



UNIVERSITÄTS-  
BIBLIOTHEK  
PADERBORN

## **Opvs Theologicvm**

**Mauro, Silvestro**

**Romae, MDCLXXXVII**

Tractatvs Tertivs. De libero, ac de libertate.

---

[urn:nbn:de:hbz:466:1-84131](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hbz:466:1-84131)

fit a<sup>ctus</sup> moralis, debet fieri non ab infano, sed à mentis compote: debet igitur responderi *furatus est pauper, vel dives*. Rursus dum quæritur *quid furatus est?* non debet responderi *furatus est rem alienam*: nam circumstantia alieni spectat ad substantiam furtis, sed respondendum est *furatus est rem pretiosam, aut vilem*. Cum quæritur *propter quem finem fecit actum fortitudinis?* non debet responderi, *fecit propter honestatem*; nam ad essentiam actus fortitudinis spectat, ut fiat propter honestatem; sed debet responderi, assignando aliquem finem non essentialiter requisitum ad actum fortitudinis, dicendo e. g. *fecit actum fortitudinis, ut liberaret civitatem ab obsidione, populum christianum à periculo*.

24. Quæritur nonò, quænam ex octo circumstantijs assignatis sint principales?

25. Respondeo ex Aristotele 3. Ethic. cap. 1. Nysseno lib. 5. Philosophiæ, cap. 1. ex S. Thoma 1. 2. quæst. 7. art. 4. principales circumstantias esse *cur*, & *quid*. Probat: nam ex circumstantijs illis, ex quibus præcipuè desumitur bonitas, & malitia actuum moralium, sunt magis principales; sed bonitas, & malitia actuum moralium præcipuè desumitur ex fine, & ex eo, quod fit; ergo principales circumstantiæ sunt *finis*, & *id, quod fit*. Probat minor: nam actus sunt propriè humani, & morales, in quantum sunt voluntarij, ac proinde denominantur boni, vel mali à bonitate, & malitia actus voluntatis; ergo bonitas, & malitia actuum moralium præcipuè desumitur ex illis circumstantijs, ex quibus desumitur bonitas, & malitia actuum voluntatis; sed bonitas, & malitia actuum voluntatis præcipuè desumitur ex obiecto formali, & motivo, quod est finis, secundario ex iis, quæ quis vult facere, & facit propter finem; ab alijs verò circumstantijs desumitur magis, aut minus, prout magis, aut minus appropinquant his; ergo bonitas, & malitia actuum moralium principalissimè desumitur ex fine, seu *propter quid*, secundario ex *quid*, seu *quod fit*: ab alijs verò circumstantijs desumitur magis, aut minus, prout magis, aut minus appropinquant his: e. g. bonitas moralis actus fortitudinis, quo quis moritur pro defensione patriæ, præcipuè desumitur ex fine, qui est defensio patriæ: secundario ex eo, quod facit, quod est pugnare vsque ad mortem; ab alijs verò circumstantijs desumitur magis, aut minus, prout magis, aut minus his appropinquant. Similiter cum quis furatur mille aureos, ut viuat intemperanter, malitia talis furti præcipuè desumitur ex fine, qui est intemperanter vivere; secundario ex eo, quod facit, quod est furari mille aureos.

## TRACTATUS III.

## De libero, ac de libertate.



VIA homo se mouet ad vltimum, finem per actus voluntarios, liberos, ac morales, cum egerimus de beatitudine, quæ est vltimus finis, ac de voluntario, sequitur vt tertio loco agamus de actibus liberis, ac de libertate.

## QVÆSTIO XV.

*Virum præter libertatem à coactione detur etiam libertas indifferentiæ, tum in Deo, tum in Angelis, tum in Hominibus?*

S. Thom. quæst. 13. art. 6.

1. PRIMò videtur libertas indifferentiæ neque dari in Deo, ac proinde Deus necessitari ad volenda omnia, quæ vult, & ad facienda omnia, quæ facit. Intellectus enim diuinus dicitur Deum debere velle quæ vult, & debere facere quæ facit; sed diuina voluntas necessario se conformat dictamini diuini intellectus; ergo diuina voluntas necessario vult quæ vult, & necessario facit quæ facit.

2. Secundò videtur libertas indifferentiæ dari solum in Deo, non autem in Angelis, & Hominibus. Nam est impossibile, vt idem eodem pacto se habens non semper faciat idem; sed si daretur libertas indifferentiæ, posset contingere, vt idem eodem pacto se habens non semper faceret idem, sed aliquando faceret vnum, aliquando oppositum; ergo &c.

3. Tertio si homo haberet libertatem indifferentiæ, faceret quod vult, & non faceret quod non vult; sed sæpè non facit quod vult, & facit quod non vult; ideoque Apostolus ad Roman. 8. dicit, *non enim quod volo bonum, hoc ago, sed quod odi malum, illud facio*; ergo &c.

4. Quarto si homo haberet libertatem indifferentiæ, in potestate hominis esset velle, & non velle, operari, & non operari; sed hæc non sunt in potestate hominis, iuxta illud Pauli ad Rom. 9. *Non est volentis, neque currentis, sed miserentis Dei*, & iuxta illud Ieremiæ 10. *Non est in homine via eius, nec viri est, ut dirigat gressus suos*; ergo &c.

5. Quintò si homo haberet libertatem indifferentiæ, ita esset dominus suorum actuum, vt ad illos moueret seipsum, & non moueretur ab alio; sed homo ad suos actus bonos mouetur à Deo, ideoque Proverb. 20. dicitur: *Cor Regis in manu domini, & quocunque volue.*

voluerit scilicet illud; & ad Philippens. 2. *Deus est qui operatur in nobis velle, & perficere; ergo &c.*

6. Respondeo, quod quia duplex est libertas, libertas coactionis, & libertas indifferentiæ; & duplex est necessitas, altera coactionis, altera determinationis ad vnum, debemus agere de vtraque libertate, ac de vtraque necessitate.

7. Necessitas coactionis definiri potest ex Augustino lib. 5. de Ciuit. Dei, cap. 10. *quæ non est in potestate, sed etiam si nolimus, efficit quod potest, sicut est necessitas mortis; per illam enim morimur, etiam si nolimus mori.* Libertas igitur à coactione est, per quam ita possumus aliqua facere, vel omittere volendo, vt non necessitemur ad illa faciendâ, vel omitteudâ, etiam si nolimus.

8. Quæritur, vtrum voluntas eo ipso, quod potest exercere aliquem suum actum, elicitem, sit libera libertate à coactione ad illum exercendum?

9. Respondeo in voluntate dari duo genera actuum elicitorum. In primo genere sunt, per quos ita aliquid volumus, aut nolimus, vt saltem exercitè velimus ipsum actum volendi, & nolendi. In secundo genere sunt actus, per quos ita aliquod obiectum prosequimur, aut fugimus, vt non eo ipso exercitè velimus efficaciter tales actus prosequutionis, aut fugæ. Ex. gr. cum aliquis per actum contritionis amat Deum, & odit peccata, de ijsque dolet, exercitè vult Deum amare, peccata odisse, ac de ijs dolere. E conuerso damnati ita dolent de pœnis, quas experiuntur, vt neque exercitè velint dolere.

10. Hoc posito, ad quæsitum respondeo per duas conclusiones. Prima est: eo ipso, quod voluntas potest facere actus, qui sunt volitio exercita sui ipsius, est libera libertate à coactione ad illos faciendos, adeoque implicat contradictionem, vt tales actus non sint liberi à coactione. Probat: nam ex dictis in responsione ad primum quæsitum tunc voluntas est libera libertate à coactione, cum ita potest aliqua facere volendo, vt non necessitetur ad illa faciendâ, etiam si nolit; sed eo ipso, quod voluntas potest facere actus, qui sunt volitio exercita sui ipsius, ita potest illos facere, volendo, vt implicet contradictionem voluntatem necessitari ad illos faciendos, etiam si nolit; ergo &c. Probat: minor: nam sicut implicat, vt idem simul affirmemus, & negemus, sic implicat, vt idem simul efficaciter velimus, & nolimus; sed si actus, qui sunt volitio exercita, & efficacis sui ipsius, faceremus nolendo, simul efficaciter exercitè vellemus illos facere, simul efficaciter nollemus facere; ergo &c. Omnes igitur actus, quibus bene, vel malè viuunt, sunt essentialiter liberi à coactione, ac non possumus illos facere, nolendo: puta non potest aliquis peccare, & simul nolle peccare:

cum enim eo ipso, quod aliquis peccat, exercitè velit peccare, implicat, vt peccet, nolendo peccare; alioquin simul vellet, & nollet peccare.

