexa sit, multaque concinet in philosophia valde incerta, & obscura: eoque solo nomine, & si reliqua deficerent, mihi maximo opere displiceret, quod eius doctrinam præ philosophica principia commoueat, sine quorum accurata explicatione vix, aut ne vix quidem intelligi valeat. Igitur data solutio.

32 Impugnatur 1. Dato quod instans A. & instans B. discernerentur inter se, nihil experiretur voluntas in instanti A. quod non experiretur in instanti B. vel magis vel diuerso modo cõducens ad consensum. Sed iuxta doctrinam huius authoris, nisi detur diuersitas in conducentia, nequit dari diuersa determinatio. Ergo, ad huc data discretionem instantium, non saluatur posse dari diuersitate determinationum. Consequentia est bona, & minor doctrina aduersariorum. Maior probatur. Supponamus Petrum cõsentire alicui auxilio in instanti A. quin illi aliqua ratio alliciens proponatur præter bonitatem consensus. similiterque, si vocaretur eodem auxilio in instanti B. oblitus omnino cõsensu in instanti A. nullam illi proponen-

ponendam fore aliam rationem alliciencem præter eiusdem consensus bonitatem. Tunc sic. In instanti B. licet Petrus implicite experiretur instans B. vt tale, nulla esset motio diuersa ex parte obieci: quia illam solum allicit bonitas consentiendi. Deinde neque est diuersa motio ex parte modi experientia instantis B. Ergo nulla ratio ne est diuersa motio. Probo secundam partem antecedentis. Vt sit diuersa motio ex parte modi requiritur quod illa experientia talis instantis vel melius, vel diuerso modo proponat bonitatem alliciencem. At hoc non verificatur in prædicto casu, quia bonitas consensus non melius, aut aliter proponitur ex eo quod implicite Petrus experiretur instans. Ergo experientia instantis, adhuc ex parte modi, non est diuersa motio.

33 Confirmatur. In sententia huius authoris, si Petrus cõsentiret vocationi allicienci intente vt doo, etiam cõsentiret vocationi allicienci intente vt quatur: non ob aliam rationem, nisi quia existente vocatione vt quatur, non daretur aliquid de nouo alliciens ad dissentium, neque diuersitas, quam tunc experiretur voluntas, esset diuersitas, quæ vt talis, inclinaret ad dissentium. Sed in nostro casu dissentiri instantis, quæ experiretur, non est ratio vllò modo alliciens ad consensum. Ergo dissentiens in instanti A. nõ posset cõsentire in B. licet experiretur implicite instans B.

34 Impugnatur 2. data solutio. Voluntas non experiretur diuersitatem instantis A. ab instanti B. nec discernit adhuc implicite inter ea. Ergo non assignatur instantis diuersitas inter auxilia ex vna parte, & instantia ex altera. Antecedens probatur. Licet voluntas experiretur diuersitatem vnus instantis à pluribus instantibus, ideoque discernat, dum præcessit instans A. quod instans B. non est prius instans: hoc non est experiretur discernere vnum instans secundum se ab alio secundum se; sed vnum instans à successione duorum instantium. Confirmatur, quia, si voluntatis prima duratio esset instans B. & non A. minus discerneret voluntas: neque accedente postea instanti C. cognosceret an durasset per instans A. & B. potius quam per B. & C. vel alia diuersa instantia. Ergo licet voluntas experiretur diuersitatem vnus à pluribus instantibus: item discernat instans præteritum esse præteritum, & non præsens, & præsens non esse præteritum; non tamen vlla ratione discernit ea instantia secundum se.

35 Confirmatur 2. licet voluntas possit discernere inter vnum instans, & tractum successiuum non exiguum, non tamen inter instans, & tractum duorum instantium: nec potest discernere an

tra huius quatuor instantium minor sit tractu instantium quinque; quia solum potest discernere inter notabilem diuersitatem, & excessum, vt experientia ipsa notum est. Ergo voluntas non solum non discernit inter hoc & illud instans; verum neque inter maiorem, & minorem durationem, vbi notabilis diuersitas non intercedit.

36 Impugnatur 3. precedens solutio quoad aliam doctrinam, cui innititur, nempe, existentiam rei esse æquiuolenter nouam existentiam in instanti B. in ratione principij determinatiui. Et in primis semel existente re in instanti aliquo v.g. in instanti A. posse deficere non solum ab existendo in instanti B. quatenus potest deficere duratio B. verum etiam posse in instanti B. deficere entitatiuè; & secundum se a quo principio dependentem facit solutionem P. Quis, licet probabile sit; est tamen sententia haud quaquam facili; longeque minus recepta, quam opposita inter authores distinguentes durationem à re duranti. Non ergo congruum est sententiã hanc de potestate determinatiua voluntatis ad diuersa exercitia sub vniuersitate principiorum opinioni in philosophia nec facili, nec magis communi necessario alligari.

37 Sed concedamus hanc sententiam veram esse. Nescio qua ratione ex ea inferatur voluntatē in secundo instanti esse æquiuolenter nouam voluntatem in ratione principij determinatiui. Etenim voluntatem in instanti B. excludere formaliter suam non esse nihil aliud est quam voluntatem in secundo instanti esse suam esse; quod est formalissimè voluntatem Petri in secundo instanti esse voluntatem Petri. Cum autem hoc non habeat in instanti B. formaliter ratione instantis; sed formaliter ratione sui; ideo in secundo instanti formaliter ratione sui, & non formaliter ratione instantis excludit de se factum sui secundum se. At vero quid referat hoc vt in secundo instanti sit æquiuolenter noua voluntas in ordine ad diuersitatem exercitiorum sub principiorum vniuersitate, non capio. Fateor ergo voluntatem in secundo instanti excludere suam formale non esse. Fateor similiter voluntatem, postquam extitit in instanti A. posse in B. deficere secundum se. Sed quare sub diuersis instantibus sit æquiuolenter distincta à se ipsa in ordine ad diuersum exercitium sub eisdem auxilijs; & non sit etiam voluntas sub auxilio B. diuersa æquiuolenter à se ipsa vt sub auxilio A. in ordine ad diuersa exercitia sub eadem duratione, me non percipere, in genere & simpliciter profiteor.

38 RR. Complutenses huic paritati ab instantibus desumptæ solum respondent voluntatem per variationem instantium instans

tantum variari æquiuolenter. & se habere perinde ac si esset nouum principium eleuatum. Addunt etiam æquiuolentiam hanc vnius voluntatis pro diuersis temporibus ad duas voluntates vno tempore, forsam esse per se notam; quod dupliciter probant. Primo: ex experientia, qua experimur eandem voluntatem etiam sub principijs similibus iam velle, iam nolle pro diuersis temporibus: cum tamen (inquit) certum sit, quod pro eodem instanti nequit coniungi ea variatio ob distinctionem auxiliorum. Secundo probat eam æquiuolentiam ex industria, qua Deus, iuxta Patres, *querit tempus opportunum* vt vocatio sit congrua, cum tamen ad eam finem nunquam meminerint indiuiduationis causarum, seu auxiliorum.