11. Hæc doctrina desumpta est ex S. Augustino lib. 5. de Ciuit. cap. 10. vbi dicit: *Si enim necessitas nostra illa dicenda est, quæ non est in nostra potestate, sed etiam si nolamus, efficit quod potest, sicut est necessitas mortis, manifestum est voluntates nostras, quibus rectè, vel perperam viuunt, sub tali necessitate non esse.* Multa enim facimus, quæ si nollemus, non vtiq; faceremus; quo primitus pertinet & ipsum velle. Nam si volumus est, si nolimus, non est; non enim vellemus, si nollemus. Augustinum sequuntur Anselmus in Dialogo de libero arbitrio, cap. 5. dicens: *non potest velle nolens velle: nam omnis volens ipsum suum velle necessariò vult;* & Bernardus lib. de gratia, & libero arbitrio circa initium, alique communiter.

12. Inferitur fuisse stultum errorem Manichæorum, qui dixerunt animas, dum peccant, ideo peccare, quia natura bona à mala, cum quæ est mixta, cogitur ad peccandum, licet nolit. Cum enim sit impossibile, vt aliquis peccet, absque eo quod peccato consentiat, ac non possit ita consentire, vt simul nolit consentire, stultè dicitur, quod aliquis peccat, quia licet nolit, cogitur ad peccandum.

13. Secunda conclusio est: actus, qui non sunt volitio exercita sui ipsius, potest aliquis exercere, reflexè nolens, adeoque cum aliqua necessitate coactionis secundum quid tali, & sine perfecta libertate à coactione.

14. Probat: nam damnati necessitantur ad dolendum de pœnis, siue velint, siue nolint dolere. Rursum in hac vita, aliquando quædam ita concupiscimus, vt nolimus concupiscere, ideoque S. Thomas 1. parte quæstione 83. art. 1. ad 1. illud Apostoli ad Rom. 7. *non enim quod volo bonum hoc ago, sed quod odium illud facio,* explicat de actibus, quibus aliqua malè concupiscimus, nolentes concupiscere. Ratio est, quia cum tales actus non sint volitio exercita efficacis sui ipsius, non repugnat, vt illos faciamus, nolendo. Tales actus cum ita fiant, vt voluntas non consentiat, carent omni culpa. Quod autem hæc necessitas, quæ necessitamur ad tales actus exercendos, etiam si nolimus, sit coactio solum secundum quid, probatur. Nam ad coactionem simpliciter requiritur, vt actus procedant merè ab extrinseco, passo non concurrente; sed tales actus procedunt, concurrente vitaliter voluntate; ergo non sunt coacti simpliciter, sed solum secundum quid.

15. Libertas indifferentiæ, seu potentia libera libertate indifferentiæ communiter definitur, *quæ postis omnibus requisitis ad agendum, potest agere, & non agere.* Nomine requisitorum intelliguntur illa, per quæ potentia constituitur proximè potens agere, & non agere.

re. *Ly potest agere, & non agere* sumitur strictè, & significat potestatem dominatiuam, per quam potest se determinare ad agendum, vel non agendum. Sensus ergo definitionis est: *Potentia libera est; quæ positis omnibus requisitis, per quæ constituitur proximè, & completè potens agere, potest se determinare ad agendum, vel non agendum.* Duæ igitur conditiones requiruntur ad potentiam liberam. Prima est, vt positis omnibus requisitis, per quæ constituitur proximè potens agere, non sit determinata ad vnum, hoc est ad agendum, sed sit indifferens ad agendum, vel non agendum. Ex defectu huius conditionis ignis non habet potentiam liberam calefaciendi, quia ignis, positus requisitis, per quæ constituitur proximè potens calefacere, est determinatus ad vnum, hoc est ad calefaciendum, & non potest non calefacere. Ex eadem ratione Sol non habet potentiam liberam illuminandi; idemque dic de alijs agentibus naturalibus. E conuerso homo dum peccat, habet potentiam liberam peccandi, quia positus requisitis, per quæ constituitur proximè potens peccare, non est determinatus ad vnum, hoc est ad peccandum, sed est indifferens ad peccandum, vel non peccandum. Secunda conditio est, vt potentia ita sit indifferens, vt possit se ipsam determinare ad vtramlibet partem contradictionis. Ex defectu huius conditionis habitus peccandi, licet sit habitus potentia liberæ, non est liber, & non est potentia libera, quia licet positus omnibus requisitis, per quæ constituitur proximè potens concurrere ad peccandum, sit indifferens ad concurrendum, vel non concurrendum, tamen non potest se determinare, sed debet determinari ab ipso peccante, qui cum possit habitu vti, vel non vti, potest se ipsum, & habitum determinare ad hoc, vt peccet, vel non peccet. Ex proportionali ratione habitus charitatis in via licet positus requisitis, sit indifferens ad actum charitatis eliciendum, vel non eliciendum, tamen non est potentia libera, quia non ipse se ipsum determinat, sed debet determinari ab homine, qui potest habitu charitatis vti, vel non vti.

16. Quæritur, vtrum præter libertatem à coactione detur etiam libertas indifferentiæ?

17. Quidam antiqui infideles docuerunt dari solum libertatem à coactione, libertatem autem indifferentiæ non dari, ne in Deo quidem. Deus igitur iuxta hunc errorem omnia, quæ vult, liberè vult libertate à coactione, quia ita vult, vt non necessitetur ad volendum, etiamsi nolit velle, sed nihil liberè vult libertate indifferentiæ, quia quicquid vult, ita vult, vt non possit non velle, fero Deum necessitante ad volendum quæ vult. Nomine fati videntur intellexisse essatum, seu dictamen, quo diuinus intellectus dicitur quid sit faciendum, vel volendum. Quia, igitur diuinus intellectus ab æterno, & neces-

sario dicitur Deum debere velle quæ vult, & facere, quæ facit, ac debere ita ordinare seriem causarum, vt sequantur omnia, quæ sequuntur, hoc essatum, seu dictamen diuini intellectus, cui diuina voluntas necessario se conformat, iuxta hunc errorem est necessitas, vt Deus velit omnia, quæ vult, nolite omnia, quæ non vult, adeoque vt suis temporibus fiant omnia, quæ fiunt, non fiant omnia, quæ non fiunt.

18. Hic error non solum repugnat fidei, sed etiam luminij naturali. Primo enim est absurdum, vt per omnes consultationes, ac deliberationes consultemus, ac deliberemus de ponendo, vel non ponendo aliquo impossibile, & chimerico; sed hoc sequitur; ergo &c. Probatur minor: nam per omnes consultationes consultamus, ac deliberamus, vtrum ponamus vnam, vel alteram partem contradictionis: ex. gr. ego delibero, vtrum hoc vespere eam, vel non eam ad sanctum Petrum; sed si daretur necessitas fatalis, vt hoc vespere non eam, esset chimericum, & impossibile, vt hoc vespere irem ad sanctum Petrum, & nulla potentia daretur ne in Deo quidem, vt hoc vespere irem; ergo cum delibero, vtrum eam, vel non eam, delibero, vtrum faciam, vel non faciam aliquid impossibile, & chimericum: si verò datur necessitas fatalis, vt eam ad Sanctum Petrum, est impossibile, & chimericum, vt non eam, sed maneam domi; ergo dum delibero, vtrum maneam domi, vel non maneam, delibero, vtrum ponam, vel non ponam aliquid chimericum. Secundo sequeretur, quod qui per totam vitam sunt cæci, claudi, stulti &c. essent essentialiter tales, quod est absurdum. Probatur: nam qui ita est cæcus, vt implicet contradictionem, quod non sit cæcus, est essentialiter cæcus; sed si datur necessitas fatalis, implicat contradictionem, vt qui est cæcus non sit cæcus; ergo &c. Hinc sequitur, quod homines cæci specie differant à non cæcis. Nam animal essentialiter cæcum specie differt à non cæco. Rursus qui moriuntur in infantia, essentialiter essent irracionales, siquidem implicaret, vt discurrerent, adeoque non essent homines: nam homo est animal rationale. Sequitur vterius, quod qui sunt fures, homicidæ &c. essent essentialiter fures, homicidæ &c. qui sunt miseri, essent essentialiter miseri: qui sunt beati essent essentialiter beati. Natura igitur humana in plerisque esset essentialiter mala, & misera, quod est absurdum. Videri potest Cardinalis Pallaucinus de Actibus humanis disp. 7. quæst. 2. art. 3.

19. Vterius quæritur, vtrum libertas indifferentiæ non solum detur in Deo, sed etiam in Angelis, & hominibus?

20. Stoici, quos ex antiquis Hæreticis sequuti sunt Priscillianistæ, ex recentioribus Lutherani, & Calvinistæ, docuerunt homines non habere libertatem indifferentiæ, sed ita

ita necessario velle quod volunt, vt non possint non velle.

21. Dicendum, quod etiam hic error non solum repugnat fidei, sed etiam rationi naturali.

22. Quod repugnet fidei, probatur: nam Deuter. 13. dicitur: *Testes innoco Cælum, & terram, quod proposuerim vobis vitam, & mortem, maledictionem, & benedictionem: elige ergo &c.* Iosue 24. *Optio vobis datur, eligite quod placet.* Ecclesiastici 24. *Apposuit tibi ignem, & aquam, ad quod volueris extende manum tuam.* Quæ verba tractans Augustinus de Gratia, & libero arbitrio cap. 12. *Ecce, inquit, apertissime videmus expressum nostra voluntatis arbitrium.* Genesios 4. *Sub te erit appetitus tuus, & tu dominaberis illius: Ecclesiastici 31. Qui potuit transgredi, & non est transgressus &c.* Sed hæc non verificarentur, nisi in nobis daretur libertas indifferentiæ; ergo &c. Probatur minor: nam ineptè dicitur, *elige quod placet, ad quod volueris extende manum tuam*, ei, qui non habet potentiam indifferentem ad eligendum vtrumlibet, & ad manum extendendam ad vtrumlibet. Rursus si consentiens appetitui sensitivo non potest non consentire, non dominatur appetitui, sed potius est sub dominio appetitus: ac de eo, qui ita non transgreditur, vt non possit transgredi, non verificatur, *potuit transgredi, & non est transgressus*. Quod repugnet rationi, probatur primo. Vt enim docet Aristoteles 3. Ethic. cap. 3. vir sanæ mentis de ijs solum consultat, ac deliberat, quæ arbitratur esse in sua potestate: ex gr. cum aliquis consultat, ac deliberat, vtrum eligat militiam, existimat in sua esse potestate, vt militiam eligat, vel non eligat, prout voluerit; sed omnes, natura suadente, consultamus, ac deliberamus de multis eligendis, atque agendis; ergo existimamus in nostra esse potestate illa eligere, vel non eligere, agere, vel non agere, ac proinde nos habere libertatem indifferentiæ ad illa eligenda, vel non eligenda: eo pacto, quo qui consultat, ac deliberat, vtrum eligat militiam, existimat in sua esse potestate eligere, vel non eligere vitam militarem, adeoque se habere libertatem indifferentiæ ad militiam eligendam, vel non eligendam; ergo qui negant dari in nobis libertatem indifferentiæ, repugnant communi existimationi nobis inditæ ab ipsa natura.

23. Secundò probatur: nam vnicuique evidens est, quod non obligatur ad faciendum quod non potest facere, & ad non faciendum quod non potest non facere; sed vnicuique peccanti est evidens, quod obligatur ad non peccandum; ergo vnicuique peccanti est evidens, quod potest non peccare, adeoque quod peccat scum libertate indifferentiæ ad non peccandum.

24. Tertio probatur: nam vnicuique est evidens, quod non meretur pœnam per hoc, quod faciat id, quod non potest non facere; sed vnicuique peccanti est evidens, quod per

hoc, quod peccat, meretur pœnam; ergo vnicuique peccanti est evidens, quod ita peccat, vt possit non peccare, adeoque habet libertatem indifferentiæ ad non peccandum.

25. Quarto probatur: nam vnicuique est evidens, quod non meretur præmium per hoc præcisè, quod faciat id, quod non potest non facere; sed evidens etiam est, quod sic cum peccamus, meremur pœnam, sic cum honestè agimus, meremur præmium; ergo evidens est, quod opera honesta ita facimus, vt possimus non facere, adeoque habemus libertatem indifferentiæ ad illa faciendam, vel non faciendam.

26. Probatur quinto, destruendo fundamenta, propter quæ infideles, & hæretici negant homini libertatem indifferentiæ. Si enim homo non habet libertatem indifferentiæ, sed necessitatur ad vnum, vel necessitatur ab influxibus corporum cælestium, vt docuerunt Stoici, & Priscillianistæ; vel necessitatur à dispositionibus corporis, & appetitus sensitivi, vt videtur docuisse Lutherus relatus à Roffensi artic. 7. contra eundem Lutherum; vel necessitatur à voluntate, & concursu primæ causæ, hoc est Dei, vt docuit Calvinus, quem sequutus est Iansenius; vel necessitatur à distamine intellectus, quem voluntas necessario sequitur: nullam ex his dici potest; ergo &c. Probatur minor, & primo ostenditur voluntatem non necessitari ab influxibus corporum cælestium, neque à dispositionibus corporis, & à passionibus appetitus sensitivi. Nam potentia immaterialis, & inorganica naturaliter non potest immediatè moueri à corpore; sed voluntas est potentia immaterialis, & inorganica; ergo non potest immediatè moueri, & necessitari ad volendum à corporibus cælestibus per influxus; ergo si necessitatur ab influxibus corporum cælestium, eatenus necessitatur, quatenus corpora cælestia, vel influxus, alterando corpus, & organum appetitus sensitivi, per accidens mouent appetitum sensitivum ad aliquas passiones, voluntas autem necessario consentit passionibus appetitus sensitivi; sed voluntas cum sit superior, & præstantior appetitui sensitivo, non necessario consentit appetitui sensitivo, sed potest illi resistere, ac dissentire, ac de facto continentes resistunt passionibus etiam vehementissimis appetitus sensitivi; ergo voluntas non necessitatur ab influxibus corporum cælestium, neque à dispositionibus corporis, & à passionibus appetitus sensitivi: ideoque Ptolomæus dicit in centiloquio parum à principio, quod *sapiens dominatur astris*, quia nimirum, vt explicat S. Thomas 1. 2. quæst. 9. artic. 5. ad 3. *resistens passionibus, impedit per voluntatem liberam, & nequaquam motui cælesti subiectam, huiusmodi cælestium corporum effectus*. Secundò probatur, quod voluntas neque necessitatur à Deo per suum concursum. Deus enim per suum concursum mouet causas secundas ad agendum

dum modo ipsis conaturali; sed est iuxta naturam voluntatis, ut cum eligit unum ex pluribus, non necessitetur ad eligendum unum; ergo Deus ita mouet voluntatem, ut non necessitetur ad eligendum unum. Qualis autem sit motio, qua Deus ita mouet voluntatem, ut non necessitet ad unum, explicandum est in tract. de Gratia. Confirmatur: nam repugnat, ut Deus simul voluntatem nostram obliget præcepto, simul necessitet ad transgressionem præcepti; sed si transgrediens præceptum non posset non transgredi, Deo per suum concursum illam necessitante ad transgressionem, Deus simul nos obligaret præcepto, simul necessitaret ad transgressionem præcepti; ergo &c.