39 Hæc solutio oritur ex præiudicata causa; cum enim RR. ex præiudicio, in aliam sententiam abire non permitterentur, satius iudicant, discrimen obiectæ paritati non inuenientes, ad mysterium confugere, quam à sententia præiudicata discedere. Afferunt igitur forsam esse per se notam æquiuolentiam vnius voluntatis pro diuersis temporibus ad duas voluntates pro vno tempore. Sed, vt verum fatear, satis erit prædictam æquiuolentiam recte probare, quia etiam esse per se notam contendamus. Nec RR. rationes vt iacent, multum urgent. Dicunt nos experiri eandem voluntatē, etiam sub principijs similibus, iam velle, & iam nolle pro diuersis temporibus. Sed qua ratione de ur ea experientia non video. Certè P. Vazquez & eius discipuli, consentaneè ad suam doctrinam, eam cōfiteri negabunt. Etenim mens nostra non quiescit, sed per innumerarum combinationes continuo se in motu vagatur, in varias cogitationes distrahitur; & per specierum agitationem, & irrequietum motum, alia & alia continuo succedunt. Quod vsque adeo verum est, vt nemo sit, qui per tempus, quod valeat discerni, non patiatu aliquam in cogitationibus variationem, vel ex alienius obiecti noua propositione, vel quia eadē obiecta iam vel segnius vel viuacius appareant. Non ergo facile est nos experiri de facto eandem voluntatem etiam sub principijs similibus iam velle, & iam nolle pro diuersis temporibus.

40 Secundum, quod addunt, etiam exigui momenti est: nempe Deum iuxta PP. *querere tempus opportunum* vt vocatio sit congrua, cum nunquam dicant Deum de indiuiduatione auxiliorum curasse. Sed vellem scire vnde colligunt hi RR. per *tempus opportunum* ad distinctionem temporis importuni nihil aliud intelligi quã instans B vt indiuidualiter distinctum ab instanti A? Cum autem dicitur Deus de industria seligere auxilium, quod illi voluntati congru-

gruere praesentatur, non intelligi auxilium B. ut distinctum praesentatur se individualiter ab auxilio A. sed aliter consideratum?

41 PP. igitur docent Deum, tum quare, ad obtinendum ab homine concessum, auxilium pro ut scit illi congruere, seu auxilium congruum: tum vocare hominem in tempore, quod opportunum cognoscit, ut vocationi respondeat. Caeterum PP. nec affirmant, nec negant Deum de individuatione entitativa, aut temporis aut auxilij curare. Sed hoc dubium ex alijs principijs resolvendum est. Docent quidem Sancti Patres Deum de industria quare & tempus opportunum vocandi, & auxilium congruum ut vocet. At vero esse unum instans v. g. tempus opportunum, esse vero aliud instans v. g. B. tempus non opportunum independenter ab alijs concurrentijs, quae erunt in uno, potius quam in altero instanti, necio ubi PP. velleiter indicaverint, necdum aperte docuerint; quemadmodum dum PP. dicunt Deum quare, & de industria seligere auxilium congruum, non determinant an congruitas convenire possit uni auxilio potius quam alteri solum numericè distincto, & caeteris alijs omnino invariatis. Aliunde ergo quam ex his Patrum testimonijs nostra quaestiois resolutio quaerenda est. Ad aliud, quod RR. addunt: nempe, non posse coniungi in eadem voluntate pro eodem instanti consentium, & dissentium respectu ad diversa auxilia numero solum, distincta, diceamus in solutione argumentorum.

42 Ex dictis inferitur idem omnino, quod dictum est de voluntate creata cum diversis solo numero libertatibus, dicendum pariter esse de Deo cum diversis virtualiter libertatibus, etiam omnino singularibus. V. g. Deus praesens peccato Adami, decrevit illum redimere, & à peccato liberaretque libertas divina constituta fuit per cognitionem peccati, quod de facto commisit. Afferimus ergo quod ex decreto divino, quod modo Deus habet redimendi genus humanum à peccato originali commissio per comestionem pomi A. nulla tenus inferitur Deum decrevit genus humanum redimere, si Adamus loco pomi A. comeditet pomum B. Ratio desumitur ex dictis, Nam, si Adamus comedendo pomum B. violasset preceptum, cognitio divina de peccato Adami non esset eadem virtualiter cum cognitione, quae modo habet de peccato Adami: siquidem in genere physico esset peccatum diversum. Cum autem per cognitionem peccati constituitur in adaequata libertas divina ad decernendum Christum in remedium peccati: hinc fieret libertas, quae Deus tunc habet, fore virtualiter diversam à libertate, quam modo habet ad decernendum Christum. Si ergo exercitium vni libertatis modo existentis non arguit simile exercitium

exercitium pro casu alterius libertatis omnino similis: plane deducitur ex nostra doctrina, quod ex eo quod peccante Adamo comedendo pomum A. decerneretur Christus, minime inferatur quod etiam decerneretur, si peccaret Adamus comedendo pomum B.

43 Ex qua doctrina deducitur quid dicendum sit circa illam quaestionem celeberrimam: an, si Adamus non peccaret, Christus veniret? Nam, si sermo sit loquendo de eodem decreto, & vi cuius venit Christus, inquirendum est an decretum, per quod de facto decretatus fuit Christus Dominus habuerit aliquam dependentiam à praesensione peccati Adami ut praesens, saltem ut à constitutivo libertatis. Nam si habeat aliquam dependentiam, & haec sit intrinseca, & essentialis, certum mihi est non venturum Christum deficiente peccato: nam deficiente peccato, deficeret praesens illius, deficienteque illius praesensione, deficeret aliquid, cum quo intrinsece connectitur praesens decretum: consequenterque praesens decretum deficeret. Si vero praesens decretum habeat aliquam dependentiam extrinsecam à praesensione peccati, incertum erit: an deficiente eius modi praesensione, existeret decretum, quia nulla est ratio conueniens pro vna potius, quam pro altera parte, ut magis ex professo dicemus tract. de Incarnatione.