27. Tertiò demum probatur, quod neque voluntas necessitetur à dictamine intellectus. Nam intellectus per dictamen, quo proponit plura ut eligibilia non necessitat ad electionem unius; sed intellectus proponit voluntati plura ut eligibilia ex contrarijs motiuis; e. gr. proponit ut eligibile violationem ieiunij præcepti propter delectationem comedendi, & proponit ut eligibile ieiunium propter honestatem obseruandi præceptum; ergo. Sed hæc doctrina magis est explicanda inferius quæstione 19. cum agatur de libertate eligendi minus bonum, relicto maiori.

28. Infertur contra Cornelium Iansenium libertatem indifferentiæ siue à necessitate, non solum datam fuisse in Adamo pro statu naturæ integræ, & innocentis, sed etiam de facto dari in hominibus pro statu naturæ lapsæ; ideoque inter quinque propositiones Iansenij, quas Innocentius Decimus damnauit ut hæreticas, tertia est: *Ad merendum, vel demerendum in statu naturæ lapsæ non requiritur in homine libertas à necessitate, sed sufficit libertas à coactione.*

29. Probatur primò: nam loca Scripturarum, quibus supra ostendimus dari in hominibus libertatem à necessitate, loquuntur de hominibus post peccatum Adami, ideoque in statu naturæ lapsæ. Secundo etiam in statu naturæ lapsæ consultamus de agendis; sed consultatio est argumentum, quod utraque pars contradictionis est in potestate consultantis; ergo &c. Tertio in statu naturæ lapsæ qui peccant obligantur ad non peccandum, & peccando, merentur pœnam; sed nemo obligatur ad id, quod non est in eius potestate, neque meretur pœnam, cum facit id, quod non potest non facere; ergo &c.

30. Obijcit Iansenius: potest aliquis in pœnam peccati præteriti obligari ad id, quod non est in eius potestate, sed fuit in eius potestate, cum primo peccauit; ideoque de facto damnati in pœnam peccatorum commissorum in hac vita obligantur ad non peccandum, & simul necessitantur ad peccandum, puta ad Deum blasphemandum, & odio habendum; ergo in pœnam peccati originalis possumus obligari ad non peccandum, & si-

mul necessitari ad peccandum; siquidem Adam potuit non peccare, & non peccando non mereri sibi, & nobis hanc pœnalem necessitatem peccandi.

31. Respondeo primò negando antecedens. Nam primo repugnat vniuersim, ut etiam damnati simul obligentur ad non blasphemandum, simul in pœnam peccatorum; necessitentur physicè ad blasphemandum; ideoque communior opinio negat dari in damnatis physicam necessitatem blasphemandi, & admittit solum necessitatem moralem. Secundo licet necessitas peccandi posset in damnatis coniungi cum obligatione non peccandi, tamen peccata damnatorum facta cum physica necessitate non merentur pœnam; sed in statu naturæ lapsæ peccando meremur pœnam; ergo &c. Tertiò est adhuc magis absurdum, quod Deus peccatum originale remissum, & deletum in baptismo puniat hæc pœna, ut hominem iustificatum necessitet ad peccandum; sed hoc sequitur, & conceditur à Iansenio; ergo &c. Probatur minor: nam qui post baptismum primo mortaliter peccant, iuxta errorem Iansenij necessitantur ad peccandum; ergo in pœnam peccati originalis iam deleti necessitantur ad peccandum, quod est absurdum, & repugnat Apostolo ad Rom. 8. dicens: *Nihil damnationis est ijs, qui verè consepulti sunt cum Christo per baptismum in morte?* Quo pacto enim nihil damnationis est in baptizatis, si etiam post baptismum merentur hanc pœnam, ut necessitentur ad peccandum mortaliter, & ad merendam damnationem æternam?

32. Ad 1. distingo maiorem: intellectus diuinus dicit Deum debere velle quæ vult per dictamen determinatum ad unum, nego; per dictamen indeterminatum ad plura, concedo maiorem; concedo minorem; & nego consequentiam. Intellectus diuinus dicit Deum ex infinitis actionibus diuinæ bonitati conuenientibus debere exercere vnam, hanc, vel illam, & vnamquamque earum posse conuenienter exercere; ergo voluntas diuina licet necessario se conformet dictamini intellectus, tamen potest quamlibet ex infinitis volitionibus exercere, vel non exercere, ideoque habet libertatem indifferentiæ ad quamlibet determinatam volitionem exercendam, vel non exercendam. Vide dicta de Deo quæst. 49.

33. Ad 2. distingo maiorem: repugnat, ut idem eodem pacto se habens per hoc, quod habeat potentiam electiuam plurium, non semper faciat idem, nego: repugnat, ut idem eodem pacto se habens, ita ut non habeat potentiam electiuam plurium, non semper faciat idem, concedo: distingo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Non repugnat, ut idem eodem pacto se habens in actu primo quoad hoc, ut possit eligere, vel hoc, vel oppositum, aliquando eligat unum, aliquando eligat oppositum; sed libertas in-

dis-

differentiæ consistit in hoc ipso, ut possimus eligere vel hoc, vel oppositum; ergo &c. Adde, quod hoc argumentum probat nec in Deo dari libertatem indifferentiæ, & continet petitionem principij. Qui enim dicit dari libertatem indifferentiæ, asserit dari aliquas causas, quæ licet eodem pacto se habeant in actu primo, tamen possunt agere, vel non agere, adeoque possunt non semper [facere] idem; ergo aduersarij dum assumunt contrarium, petunt principium.

35. Dices: repugnat, ut aliquid fiat absque eo quod in actu primo detur maior ratio, cur fiat, quam non fiat.

36. Respondeo hoc idem argumentum, impugnare libertatem Dei, & petere principium. Nego igitur antecedens, ac dico, quod ut aliquid fiat, sufficit, ut in actu primo detur æqualis ratio faciendi vel illud, vel oppositum cū potentia se determinandi ad utramlibet partem contradictionis. Dices rursus: si causa potest agere, & non agere, quare potius agit, quam non agit? Respondeo per causam formalem, quod ideo agit, quia cum possit se determinare ad agendum, vel non agendum, se determinat ad agendum.

37. Ad 3. distingo maiorem: si homo haberet libertatem indifferentiæ, faceret electiones, & consensus, quos vult, & non faceret quos non vult, concedo; faceret actus concupiscentiæ, quos vult, & non faceret quos non vult, nego; distingo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Homo habet libertatem indifferentiæ, per quam potest ex pluribus bonis propositis eligere hoc, vel illud, & moribus concupiscentiæ consentire, vel non consentire: at in natura lapsa non habet libertatem indifferentiæ, per quam possit facere actus concupiscentiæ, quos vult, non facere quos non vult. De his actibus concupiscentiæ, ut explicat Sanctus Augustinus lib. 3. contra Iul. cap. 26. relatus à Sancto Thoma 1. parte quæst. 83. art. 1. ad 1. loquitur Apostolus dicens: *non quod volo bonum hoc ago, sed quod odi malum hoc facio.* Sæpè enim volumus bonum non concupiscendi illicita, & nolimus malum concupiscendi illicita, & tamen non facimus bonum volitum non concupiscendi, sed facimus malum nolitum concupiscendi. Licet non habeamus libertatem indifferentiæ, per quam possimus non concupiscere illicita, habemus libertatem indifferentiæ, per quam possumus velle, vel nolle concupiscere, & concupiscentiæ consentire, vel non consentire. Concupiscentia porrò, ut docet Tridentinum sess. 5. in decreto de peccato originali, *cum ad agonem relicta sit, nocere non consentientibus, sed viriliter per Christi gratiam repugnantibus non valet*: ideoque est dictum commune: *non nocet sensus, ubi non est consensus.*

38. Dices: concupiscere illicita est peccatum; sed aliquando non possumus non concupiscere illicita; ergo aliquando non possumus non peccare.