44 Caeterum si sermo sit: non praesens de aduentu Christi ex vi praesentis decreti: sed omnino absolute, an, videlicet, ex voluntate, & decreto praesentis, quo Deus de facto decrevit Christum cum respectu intrinseco ad peccatum, inferatur decernendum fore per aliud decretum Adamo non peccante: vel quia modo mirus principaliter decernitur in remedium peccati: vel, quia decernitur, tum propter remedium peccati, tum propter excellentiam mysterij tanquam propter rationes adequatas diffusivè moventes: si inquam, in hoc sensu intelligatur quaestio, respondendum est iuxta superius dicta, minime ex decreto praesentis inferri vlla prorsus ratione aliud simile decretum Adamo non peccante: nam, quantumvis decretum, quod modo est, habeat pro motivo principali, & si velis, adequato, excellentiam mysterij secundum se, non hominis cum libertas ad decretum respiciens intrinsece peccatum constituitur per cognitionem peccati: inde sit deficiente peccato, iam non futurum in Deo eandem virtualiter libertatem ad decernendum. Cumque ex exercitio libertatis praesentis non inferatur, ob nostram sententiam fundamentam, aliud simile exercitium in casu alterius similis libertatis: hinc de primo ad ultimum deducitur ex decreto de Incarnatione, quod respicit peccatum, nullatenus inferri Christum

venturum deficiente peccato, quantumvis aliud distinctum à peccato sit motiuum ad æquatum discernendi Incarnationem. Quam ob rem hæc & alię similes quæstiones non ex principalitate, ut ita loquar, siue ex adæquatione motiui decidendæ sunt, sed præcise ex eo quod in alijs casibus haberet Deus aliam libertatem ad decernendum, saltem numero virtualiter distinctam.

### SECT. III.

#### *Rationes aduersariorum proponuntur, & dissoluntur.*

45 **A**rguunt primo aduersarij. Non solum opponuntur contradictoria formalia; sed etiam virtualia, & talia æquualiter. Sed *Petrum fore consenturum auxilio A, & non fore consenturum auxilio B. solo numero distincto, reliquis omnibus inuariatis* sunt contradictoria saltem æquualiter. Ergo opponuntur inter se. Maior est certa, & consequentia bona: minor probatur. In casu, quo quis vellet ouum A. v.g. sibi contradiceret nolendo ouum B. primo similitum & quod nullo modo à primo discerneret. Ergo etiam in nostro casu. Declaratur vterius argumentum à P. Quis ros. Si aliquis, proposito sibi ouo A. vellet illud retinere per quatuor instantia, & postea eo inficio loco ouo A. proponeretur illi ouum B. non posset absque contradictione permanere in prima voluntate, & si nã nolle retinere ouum B. sibi propositum: siquidem putat esse ouum A. quod retinere vult. Ergo si quis esset voliturus ouum A. in hoc instanti, non potest contingere ipsum non esse volituum B. omnino simile, si ei proponeretur. Hanc consequentiam non probat Pater Quiros, sed progreditur ad aliam circa auxilia hac ratione. Ergo nec potest contingere sub vno auxilio quem operari in hoc instanti, & non esse operaturum in eodem instanti sub alio auxilio omnino simili. Omitto probationes huius secundæ consequentiæ, quia eas legitimas iudico supposita primatquam ob rem ad præcedentium propositionum examen procedam, ut prædicto argumento solutionem adhibeam.

46 **R**espondeo ergo: negando minorem primi syllogismi: nam, licet auxilium A. æquualcat auxilio B. in ordine ad aliam munitam; non vero in ordine ad influendum vel absolute vel conditionate in consentum realiter respondentem auxilio B. quare consenti-  
**re auxilio A. & non fore consenturum auxilio B. ne virtualiter quidem**

dem sibi contradicunt. Ad probationem minoris: nego antecedens: optime enim qui nunc vult ouum A. fortè non vellet ouum B. si ei proponeretur quantumvis simile ouo A. imò forte non vellet ipsum ouum A. si alia cognitione omni simili proponeretur illi.

47 **A**d declarationem, seu confirmationem argumenti: concesso antecedentis: nego consequentiam. Neque facile capio, quæ illatio sit vnus ex alio. Verissimum quidem est non me posse in sensu composito volendi efficaciter retinere per quatuor instantia ouum A. velle non retinere in vno ex illis quatuor instantibus v.g. in secundo, ouum, quod per deceptionem iudico esse ouum A. quia non possum velle simul actu, quæ mihi proponuntur ut contradictoria. Cumque ob deceptionem, quæ existimo ouum B. & ouum A. esse idem ouum, mihi proponuntur *velle retinere ouum mihi propositum in primo instanti, & velle non retinere ouum propositum in secundo ut velle retinere & non retinere idem ouum, & retinere, & non retinere idè ouum* sint duo contradictoria: hinc fit *velle retinere ouum propositum in instanti A, & velle non retinere ouum propositum in instanti B.* mihi apparere ut voluntatè simultatis duplicis contradictorij. Ex quo infertur eatenus non posse coniungi egs actus: quia sunt simul circa obiecta, quæ mihi positivè ut contradictoria apparent.

48 **A**t vero me actu velle in primo instanti ouum A. & simul esse verum me noliturum in sensu diuiso illius volitionis, ouum B. quantumvis iudicarem esse ouum A. si mihi proponeretur in eodem instanti, non est coniungere actu voluntates efficaces circa obiecta, quæ mihi ut contradictoria apparent; sed habere de facto voluntatem circa vnum contradictorium, & habitum voluntatem circa aliud in sensu diuiso à prima voluntate in alijs circumstantijs, nempe in casu alterius propositionis. Quam ob rem nescio quæ paritas, aut proportio inter vnum, & alterum casum intercedat.

49 **A**rguit secundo P. Quiros. Si Deus posset simul in voluntate auxiliam A. & auxilium B. omnino simile, subiectum vtriusque determinationi, & placito voluntatis, non posset ista velle operari vtendo potius vno auxilio, quam alio: quia se determinare hac ratione esset se determinare ad individuationem effectus: quæ determinatio non est penes dominium voluntatis. Ergo voluntas sub auxilio A. in hoc instanti etiam operaretur sub auxilio B. si ipsi daretur loco auxilij A. Consequentia probatur. Nam: si eo quod voluntas non discerneret, eodem modo compararetur cum vtroque auxilio simul existente; ita existente diuisim vno loco alterius, eodè

etiam modo compararetur, quando quidem non discernit habeat ne, dum operatur, vnum auxilium an duo.

50 Confirmatur. Si voluntas constitueretur proximè potens ad amorem A. & amorem B. quos non discerneret, eo ipso quod se determinaret ad A. se determinaret ad B. alioqui posset determinare indiuiduationem effectus. Ergo similiter voluntas, dum elicit A. eo ipso eliceret B. si ad illum loco A. constitueretur potens in hoc instanti.

51 Pro responsione duplex distinguenda est sententia: alia, quæ asserit consensum præstitum auxilio A. v.g. non habere in intrinsecè, & ex suis prædicatis, esse potius consensum ad auxilio A. quàm ad auxilio B. Sed constitui in esse consensus vni auxilio potius, quam alteri per existentiam auxilij A. in signo apto ad mouendum: quæ aptitudo in sententia plurimum nihil aliud importat quam existentiam auxilij A. in signo non posteriori ad consensum. Alia sententia est, quæ asserit consensum præstitum auxilio A. intrinsecè & essentialiter habere esse consensum præstitum auxilio A: quia est intrinsecè, & essentialiter liber ea libertate, quam defacto habet. Iuxta quàm sententiam, si Petrus haberet auxilium A. & B. & consentiret auxilio A. haberet consensum realiter distinctum à consensu, qui existeret, si consentiret auxilio B. & etiam, si consentiret vtrique auxilio, haberet consensum realiter intrinsecè distinctum à consensu præstando auxilio A. solum: & etiam à consensu qui præstaretur auxilio B. duntaxat.

52 Iuxta primam ergo sententiam. Respondeo: quod in casu proposito, in quo Petrus pro signo libertatis haberet auxilium A. & B. non posset consentire vni, quin consentiret alteri, nec vni dissentire, quin alteri etiam dissentire præstaret: non quidem quia posset, vel non posset determinare indiuiduationem: vel quia non posset discernere inter auxilia; sed quia cum vtrumque auxilium esset pro signo indifferentiæ, quodlibet consentire esset consentire vtrique: quodlibetque dissentire esset vtrique dissentire.

53 Vnde ad argumentum in forma nego antecedens: quæ parte asserit ex eo non posse vni consentire, & alteri dissentire, quia non potest se determinare ad indiuiduationem: non enim inde provenit hæc impossibilitas, sed quia, vt præstetur consensus vtrique auxilio, sufficit existere consensus, & existere vtrumque auxilium pro signo indifferentiæ: ad talem consensusum. Quæ propter cessat vis illatiua consequentiæ: siquidem,

dem, si loco vnius auxilij poneretur alterum, iam non existet vtrumque pro eodem signo indifferentiæ; consequenterque adhuc in casu consensus auxilio A. posset esse verum quod si existeret auxilium B. in sensu diuiso auxilij A. defacto voluntas dissentiret.

54 Iuxta secundam sententiam asserentem actus esse intrinsecè liberos ea libertate, quam defacto habent: respondeo: quod in casu, in quo existerent ea duo auxilia, teneretur Deus, vt Petrus esset liber, præstare concursum, vel determinatè ad consensum respondentem auxilio A. vel determinatè ad consensum respondentem auxilio B. vel ad alium consensum respondentem simultati vtriusque auxilij: quia cum Petrus (vt recte ait arguens) non possit determinare indiuiduationem effectus, opus est quod à Deo determinetur determinatione vaga inter ipsum, & dissentium. Quam obrem idem est supponere Petrum habere auxilium A. & B. constituentia libertatem, ac supponere: (iuxta sententiam in qua loquimur) Deum præparare concursum ad consensum respondentem intrinsecè simultati vtriusque auxilij: quia existente vtroque auxilio, repugnat concursus vagus inter vtramque consensum. At vero in nostro casu cum auxilium A. & B. non existant simul, sed vnam existat, altero deficiente, & si secundum existeret, deficeret primum, constituent libertatem per distinctos concursus: ideoque simul cum consensu sub vno concursu, potest esse verum quod, si existeret aliud auxilium esset dissentire sub alio concursu.

55 Vnde ad argumentum in forma: distinguo antecedens. In casu existentie duplicis auxilij pro signo indifferentiæ non posset voluntas consentire vni, & dissentire alteri: quia non potest se determinare ad indiuiduationem: præcisè nego: & quia Deus in prædicto casu præparat concursum indiuisibiliter vtrique auxilio: concedo. Cum igitur in nostro casu præstet Deus diuersos concursus: vnum defacto, & alterum conditionatè: hinc deducitur perperam ab vno casu ad alium argumentum defami.

56 Ad confirmationem: respondeo eodem modo: quod, cum voluntas non possit se determinare ad indiuiduationem effectus, spectabit ad Deum præparare concursum, vel ad amorem A. solum, vel ad amorem B. solum, vel ad simultatem vtriusque: implicat autem Deum præparare concursum indifferentè inter A. & B. Quia propter voluntati tribuetur potius amare quam

non amare, non autem quod amet amore A. potius quam B. At vero in nostro casu simul cum consensu præstito auxilio A. verum esset quod, si existeret auxilium B. haberet voluntas præparatum concursum ad consensum, & dissentium: qua propter posset eligere quod veller.

57 Arguit 3. P. Quos insistentis eidem fundamēto. Ideo voluntas creata non determinat individuationem effectus, quia ea non se magis determinat ad amorem A. quam ad B. Ergo voluntas dum defacto elicit A. non magis se determinat ad A. quam ad B. Tunc sic. Voluntatem, dum defacto elicit A. non magis se determinare ad A. quam ad B. est voluntatem quatenus est ex se determinare & ponere utramque extremum, defacto vero non ponere, quia non habet potestatem expeditam ad B. sed ad A. Sed ponere quatenus est ex se utrumque actum, & ideo defacto non ponere, quia non habet potestatem expeditam ad B. est formaliter elicituram esse B. si ad B. eam potestatem haberet. Ergo voluntatem, dum defacto elicit A. non magis se determinare ad A. quam ad B. est fore elicituram B. si haberet potestatem expeditam ad B. quod est idem, ac si constitueretur libera ad B. Ergo, dum voluntas elicit consensum respondentem libertati A. eliceret consensum respondentem libertati B. si eam haberet.

58 Huius argumenti consequentia legitima sunt: & maior videtur evidens: nam determinare amorem, & non determinare magis unum quam alterum amorem, est determinationem æquæ respicere utrumque: & consequenter æquæ quatenus est ex se elicere & determinare utrumque. Iam vero minor, nimirum, æquæ determinare A. & B. quatenus est ex se, & solum ob defectum potestatis ad B. non elicere B. esse formaliter elicituram esse voluntatem B. si haberet potestatem ad B. ita probatur. Deficiente tota ratione, quare non sit B. existet B. si quidem quodlibet extremum datur quotiescumque deficit tota ratio, quare non datur. Sed tota ratio, quare non datur consensus B. est defectus potestatis. Ergo data potestate dabitur B.