39. Respondeo, distingo maiorem: concupiscere illicita, non consentiendo, est peccatum propriè, & nocens non consentienti, nego: est peccatum impropriè, in quantum est effectus peccati originalis, & ad peccandum inclinatur, concedo. Concupiscere illicita, non consentiendo, est peccatum impropriè, in quantum est effectus peccati originalis, & ad peccandum inclinatur, ut docet Tridentinum loco citato dicens. *Hanc concupiscentiam, quam aliquando Apostolus peccatum appellat, Sancta Synodus declarat Ecclesiam Catholicam nunquam intellexisse peccatum appellari, quod verè, & propriè in renatis peccatum sit, sed quia ex peccato est, & ad peccatum inclinatur. Si quis autem aliter senserit, anathema sit.* Idem docuerat Augustinus lib. 3. de lib. arb. cap. 19.

40. Ad 4. distingo maiorem: in potestate hominis esset velle, & operari prout oportet ad salutem, ita ut ad volendum, & operandum non indigeret gratia Dei, nego; ita ut indigeret, concedo maiorem; distingo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Apostolus verbis citatis non negat in potestate hominis esse ex gratia Dei velle, & currere prout oportet ad salutem, sed ut explicat Sanctus Thomas 1. parte quæst. 83. art. 1. ad 2. solum docet, quod liberum arbitrium ad hoc non est sufficiens, nisi moueatur, & adiuuetur à gratia Dei. Similiter ut explicat idem Sanctus Thomas art. cit. in responsione ad 4. Ieremiæ 10. dicitur non esse in homine via eius quantum ad executionem electionum, à quibus homo potest impediri, velit, nolit, electiones autem ipsæ sunt in nobis, supposito tamen diuino auxilio.

41. Ad 5. concedo, quod homo ita est dominus suorum actuum, ut ad illos moueat se ipsum, sed nego, quod ita mouet se ipsum, ut non moueatur ab alio, hoc est à Deo. Quia enim homo est dominus suorum actuum dominio subordinato supremo dominio Dei, per liberum arbitrium se ipsum mouet ad agendum, ut docet Sanctus Thomas art. cit. in respons. ad 3. sed ita, ut etiam moueatur à Deo per gratiam ad omnes actus bonos. *Deus igitur (Verba sunt Sancti Thomæ loco citato) est prima causa mouens, & naturales causas, & voluntarias; & sicut naturalibus causis mouendo eas, non aufert, quin actus earum sint naturales, ita mouendo causas voluntarias non aufert, quin actiones earum sint voluntariae, sed potius hoc in eis facit. Operatur enim in vnoquoque secundum eius proprietatem.* Hactenus S. Thomas. Quia igitur proprium voluntatis est agere cum libertate indifferentiæ, Deus ita mouet voluntatem ad volendum, ut velit, & agat cum libertate indifferentiæ, ideoque mouet voluntatem per auxilia indifferentia, quibus per scientiam mediam videt liberum arbitrium, consensurum.

## QVAESTIO XVI.

*Vtrum sola potentia actiua appetitiua habeat libertatem indifferentiam?*

1. PRIMò videtur non solum potentia actiua, sed etiam potentia purè passiuæ, posse esse libera libertate indifferentiæ, vt docent aliqui recentiores. Sicut enim non repugnat potentia, quæ positis omnibus requisitis ad agendum, possit agere, vel non agere, sic non repugnat potentia, quæ positis omnibus requisitis ad patiendum, possit pati, vel non pati; sed potentia, quæ positis omnibus requisitis ad agendum, potest agere, & non agere, est libera libertate indifferentiæ actiuæ; ergo potentia, quæ positis omnibus requisitis ad patiendum, potest pati, vel non pati, est libera libertate indifferentiæ passiuæ.

2. Secundò libertas indifferentiæ videtur prius, & principalius esse in potentia cognoscitiua, hoc est in intellectu, quam in potentia appetitiua, hoc est in voluntate, vt docet Durandus in 2. dist. 23. quæst. 3. num. 15. quem sequitur Aureolus. Nam libertas, seu dominium actus prius, & principalius debet esse in potentia nobiliori; sed intellectus est nobilior voluntate, vt ostensum est supra quæst. 4; ergo &c.

3. Tertiò libertas non potest exerceri citrà incognitum; ergo illa potentia primo, & principaliter est libera, quæ cognoscit; sed intellectus cognoscit, non voluntas; ergo &c.

4. Quartò voluntas non potest eligere vnum præ alio, nisi intellectus practicè iudicet illud esse eligendum præ alio; posito verò, quod intellectus practicè iudicet vnum esse eligendum præ alio, non potest voluntas illud non eligere; ergo primo intellectus debet esse liber ad practicè iudicandum vnum esse eligendum præ alio.

5. Quintò ideo voluntas est libera, quia propositis motiuis pro vtraque parte, potest eligere alterutrum ex oppositis; e. g. propositis motiuis ieiunandi, vel non ieiunandi, potest dicere *volo ieiunare*, vel *volo non ieiunare*; sed etiam intellectus, propositis motiuis pro vtraque parte, potest practicè iudicare alterutrum ex oppositis; e. g. in casu proposito potest practicè iudicare *est ieiunandum*, vel practicè iudicare *non est ieiunandum*; ergo &c.

6. Sextò voluntas cum habet motiua pro vtraque parte, & à talibus motiuis ad neutram determinatè necessitatur, potest se determinare ad alterutram; sed etiam intellectus sapè habet motiua probabilia pro vtraque parte contradictionis, & ad neutram determinatur à talibus motiuis; ergo tunc potest liberè se immediatè determinare ad assensum alterutri parti contradictionis.

7. Septimò voluntas in sententia satis

communi non distinguitur ab intellectu, ergo repugnat, vt voluntas sit libera, intellectus non sit liber.

8. Octauò videtur libertas indifferentiæ non solum conuenire potentia appetitiuæ rationali, hoc est voluntati, sed etiam appetitui sensitiuo brutorum. Ideo enim voluntas est libera, quia possunt illi motiua proponi pro vtraque parte oppositorum; sed etiam appetitui sensitiuo brutorum possunt proponi motiua pro vtraque parte oppositorum: e. g. canis, viso lupo, simul spe victoriæ habet motiuum ad aggrediendum, simul timorem mortis, & vulnere habet motiuum ad fugiendum; ergo. Nec dicas, quod bruta necessitantur à motiuo fortiori. Nam præterquam quod possunt proponi duo motiua, æqualia, sicut voluntas non necessitatur à motiuo fortiori, sic neque necessitatur appetitus sensitiuus.

6. Respondeo, quod cum ostenderimus dari libertatem indifferentiæ, debemus examinare, cui potentia conueniat?

10. Dicendum igitur primò: repugnat, vt potentia purè passiuæ sit libera libertate indifferentiæ.

11. Probatur primò; nam ex dictis q. 13. nu. 15. potentia libera libertate indifferentiæ definitur, *quæ positis omnibus requisitis ad agendum, potest agere, vel non agere*; sed potentia, quæ potest agere, est actiua; ergo est de essentia, & definitione potentia liberæ, vt sit actiua.

12. Probatur secundò; nam ex dictis ibidem potentia libera est, quæ ita est indifferens ad actum habendum, vel non habendum, vt possit se ipsam determinare; sed potentia purè passiuæ non potest se ipsam determinare ad recipiendum actum, sed debet determinari ab agente; nam sicut determinati ad recipiendum est quoddam pati, sic determinari ad recipiendum actum est quoddam agere; ergo &c.

13. Probatur tertiò; nam potentia caterinus est libera, quatenus est domina actus, & continet illum in sua virtute, ideoque potest se ipsam determinare ad actum; sed sola potentia actiua potest continere actum in sua virtute, ideoque est domina actus, & potest actum determinare; potentia autem purè passiuæ, cum non contineat actum in sua virtute, debet illum recipere à potentia actiua, quæ contineat actum in sua virtute; ergo &c.