59 Hoc argumentum solum probat quod, si daretur potestas ad B. & simul poneretur A. poneretur etiā B. non autem probat absolutè quod, si daretur potestas ad B. etiam diuissim ab extremo A. daretur B. Quia propter concessio primo entimemur: distinguo maiorem quoad secundam partem: defacto ideo non ponit B. quia non habet potestatem ad B. sumpto ly defacto præcisè pro instanti, in quo ponit A. & non B. nego.

nego. Sumpto ly defacto pro casu, quo ponat libere consensum A. concedo maiorem. Et distinguo minorem etiam quoad secundam partem: ideo defacto non ponere B. quia non habet potestatem, est formaliter elicituram esse B. si haberet potestatem: præcisè si haberet potestatem: nego: si haberet potestatem, & simul daretur defacto quod poneret, vere, & realiter maiorem A. concedo minorem. Et distinguo similiter consequens. Ergo voluntatem, dum defacto elicit A. non magis se determinare ad A. quam ad B. est formaliter elicituram esse B. si haberet potestatem expeditam ad B. Præcisè: nego. Si haberet potestatem ad B. coniunctam cum eo, quod eliceret A. concedo consequentiam.

60 Ob. 4. Petrum consentire cum cognitione collata à Deo ex fine misericordie infert infallibiliter ipsum consensurum fore eidem cogitationi ex alio motivo collata. Ergo pari ratione Petrum consensurum fore auxilio A. infert consensurum etiam fore auxilio B. omnino simili, si illi conferretur. Antecedens videtur certum. Nam Petrum consensurum esse vni libertati, infert infallibiliter consensurum fore eidem libertati, in alijs circumstantijs omnino impertinentibus ad consensum. Sic Petrum consensurum libertati A. dormiente Turca, infert infallibiliter Petrum consensurum eidem libertati etiam vigilante Turca, quia Turcam dormire, aut vigilare impertinenter omnino se habet ad consensum Petri. Sed cogitationem, seu libertatem, cui Petrus consentit, collatam esse ex hoc, vel illo fine, impertinenter se habet ad consensum. Ergo consensus præstitus cogitationi A. collata ex vno fine, arguit consensum præstandum eidem cogitationi ex diverso fine collata.

61 Iam vero consequentia: videlicet, ex hoc inferri Petrum consentientem auxilio A. consensurum fore auxilio B. si loco auxilij A. in voluntate poneretur, probatur: tum: quia esse potius auxilium A. quam auxilium B. omnino simile, per accidens se habet ad mouendam voluntatē: tum etiā: quia Deus: dū confert libertatem, seu auxilium A. ex fine misericordie, v. g. actus, quo applicat suam omnipotentiam respicit intrinsecè motum misericordie: quia propter præparatio concursus, quæ est aliquod constitutum libertatis, diuersa est in casu auxilij A. ex fine misericordie à præparatione concursus in casu eiusdem auxilij A. ex fine alio, v. g. amicitie. Ergo, sicuti hæc variatio numerica præparationis concursus, licet inclusa in libertate, non tollit, quo minus consensurum auxilio A. collato ex vno fine, consensurum infallibiliter



foret eidem auxilio A. collato ex diuerso fine: ita pariter distinctio numerica auxiliorum non obstabit, quo minus consensus vni, consensus infallibiliter foret alteri omnino simili.

62 Hoc argumentum contradictorias probationes adhibet antecedenti, & consequenti. Nam ex eo probatur consentientem auxilio A. ex fine misericordie collato, consensus fore auxilio eidem collato ex alio fine, quia conferri auxilium ex hoc, vel illo fine est omnino extra libertatem: ob idque vitur somno; & vigilia Turce impertinenter penitus ad consensum Petri se habentibus. Deinde ad probandam consequentem paritatem a fine ad auxilium deducta, statuit voluntatem conferendi auxilium A. ex fine misericordie esse voluntatem preparantem concursum, consequenterque esse voluntatem constituentem libertatem, siquidem ea voluntas est applicatio omnipotentie. Cum igitur etiam supponat hanc voluntatem respicere intrinsecè finem, plane deducitur variari numericè libertatem ex eo quod auxilium A. conferatur ex diuerso motiuo. Ergo, vt probetur antecedens, voluntas conferendi auxilium ex tali motiuo ponitur extrinseca libertati: vt autem probetur consequentia, statuitur libertatem constituturam.

63 Igitur respondeo: si semel asseratur voluntatem collatiuam auxilij esse applicationem omnipotentie, vel per respectum ad eam voluntatem applicationem omnipotentie saltem numericè, variari, idem dicendum esse de diuersitate voluntatis conferentis auxilium, ac de diuersitate auxiliorum. Qua propter in hac suppositione negandum est antecedens superioris argumenti. Nec obstat quod adducitur in eius probationem: nimirum paritas desumpta à somno Turce: somnus enim Turce per accidens penitus se habet ad consensum Petri. At quod, si auxilium conferatur ex hoc, vel illo fine, non per accidens se habet, sed intrinsecè constituit libertatem, quæ de facto datur: siquidem voluntas conferendi auxilium ex hoc fine est etiam applicatio omnipotentie, & applicatio omnipotentie proculdubio ingreditur libertatem.

64 Vbi obiter nota iuxta hanc suppositionem perperam dici libertatem conferri ex hoc motiuo, cum possit conferri ex alio etenim, si loquamur de hac numero libertate, falsum est potuisse ex alio motiuo conferri, quia hæc libertas numero includit hanc applicationem omnipotentie, & hæc determinata applicatio omnipotentie est hæc voluntas determinata conferendi hoc auxilium ex hoc numero motiuo. Potuit igitur hoc auxilium numero, quod est pars libertatis, conferri ex hoc, vel illo motiuo; potuit etiam libertas, prout præscindit ab hac, vel illa libertate, esse ex alio motiuo siquis

siquidem potuit esse alia numero liberas constituta per voluntatem, (quæ est applicatio omnipotentie) collatiuam auxilij ex alio motiuo nõ tamè tota libertas, quæ de facto datur, potuit esse ex alio motiuo

65 Si vero asseratur voluntatem conferentem auxilium non esse applicationem omnipotentie: concessio antecedenti: neganda consequentia est propter manifestam disparitatem: auxilium enim ingreditur libertatem: secus voluntas conferens auxilium. Ad consequentiam primam probationem: respondeo: hoc auxilium determinatum per accidens se habere nostro modo concipiendi ad rationem consensus vt sic. Caterum realiter, & à parte rei non se habere per accidens, sed realiter influere in consensum. Ad secundam prob. iam dictum est eatenus à nobis admitti voluntatem consentientem auxilio A. collato ex vno fine consensus fore eidem auxilio collato ex alio fine, quatenus voluntas conferens non esset applicatio omnipotentie. Si vero foret applicatio, tunc consequentia bona esset, falsum autè antecedens: nimirum voluntatem consentientem auxilio A. collato ex vno fine fore consensus eidem collato ex alio fine.

66 Ob. 5. Saltè moraliter ex consensu præstito libertati A. inferitur præstandum fore consensum libertati B. omnino simili, si poneretur. Sed eadem ratio, quæ probare valet illationem moralem, probare etiam potest illationem metaphysicam. Ergo vel nulla, vel etià metaphysica illatio interueniat necesse est. Consequentia est bona, & maior videtur ipso lumine natura nota. Quid enim magis pronum est iudicare, quam Petrum consentientem hic, & nunc auxilio A. consensus fore alteri auxilio omnino simili, omnino invariata, vel minima circumstantia. Iam vero minor, ad quã reuocatur difficultas, videtur etià probari. Etenim nequit esse alius titulus illationis moralis, nisi in ordine ad consensum virtualiter ea auxilia distincta non esse, sed idè omnino auxilium. At hæc identitas virtualis, non solum arguit moralem illationem, verum etiam metaphysicam. Ergo eadem ratio, quæ probat illationem moralem, vel nihil, vel metaphysicam illationem perinde conuincit. Hæc vltima minor probatur. Indistinctio siue identitas virtualis auxiliorum in ordine ad consensum nihil aliud est, quam ea auxilia non distingui in ratione conditionis, aut hypothesis ad consensum consequenterque non posse vnam esse hypothesis, sub qua daretur consensus, quò alteram pari ratione sit hypothesis, sub qua etià consensus daretur: alioqui non essent idem virtualiter in ordine ad consensum. Sed vnum non posse esse hypothesis ad consensum, quin alterum similiter hypothesis sit, qua posita daretur consensus, est

dari illationem metaphysicam à consensu sub vno auxilio ad consensum sub alio auxilio, si daretur. Ergo prædicta identitas virtualis non solum moralem, verum & metaphysicam arguit illationem.

67 Resp. negando non solum illationem metaphysicam, verum etiam moralem ab vno ad alterum casum. Quod, ne tibi difficile appareat, animadvertendum est iuxta nos (& iuxta veritatem) non magis inferri consensum futurum sub auxilio B. ex consensu sub auxilio A. quam consensum in secundo instanti ex consensu in primo sub eadem omnino indifferentia. Cæterum supponamus Petrum nimis difficulter, vincendoque gravissimam, & molestissimam tentationem, consensisse auxilio in instanti A. vsque adeo, ut attentata viuacissima cogitatione ad culpam instiganti, fore moralem necessitatem peccandi gloriose superauerit.

68 Hoc casu inspecto: certum est quod, si Petrus in alio instanti eadem tentatione omnino pulsaretur, iterum subiret moralem, seu fere moralem necessitatem peccandi: sicut ergo in primo instanti probabilius erat peccaturum Petrum, quam viturum tentationem: pariter in secundo casu, eadem erit probabilitas maior. Quod autem vicerit in primo instanti non tollit quo minus eadem sit tentatio, idemque periculum lapsus in secundo. Pari ratio: ne dicendum est in nostro casu. Itaque moralis necessitas, seu probabilitas euentus sub auxilio B. non æstimanda est penes euentum præcisè sub auxilio A. quod auxilium non existeret existente auxilio B. sed independenter omnino à eo euentu præcisè æstimanda est penes maiorem, vel minorem inclinationem antecedentem.

69 Vere verum est aliquando ex ipso euentu prudenter nos inferri necessitatem, vel inclinationem moralem antecedentem. V. g. videmus Petrum sepius ad actus alicuius virtutis puta liberalitatis exercere. Ex hoc prudenter inferimus inclinationem beneficii: quia cum in casibus æque omnino indifferentiæ conaturalis sit, iam sic, iam aliter indifferentiam exercet: & in nostro casu Petrus non variè, sed uniformiter in beneficiando se exercent: hinc cum ad beneficiandum non æquè indifferentem, sed propria generosa indole inclinatum existeret: apparet. Pariter ex eo quod in rebus non exigui momenti, & quibus, nec exigua utilitas, allicit, nec ingens actura imminet, aliquis operatur, prudenter etiam coniectamur ad nullam contradictionis partem hominem illum vehementer adduci, quia in rebus exiguis conaturalius est proprium ingenium sequi, quam illi parum utiliter obicci.

70 Cæterum hoc non est contra nostrum assertum: quia aliud est

ex euentu inferre naturam liberatis, & indifferentiam alio valde diuersum ex vno euentu in consulta, & non inspecta libertate alium euentum immediatè, vel metaphysicè, vel moraliter inferre. Illud primum libenter fateamur: hoc vero secundum semper constanter negabimus.

## SECT. IV.

*Argumenta Theologica aduersus nostram conclusionem proponuntur, & dissoluntur.*

71 Ingeniosi RR. in re theologica theologicis rationibus uti affectantes, omisis pro sua sententia philosophicis probationibus.

72 Ob. 1. Sententia communissima Theologorum assertentium posse fieri aliquod bonum opus morale facile sine gratia, nequit aliter defendi, nisi assertendo consentientem auxilio A. consententem auxilio B. omnino simili. Ergo vel hoc est asserendum, vel saltem nostra sententia alliganda est sententiæ assertenti nullum opus bonum, quantumvis leue, & facile posse fieri sine gratia. Antecedens probatur. Si consensus auxilio A. non eo ipso foret consensus auxilio B. omnino simili: qui de facto elicit bonum opus morale leue, & facile vocatus auxilio A. non ideo opus eliceret vocatus alio auxilio omnino simili. Ergo non aliter elicit illud opus, nisi quatenus Deus inter auxilia similia ad illud opus eligit efficacem, relicto inefficaci, quæ auxilij selectio gratia est. Ergo non potest bonum opus fieri, nisi auxilium efficacem seligatur: & consequenter quin Deus gratiose operetur in ea selectione auxilij. Ergo iuxta sententiam nostram nullum opus bonum morale, quantumvis leuissimum, & facillimum potest fieri sine gratia.

73 Respondeo: negando primum antecedens. Ad eius probationem: nego antecedens vniuersaliter sumptum. Etenim, licet consensus sub auxilio A. non inferat futurum esse consensum sub auxilio B. si ponatur; non ideo necessarium metaphysicè, nedum moraliter, est inter auxilia similia omnino auxilio A. aliquid esse, cui dissentiret Petrus, si eo vocaretur. Imò censo quod quando Petrus consentit facile, & suauiter auxilio A. quod auxilium maximo pere-llicit ad consensum sine eo, quod ad dissentium detur ex parte motiui æqualis allicientia, sed longe inferior: in hoc, inquam casu, prudenter coniectari potest Petrum quilibet alio auxilio omnino simili auxilio A. fore consenturum: non quia ex vno consensu alter

inferatur, quod intendunt aduersarij, sed quia ipsa libertas, ut potest magis propendens ad consensum, quam ad dissensum, argumentum probabilissimum sit consentiendi cuiuslibet alteri libertati, omnino simili, quin vilo modo hoc argumentum à consensu præfinito auxilio vires defumat.