14. Dicendum secundò contrà Durandum, & Aureolum: sola potentia appetitiua potest esse libera libertate indifferentiæ. Probatur: nam illa potentia est libera libertate indifferentiæ, quæ positis omnibus requisitis ad agendum, est domina agendi, vel non agendi; sed sola potentia appetitiua potest esse domina agendi, vel non agendi; ergo &c. Probatur minor; nam illa sola potentia est domina agendi, vel non agendi, quæ agit, quia vult, non agit, quia non vult; sed sola potentia appetitiua agit, quia vult, non agit, quia

quia non vult; siquidem ipsum velle est actus potentia appetitiua; ergo &c. Probatur minor ex S. Augustino lib. 3. de libero arbit. cap. 3. vbi dicit: *Non enim posset aliud sentire esse in potestate nostra, nisi quod cum volumus, facimus*; ergo per August. illud solum est in potestate, & dominio alicuius, quod cum vult, facit. Probatur secundò eadem maior: nam habitus virtutum, puta charitatis, temperantia &c. positis omnibus requisitis ad agendum, possunt agere, vel non agere, & suos actus elicere, vel non elicere, & tamen quia non ideò eliciunt suos actus, quia volunt, sed quia voluntas vult, non sunt domini suorum actuum, neque sunt liberi, sed sola voluntas est libera, & est domina, cum eliciat actus temperantia, charitatis, quia vult, non eliciat, quia non vult; ergo ad dominium actus requiritur, vt potentia agat, quia vult, non agat, quia non vult.

15. Confirmatur primò: nam non potest intelligi, quod potentia calefactiua, potentia frigeactiua &c. sint liberae, & dominæ suorum actuum, non ex alia ratione, nisi quia cum non sint appetitiua, est impossibile, vt agant, quia volunt, non agant, quia non volunt; ergo ad dominium actuum requiritur, vt potentia agat, quia vult, non agat, quia non vult.

16. Confirmatur secundò: nam est euidentis, quod cum causa non agit, vel ideò non agit, quia non potest, vel ideò, quia non vult; sed ratio, cur causa libera non agit, non est quia non potest, siquidem vt sit libera, debet proximè posse agere, & non agere; ergo ratio, cur causa libera non agit, est, quia non vult; sed sola causa appetitiua non agit, quia non vult; ergo sola potentia appetitiua potest esse libera.

17. Dicendum tertio: sola potentia appetitiua rationalis, hoc est voluntas, potest esse libera, appetitus sensitivus non potest esse liber.

18. Probatur: vt enim potentia sit libera, positis prærequisitis, debet esse indifferens ad eligenda plura opposita, puta debet esse indifferens ad eligendum currere, vel non currere, ire ad vnum locum, vel ire ad alterum; sed sola voluntas, seu appetitus rationalis potest esse indifferens ad eligendum plura opposita; ergo &c. Probatur minor: nam illa sola potentia potest eligere plura opposita, cui per cognitionem proponi possunt plura opposita sub ratione boni, & eligibilis; sed soli appetitui rationali possunt proponi plura opposita sub ratione boni, & eligibilis; ergo &c. Probatur minor: vt enim cognitio proponat plura opposita sub ratione boni, & eligibilis, debet plura opposita comparando inter se, cognoscere, quod alterum est bonum, & eligibile propter vnum motiuum, alterum propter aliud motiuum: e.g. vt possimus eligere comedere, vel non comedere, cognitio debet proponere, quod comedere habet bo-

nitatem delectationis, non comedere habet bonitatem honestatis, & meriti; sed talis comparatio includit quamdam ratiocinationem de pluribus oppositis, ideoque est actus rationis, & intellectus; potentia autem cognoscitiua materialis, sicut non potest ratiocinari, sic non potest comparare plura opposita, sub ratione boni, & eligibilis; ergo cognitio proponens plura opposita sub ratione boni, & eligibilis, debet esse actus rationis, & intellectus; sed solus appetitus rationalis potest immediatè dirigi à cognitione rationis, & intellectus, ideoque dicitur appetitus rationalis, appetitus sensitivus autè solum potest dirigi à cognitione sensitiva; ergo soli voluntati, seu appetitui rationali possunt proponi plura opposita eligibilia, ideoque sola voluntas potest esse potentia libera, & electiua.

19. Quod autem sola ratio, & intellectus possit comparare plura opposita, puta currere, & non currere, probatur etiam: nam solus intellectus est potentia cognoscitiua omnium, ideoque definitur, *qui potest omnia fieri*; sed qui comparat plura contradictoriè opposita, puta currere, & non currere, eo ipso potest cognoscere omnia, siquidem quodlibet vel est currens, vel non est currens; ergo solus intellectus potest comparare plura contradictoriè opposita. Hæc ratio fundatur in doctrina Aristotelis 9. Metaphysicæ tex. 3. vbi docet solas potentias rationales esse potentias contrariorum, quia ratio est contrariorum, ita vt comparet contraria, & per vnum contrarium cognoscat aliud; potentias autem irracionales esse vnus tantum ex contrariis, ac determinatas ad vnum, quia forma, quæ non est actus rationis, est vnus tantum contrarij.

20. Ad 1. distinguo maiorem: sicut non repugnat potentia, quæ positis requisitis, potest agere, & non agere, sic non repugnat potentia, quæ positis omnibus requisitis, possit purè pati, & non pati, ita vt possit nihil agendo determinare se ipsam ad patiendum, nego; ita vt non possit determinare se ipsam ad patiendum, concedo: & distinguo minorem: potentia, quæ positis omnibus requisitis, potest agere, & non agere, ita vt possit se ipsam determinare ad vtrumlibet, est libera, concedo; ita vt non possit determinare se ipsam, nego; & nego consequentiam. Ad potentiam liberam non sufficit, vt positis requisitis, possit agere, & non agere, sed requiritur, vt possit se ipsam determinare; & quia habitus virtutum, puta charitatis, fortitudinis &c. positis requisitis, possunt quidem agere, & non agere, sed non possunt se ipsos determinare ad agendum, vel non agendum, sed debent determinari à voluntate, quæ est domina, & potest vti, vel non vti habitu, ideo habitus virtutum non sunt potentia libera; sed potentia purè passiva, licet possit esse indifferens ad patiendum, vel non patiendum, tamen nihil agendo, non potest se ipsam

determinare, sed debet determinari ab agente; ergo repugnat, vt potentia purè passiuæ sit libera.

21. Ad 2. distinguo maiorem: libertas, seu dominium actus debet esse prius, & principaliter in potentia nobiliori, tanquam in daate facultatem eligendi, ac proinde tanquam in potentia virtualiter libera, concedo; tanquam in habente facultatem eligendi, & tanquam in potentia formaliter libera, nego; concedo minorem; & distinguo eodem pacto consequens. Calor virtualiter prius est in corporibus cælestibus, ac nobilioribus, siquidem corpora cælestia per lucem calefaciunt inferiora: at calor formaliter non est in corporibus cælestibus, quæ non sunt formaliter calida, sed est solum in corporibus inferioribus. Proportionaliter libertas, seu potentia electiua formaliter est in sola voluntate; at virtualiter est in intellectu, qui per hoc, quod proponat voluntati plura eligibilia, dat voluntati potentiam liberam, siue electiuam plurimum. Adde, quod id, quod est absolute perfectius altero, potest esse imperfectius secundum quid: e. g. homo, qui est absolute perfectior aquila, est imperfectior secundum quid, puta in potentia visua, siquidem aquila perfectius videt, quam homo; ergo intellectus licet sit absolute perfectior voluntate, potest esse imperfectior secundum quid in hoc, quod intellectus non est liber, voluntas est libera.

22. Ad 3. distinguo maiorem: libertas non potest exerceri circa incognitum agenti liberè vt quod concedo; agenti liberè vt quo nego; concedo minorem; & nego consequentiam. Agens liberum, & electiuum vt quod est suppositum, puta homo, vel Angelus; voluntas autem est libera solum vt quo, siquidem voluntas non tam eligit, quam est potentia, qua homo, & Angelus eligit. Homo, & Angelus, qui sunt liberi, & electiui vt quod non possunt exercere suam libertatem circa incognitum: at voluntas potest exercere libertatem circa incognitum voluntati, sed cognitum Angelo, vel homini.