74 Ex hac doctrina inferitur posse dari casum, in quo Petrus eliciat aliquod bonum opus morale absque eo, quod Deus se ligat gratiose inter auxilia similia efficax ab inefficaci: quia in pluribus casibus omnia auxilia similia erunt efficaciac: non quia (ut sæpe monui) ex consensu præfinito vni inferatur consensus præstandus reliquis. Sed quia libertas ipsa vsque adeo inæqualiter propendet la contradictionis extrema, ut cõnaturalissimum sit quemlibet ita vocatum consensurum, & quod adeo connaturale est, poterit euenire.

75 Ob. 2. intendens probare Theologos sentientes cum P. Vazquez nullum opus morale posse fieri sine gratia, etiam sentire (attento modo defendendi suam conclusionem) non posse ex duobus auxilijs omnino similibus respectu eadem circumstantias vnum esse efficax, & alterum inefficax. Sic igitur arguant. P. Vazquez cum suis, ut adstruat gratiam ad opus quodlibet morale, non petit rationem ab electione inter hoc, & illud auxilium omnino similia, sed semper recurrit ad gratiam factam in ipsa præfinita dispositione causarum; cui alias debetur cogitatio congrua, quæ excitatur, quam putat gratiam, quia potuisset Deus instituire alium ordinem rerum, in quo non deberet resultare. Ergo etiam P. Vazquez cum suis supponit ut indubitatum, supposita iam tali serie, & applicatione causarum, non dari locum gratiæ quoad congruitatem cogitationis penes potestatem, quæ tunc restat Deo ad diuersas individuationes cogitationum selegendo efficacem ab inefficaci.

76 R.R. dum hoc nobis opponunt argumentum, doctrinæ P. Vazquez nequaquam meminisse videntur. Afferunt P. Vazquez de Incarnat. disp. 74. cap. 7. per totum causas secundas non determinari à causa prima ad individuationem effectus, sed se ipsis esse determinatas ut in hoc aggregato circumstantiarum loci, temporis &c. producant hunc numero effectum, & non alium. Huius principij non immemor P. Vazquez, ut gratiam defenderet in elicientia cuiuslibet boni operis, non ad electionem huius cogitationis præ alia omnino simili in præfinita causarum institutione, sed ad hanc causarum institutionem præ alia merito recurrit: cum enim apud ipsum præfinitas circumstantiæ ut hoc determinato modo combi-

nata

nata non possint sortiri aliam cogitationem, præter eam, quæ de facto datur; hinc oritur Deum, ut obtineat ab homine opus bonum morale, debere ita disponere agregatum causarum, ut potius cogitatio efficax, quam inefficax resultet.

77 Itaque non recurrit Deus ad diuersam constitutionem iuxta P. Vazquez: quia sub hac determinatione causarum omnes cogitationes sint vel efficaces, vel inefficaces; sed quia sub ea determinatione causarum, & circumstantiarum, non sunt plures cogitationes inter quas possit fieri selectio; sed vnica duntaxat. Ex quo solum potest inferri, iuxta sententiam P. Vazquez, non habere locum prædictam quæstionem: quia non sunt plures cogitationes omnino similes respectu eiusdem instantis. Non vero inferitur consentientem auxilio A. consensurum auxilio B. omnino simili, si ei cõferretur: siquidem apud Vazquez non sunt plures cogitationes solo numero distinctæ respectu eiusdem agregati causarum, & circumstantiarum.

78 Ob. 3. in illa quæstione apud PP. celebri: Cur Deus cõstituat hominem in circumstantijs, in quibus scit peccaturum, plures ex eis respondent hoc fieri, ut Deus ad impleat munus causæ primæ. At hæc ratio vim non haberet; si dissensurus vni auxilio posset esse consensurus alteri omnino simili. Ergo hoc vltimum debet negari, ne Patrum ratio inefficax, & in epta videatur. Consequentia est bona, & maior constat ex Cirillo, & Niseno apud P. Aldrete disp. 2. de Prædest. sect. 5. num. 10. & P. Antonium Perez r. p. pag. 35 2. minor vero prob. Si inter cogitationes omnino similes respectu ad idem instans, & easdem circumstantias vna possit esse efficax, & altera inefficax, & non potius, vel omnes efficaces, vel omnes inefficaces, Deus eque satisfaceret muneris causæ primæ per cogitationem efficacem, ac per inefficacem. Ergo dum Deus constituit hominem in circumstantijs, in quibus peccaturus est, non id exequitur ex muneris causæ primæ, quando quidem absque controuentione ad tale munus posset determinare ad cogitationem, quæ præuidet efficacem. Ergo, ut ratio eorum Patrum efficax sit, necesse est fateri in casu cogitationis inefficacis non se aliam, omnino similem, quæ efficax foret, si poneretur.

In primis posset responderi cum P. Vazquez in illo casu non esse cogitationem efficacem: non quia omnes sint inefficaces, sed quia pro eo casu vnica duntaxat est possibilis, quæ de facto erit inefficax. Ceterum omnia hæc solutio, quia non est plane iuxta nostram sententiam,

79 Respondeo in pluribus casibus esse verum (vt supra dicebamus in responsione ad primum argumentum) omnia auxilia omnino similia respectiue ad idem aggregatum circumstantiarum fore inefficacia non quia inefficacia vnus pugnet cum efficacia alterius præcise vt inefficacia auxilij omnino similes; sed quia homo constituitur in circumstantijs, quæ longe magis ad peccatum, quàm ad eius carentiam inclinant, in quo casu plures eueniet omnia auxilia fore inefficacia. Quam ob rem in illo casu, vt Deus causæ primæ muneri satisfaciat, tenetur permittere peccatum. Ex quo infero hanc Patrum solutionem non esse pro omni casu, sed pro aliquibus accipiendam. Nam in genere cur Deus constituat aliquem hominem in circumstantijs, in quibus præuidit peccaturum, cum alium misericorditer ab eo deliramine subtrahat, iudiciorum Dei est profundissima abyssus. Vbi cum Apostolo licet solum exclamare, *o altitudo diuitiarum. &c.*

80 Ob. 4. ex potestate Dei ad conuersionem liberam cuiuslibet quantumvis obdurati, & obstinati animi, in hunc modum. D. Aug. vt conuincat hanc plenissimam Dei potestatem ad quemlibet conuertendum, semper recurrit ad dissimilitudinem auxiliorum, quibus Deus potest hominem ad penitentiam vocare, vt constat tota questione. 2 ad Simplicianum, & potissimum ex illis verbis. *Cum ergo alius sic, alius autem sic moueatur a fide me quis audeat dicere d. fuisse Deo modum vocanti, quo etiam Esau a fratre conuerteret sed hic recursus ad dissimilitudinem auxiliorum necessarius non foret, si inter auxilia omnino similia, alia efficacia, alia inefficacia esse possint. Ergo cum Dionus Aug. semper ad auxilia dissimilia recurrat, tacite supponit inter auxilia omnino similia non posse alia efficacia, alia esse inefficacia.*