23. Ad 4. distinguo maiorem: voluntas non potest eligere vnum præ alio, nisi intellectus practicè iudicet vnum esse eligendum præ alio sine mutua vtriusque præligibilitate in ordine ad diuersa, nego; cum mutua vtriusque præligibilitate in ordine ad diuersa, concedo; & distinguo minorem; posito, quod intellectus iudicet vnum esse eligendum præ alio cum mutua præligibilitate in ordine ad diuersa, non potest voluntas illud non eligere, nego; sine hac mutua præligibilitate, transeat; & nego consequentiam. Vt voluntas possit vnum eligere præ alio, sufficit, vt intellectus practicè iudicet illud in ordine ad aliquid esse eligendum præ alio; si verò etiam iudicet illud alterum in ordine ad aliquid diuersum esse eligendum præ primo, tunc voluntas potest eligere vtrumlibet; sed de facto

intellectus proponit plura opposita esse mutuo præligibilia in ordine ad diuersa, puta, proponit in ordine ad delectationem presentem esse præligendam comestionem, in ordine ad honestatem, & meritum esse præligendum ieiunium; ergo voluntas est libera, ad eligendum vtrumlibet.

24. Dices: voluntas non potest non eligere quod intellectus proponit, omnibus pensatis, esse melius, & magis eligendum; ergo non est libera ad eligendum id, vel oppositum.

25. Respondeo, negando antecedens, ex quo sequitur neminem posse peccare, quin incidat in hæresim. Nemo enim peccare posset, nisi iudicaret hic, & nunc, omnibus pensatis, melius esse facere, quam non facere actionem peccaminosam; sed hoc est hæreticum, cum de fide sit in omni casu, melius esse non facere, quam facere actionem peccaminosam; ergo omnis peccans deberet incidere in hæresim. Dicendum igitur, quod cum intellectus proponit plura, vt mutuo eligibilia in ordine ad diuersa, licet simul proponat vnum, omnibus pensatis, esse melius, & magis eligendum, voluntas potest eligere non solum id, quod proponitur vt melius, sed etiam quod proponitur vt minus bonum, iuxta illud Ouidij.

*Video meliora, proboque*

*Deteriora sequor.*

Incontinens e. g. licet videat, quod melius est, omnibus pensatis, & magis eligendum, abstinere ab illicitis voluptatibus, tamen, quia simul iudicat, quod in ordine ad satisfaciendum hic, & nunc passioni appetitus sensitui, melius est facere illicita, facit illicita, & videns meliora, liberè sequitur deteriora.

26. Ad 5. distinguo maiorem: ideò voluntas est libera, quia propositis motiuis pro vtraque parte, potest eligere alterutrum ex oppositis, se ipsam determinando ad alterum actuum oppositorum, concedo; non se ipsam determinando, nego; & distinguo minorem: intellectus, propositis motiuis pro vtraque parte, potest practicè iudicare alterutrum ex oppositis, se ipsam determinando ad alterum actuum oppositorum, nego: non se ipsum, determinando ad alterum actuum oppositorum, sed simul iudicando vtrumlibet oppositorum esse eligibile diuisim in ordine ad diuersa, concedo minorem; & nego consequentiam. Ideò voluntas est libera, quia propositis motiuis pro vtraque parte, potest se determinare ad alterum actuum oppositorum: e. g. propositis motiuis pro ieiunio, & pro negatione ieiunij, potest se determinare vel ad actum, quo dicat *volo ieiunare*, vel ad actum oppositum, quo dicat *volo non ieiunare*; sed intellectus, propositis motiuis pro vtraque parte, non potest se ipsum determinare ad alterutrum actuum oppositorum, puta ad dicendum *ieiunium est eligibile*, vel ad dicendum *ieiunium non est eligibile*, sed determinatur ad

ad dicendum, est eligibile diuisim tum ieiunium, tum negatio ieiunij in ordine ad diuersa; nam in ordine ad honestatem, & meritum est eligibile ieiunium; in ordine ad præsentem voluptatem appetitus sensitui, est eligibilis negatio ieiunij; ergo &c.

27. Dices: intellectus potest se determinare ad iudicandum practicè alteram partem contradictionis esse hic, & nunc determinatè eligendam, puta ad iudicandum practicè hic, & nunc esse determinatè eligendum ieiunium; ergo est liber.

28. Respondeo, nego antecedens, ac dico intellectum ex se, & antecedenter ad omnem actum voluntatis esse determinatum ad dicendum, quod vna pars est eligenda in ordine ad vnum, alia in ordine ad aliud; puta ieiunium est eligendum in ordine ad honestatem, & meritum, negatio ieiunij in ordine ad voluptatem præsentem. Si tamen voluntas liberè eligat alteram partem, puta voluptatem præsentem, intellectus consequenter ad hanc liberam voluntatis electionem determinatur ad dicendum eligendam esse negationem ieiunij, siquidem sine tali negatione haberi non potest hic, & nunc illa voluptas; si voluntas eligat honestatem, & meritum, intellectus determinatur ad iudicandum eligendum esse ieiunium, siquidem illa honestas, & illud meritum haberi non potest sine ieiunio; ergo neque in hoc casu intellectus determinatur à voluntate.

29. Ad 6. concedo maiorem, & minorem, & nego consequentiam. Ideo voluntas positis motiuis pro vtraque parte, potest se determinare ad alterutrum, quia potest facere quod vult, cum sit potentia volendi; sed intellectus positis motiuis probabilibus pro vtraque parte, non potest facere quod vult, cum non sit potentia volendi; ergo &c. Transeat igitur, quod cum habemus motiua probabilia pro vtraque parte contradictionis, puta pro hac *Calum est corruptibile*, & etiam pro hac *Calum non est corruptibile*, possumus nos determinare ad assentiendum vtrilibet; tamen dico, quod eo ipso possumus nos determinare ad assentiendum vtrilibet parti per hoc, quod libeat; sed libitum significat actum voluntatis; ergo possumus assentiri ità, vt per actum voluntatis determinemus intellectum ad assentiendum illi parti, cui libet assentiri.

30. Ad 7. distinguo antecedens: voluntas non distinguitur ab intellectu quo ad principium, transeat; quoad actus, nego; & distinguo consequens; ergo repugnat, vt voluntas sit libera in ordine ad actus volendi, & intellectus non sit libera in ordine ad actus intelligendi, nego consequentiam; in alio sensu, transeat. Quidquid sit, vtrum voluntas, & intellectus distinguantur inter se, & ab anima, certum est actus, quibus intelligimus, distinguui ab actibus, quibus volumus. Hoc posito, sensus quæstionis est, vtrum sumus liberi immediatè in ordine ad actus volendi, an in-

ordine ad actus intelligendi. In hac quæstione dicimus, quod sumus immediatè liberi in ordine ad actus volendi, siquidem sumus ita indifferentes ad volendum, vel non volendum, vt possumus nos immediatè determinare ad volendum, vel non volendum; negamus nos esse immediatè liberos ad actus intelligendi. Afferimus enim, quod cum possumus assentiri vni parti, vel oppositæ, non possumus nos determinare, nisi volendo; ergo libertas immediatè est ad volendum, ad actus autem intellectus, & aliarum potentiarum, datur solum libertas mediata.

31. Ad 8. distinguo maiorem: ideo voluntas est libera ad eligendum plura opposita, quia possunt illi proponi motiua pro vtraque parte oppositorum, propter quæ intellectus iudicat vt conuenientem, & eligibilem vtramlibet partem in ordine ad diuersa, concedo; ità vt intellectus non proponat vt conuenientem, & eligibilem vtramlibet partem, nego; & distinguo minorem; sed etiam brutis possunt proponi motiua pro vtraque parte, ita vt bruta apprehendant vt conuenientem vtramlibet partem, nego; ita vt apprehendant vt conuenientem vnam tantum partem, concedo; & nego consequentiam. Voluntas est libera, quia intellectus potest illi proponere vt conuenientem, & eligibilem vtramque partem contradictionis; e. g. potest proponere, quod tum ieiunium est conueniens ad merendum, tum negatio ieiunij est conueniens ad acquirendam voluptatem sensitivam; sed iudicium, quo vtraque pars contradictionis iudicatur vt conueniens in ordine ad diuersa, includit comparisonem vtriusque partis contradictionis cum diuersis motiuis, ex quibus vtraque pars contradictionis est conueniens: hæc autem comparatio est quædam ratiocinatio, & est actus rationis, adeoque non conuenit brutis, quæ carent ratione; ergo bruta non possunt apprehendere vt conuenientem vtramque partem contradictionis, sed vnam tantum. E. g. canis, viso lupo, ex sensu, & imaginatione lupi, vel determinatur ad apprehendendum vt conueniens lupum aggredi, & proindè necessariò aggreditur, & non potest fugere, quia non apprehendit vt conueniens fugere; vel determinatur ad apprehendendum vt conueniens fugere, & tunc necessariò fugit, & non potest aggredi, quia non apprehendit vt conueniens aggredi; prout verò in brutis mutantur imaginationes, ex quibus modo apprehendunt vt conuenientes quasdam actiones, modo alias, determinantur modo ad exercendas quasdam actiones, modo ad exercendas alias.