81 Admitto modo, quod constanter semper negabo, videlicet, necessitatem metaphisicam efficaciz alicuius auxilij vagæ accepti respectu cuiuslibet creaturæ rationalis. Adhuc tamen cetero exinde perperam inferri quod R.R. intendunt. Et in primis potius ex hac necessitate videtur mihi oppositum non parum probabiliter persuaderi posse. Quod sic ostendo. Vt hæc necessitas vagæ efficaciz alicuius auxilij consistat, opus est esse infinitos modos vocationum, prout hic & nunc res constitutz sunt, & prout quilibet homo iuxta prouidentiam ordinariam se habet. At difficillimum est respectu cuiuslibet hominis, prout naturaliter accidunt res, esse infinita auxilia dissimilia, facillimum vero esse infinita penitus similia. Ergo potius ad similes, quam ad dissimiles vocationes recurrerit

dum est; vt hæc metaphisica necessitas efficaciz alicuius auxilij salua consistat. Probo minorem, in qua est difficultas.

82 Hæc infinitas auxiliorum dissimilium vel esset penes inæqualitatem intensiōis in ipsis cogitationibus excitantibus, vel penes diuersas combinationes causarum, ex quibus excitarentur non enim restat aliud caput, ex quo prædicta dissimilitudo infinita proueniat. Sed ex nullo ex ijs potest prouenire. Ergo non datur. Probo minorem per partes. In primis infinitas hæc auxiliorum dissimilium non potest esse penes intensiōem, & remissionem: tum quia probabilis est qualitates, prout in præsentia prouidentia producibiles, habere terminum in intensiōe: tum quia cogitationes supernaturales, quas de factō Deus immittit, sunt proportionatae cogitationibus naturalibus, quæ ex præsentia rerum, & causarum occursum excitari debent. Cum autem hæc cogitationes habeant terminum intensiōis, quando quidem causarum occursum, & combinatio vsque ad certam & limitata tum terminum possint mouere: hinc deducitur cogitationes auxiliantes terminum in intensiōe habere debere.

83 Deinde hæc infinitas auxiliorum dissimilium oriri non potest ex diuersa combinatione causarum, & creaturarum: quia finiti termini non possunt infinitas diuersitates in combinationibus admittere. Sed omnes causæ, omnesque creaturæ simpliciter sunt finitæ. Ergo non possunt infinitas combinationes diuersas accipere. Nec per partes proportionales potest sufficiens infinitas assignari. Nam dissimilitudo requisita in cogitationibus ad contingentiam diuersi euentus debet esse dissimilitudo perceptibilis, & determinabilis. At hæc diuersitas in cogitationibus non potest prouenire, nisi à comparatione diuersa causarum: non vt cumque diuersa, sed penes aliquam diuersitatem determinatam aliquo tam. Ergo nunquã saluatur, vel saltem agrè timis concipitur, infinita diuersitas cogitationum sufficiens ad diuersitatem euentus. Ergo, vt saluetur infinitas auxiliorum sufficiens ad euentus diuersitatem, recurrendum est ad auxilia omnino similia, ex quibus aliqua efficacia, alia vero inefficacia esse debeant.

84 Deinde ad argumentum propositum: respondeo D. Augustinum ad dissimilitudinem auxiliorum, & vocationum recurrere: quia, licet ex duobus auxilijs omnino similibus alterum efficaciz, alterum inefficax possit esse: quando vero ipsa libertas longe magis in dissentum, quam in consensum inclinatur: tunc verifitabile est omnia auxilia similia esse inefficacia: quam ob rem aliud auxiliū

disimile ad obtinendum consensum querendum est, quin exinde inferatur consentientem vni auxilio eo ipso necessario consensurum fore alteri omnino simili. Hoc dixerim, tum dato, & non concessio Augustinum sensisse implicare creaturam omnibus auxilijs distensuram: tum etiam admissio in verbis præ allegatis, & alijs, quæ communiter adducuntur Augustinum semper loquutum fuisse de auxilijs, & vocationibus disimilibus: quod quidem non vsque adeo cõpertum est, nam quod *alius sic; alius autem sic moueatur ad finem* nõ dicit necessario disimilitudinem tenentem se intrinsece ex parte vocationum. Nec quod *nemo audeat dicere defuisse Deo modum vocandi: quo Esau ad fidem conuerteretur* continuo infert illum vocandi modum esse disimilem intrinsece ex parte ipsius.

85 Ob. 5. cumulando non nulla, in quibus videtur euidẽs non variandum fore euentum ex sola numerica principiorum diuersitate. Etenim quis cogitet quod, si Deus exaudit hanc meam orationem A. fortasse non fuisset auditurus orationem B. prorsus homogeneam? Præterea quis non inferat, quod, si quidem Deus voluit redimere peccatũ A. Adami, similiter fuisset redempturus peccatum B. prorsus homogeneum, si factum fuisset loco peccati A. v.g. si loco pomi A. comedisset Adamus pomum B. prorsus simile. Ergo videtur cunctis insitum a natura distinctionem pure numericam auxiliij seu cognitionis allicientis nihil conducere ad difformitatem electionis respectiue ad idem subiectum, & instantis.

86 Populare sane argumentum: quod manifeste instatur in instantibus. Quis enim dicat quod Deus exaudiens meam orationem, quam fundo hora septima & quarto minuto, non foret exauditurus si eam fudissem hora septima & minuto tertio? Præterea quis non inferat, vt ei idem vtat terminis, quod si quidem Deus voluit redimere peccatum Adami commissum v.g. hora tertia quadrante secundo, minuto quinto, non eum redimeret commissum minuto sexto? Præsertim cum minus influat in opus instans, quam auxiliũ. Adem ergo dicendum est in vtroque casu.

87 Respondeo igitur quemque bene, & recte sentientem de natura libertatis, de illiusque constitutivis, posse in ijs exemplis ex suppositione vnus casus dubitare de alio omnino simili: solusque imperitos vel in considerantes, vel causam questionis præiudicatam habentes oppositum tanquam certum iudicare. Idem enim, quod dicimus de diuersis hominibus simili ratione antecedenter affectos respectu eiusdem instantis, & de eodem homine respectiue ad instantia diuersa, dicendum est de eodem homine in eodem instã

ti respectiue ad cogitationes numero distinctas præpter rationem conclusionis. Hæc satis. Dicta cedant in laudem, & gloriam Dei, Beatissimæque Virginis Mariæ absque culpa originali in suæ primo conceptionis instanti. D. Aurelij Augustini. Sanctorum Ignacij de Loyola, Francisci Xauerij, & omnium Sanctorum.

E I N I S



~~Handwritten scribble or signature~~