32. Dices: posset lupo famelico proponi cibum æquè apperibilis ex parte dextra, & sinistra in æquali omninò distantia; sed in hoc casu non esset maior ratio, cur apprehenderet vt conueniens potius moueri ad cibum propositum ex parte dextra, quam ad propositum ex sinistra; ergo apprehenderet vt æquè con-

conueniens moueri ad vtramlibet partem.

33. Respondeo transeat maior, & nego minorem. Nam omnia animalia, posita æquali propositione obiectorum extrinsecorum, habent in se ipsis intrinsecam determinationem, vt moueantur potius ad vnam partem, quam ad alteram. Patet. Vt enim docet Aristoteles 2. de Cælo text. 8. & libro de incess. animalium, cap. 4. in animalibus datur distinctio inter partem dexteram, & sinistram, & pars dextera est vnde naturaliter incipiunt motum progressiuum; ergo brutum famelicum, proposito cibo in æquali distantia determinatur ad apprehendendum cõueniens incipere motum ex parte dextra; sed per motum incipientem ex parte dextra animal conuertitur ad sinistram; ergo animal determinatur ad se conuertendum ad sinistram; ergo in casu proposito brutum apprehenderet vt conueniens moueri ad cibum existentem in parte sinistra; ergo naturaliter repugnat casus, in quo bruta non habeant naturalem determinationem ad vnam partem, sicut repugnat, vt cum brutum debet moueri motu progressiuo, nõ habeat naturalem determinationem ad incipiendum motum potius ex vno pede, quam ex alio; nam si non sit determinatio, vt incipiat motum ex pede sinistro, datur determinatio, vt incipiat ex dextro propter ipsam naturam dextri.

### QVÆSTIO XVII.

*Utrum voluntas sit libera ad volendum, & amandum malum vt malum, & ad nolendum, & odio habendum bonum vt bonum?*

*S. Thom. qu. 8. art. 1.*

1. **V**idetur, quod sit, primo quia eadem potentia est oppositorum: e. g. potentia visiva non solum potest percipere album sub ratione albi, sed etiam nigrum sub ratione nigri; sed bonum, & malum sunt opposita; ergo voluntas potest velle non solum bonum sub ratione boni, sed etiam malum sub ratione mali.

2. Secundò ex Aristotele 9. Metaph. tex. 3. potentia rationales sunt potentia oppositorum: e. g. ars medicina non solum potest efficere sanitatem, sed etiam ægritudinem; sed voluntas est potentia rationalis, cum sit in ratione, vt dicitur 3. de Anima tex. 12; ergo potest velle non solum bonum, sed etiam malum.

3. Tertiò bonum conuertitur cum ente, adeoque quod non est ens, non est bonum; sed voluntas potest velle non solum entia, sed etiam non entia: e. g. potest velle non solum ambulare, & loqui, sed etiam non ambulare, & non loqui; ergo potest velle non solum bonum, sed etiam non bonum.

4. Quartò damnati odio habent Deum,

quem euidenter cognoscunt esse purum, & summum bonum sine vlla admixtione mali; ergo odio habent purum bonum sub ratione boni.

5. Quintò potest aliquis in via velle Deum odisse, etiam si non apprehendat in odio Dei vllam rationem boni; ergo potest voluntas velle odium Dei sub ratione puri mali. Probatur antecedens: nam non potest quis apprehendere in odio Dei rationem boni, nisi ex summa excæcatione intellectus; sed excæcatio intellectus cum sit pæna peccati, non prærequiritur ad peccatum; ergo ad hoc, vt quis peccet peccato volendi odisse Deum, non prærequiritur, vt in odio Dei apprehendat vllam rationem boni.

6. Sextò qui odit inimicum vult illi malum sub ratione mali, & quia malum inimici est; ergo &c.

7. Septimò purum bonum possumus non amare; ergo etiam possumus odisse. Probatur consequentia. Cum enim voluntas sit potentia facienti actus oppositos, ceterus non potest facere vnum actuum oppositorum, quatenus necessitatur ad faciendum alterum; sed voluntas non necessitatur ad amandum purum bonum; ergo potest odisse, & nolle purum bonum.

8. Respondeo, quod vt docet Vasquez 1. 2. disp. 31. cap. 1. ante Scotum omnes cum S. Thoma 1. 2. quæst. 8. art. 1. docuerunt vt certum, quod voluntas nihil potest appetere, nisi sub ratione boni. Primus omnium Scotus de veritate huius axiomatis dubitauit in 1. dist. 1. quæst. 4. & dixit nondum esse satis probatum, voluntatem non posse velle, & amare malum sub pura ratione mali, & non posse nolle, ac odisse bonum sub pura ratione boni, atque in eodem dubio perseverans in 2. dist. 43. quæst. 2. censuit probabile posse dari peccatum odij in Spiritum sanctum, licet in eo nulla apprehendatur ratio mali; atque hanc sententiam sub dubio solum à Scoto propositã securus est Ocham, cum Nominalibus in 3. quæst. 13. ad 3. dubium, eandemque vt conformiorem doctrinæ Scoti defendunt communiter Scotistæ, licet Scotus meliora tandem sapiens in 4. dist. 49. quæst. 10. docuerit cum communi sententia non posse voluntatem velle malum sub pura ratione mali.

9. Dicendum primò: repugnat, vt voluntas velit, & amet malum sub pura ratione mali, & nolit, atque odio habeat bonum sub pura ratione boni.

10. Probatur primò auctoritate. S. Dionysius de diuinis nominibus dicit malum esse præter voluntatem, & omnia bonum appetere. S. Augustinus lib. 2. confessionum capite 4. vsque ad 10. ex professo ostendit nullum esse, qui in peccato, quod committit, non querat aliquam rationem boni; & 13. de Trinitate, cap. 4. atque in Enchirid. cap. 86. dicit; *Beati esse volumus, & miseri non solum*

solum esse nolumus, sed neque velle possumus, non ex alia profecto ratione, nisi quia miseria proponitur vt purum malum. S. Anselmus lib. de concordia liberi arbitrii cum prædestinatione dicit: *Nihil vult voluntas nisi commoditatem, aut rectitudinem. Quidquid enim aliud vult, aut propter commoditatem, aut propter rectitudinem vult, & ad has etiamsi fallitur, putat se referre quod vult.*

11. Probatur secundò ratione ex S. Thoma loco citato. Nam omnis appetitus est essentialiter alicuius boni; sed volitio, & amor est quidam appetitus rationalis; ergo voluntas, & amor est essentialiter alicuius boni, adeoque repugnat amor, & volitio mali sub pura ratione mali. Probatur maior; nam appetitus nihil aliud est, quam quædam inclinatio appetentis in aliquid; sed nullum appetens inclinatur in aliquid, nisi in quantum est proportionatum, & conueniens appetenti; ergo omnis appetitus est in aliquid proportionatum, & conueniens appetenti, in quantum est conueniens; sed solum bonum est proportionatum, & conueniens appetenti; ergo omnis appetitus est boni. Probatur assumptum; nam bono est proportionatum, & conueniens solum bonum; sed omne ens, & omnis substantia, & natura appetens est bona; ergo omni appetenti est proportionatum, & conueniens solum bonum, ac proinde omnis appetitus est solius boni, ideoque Aristoteles 1. Ethic. cap. 1. dicit *bonum esse, quod omnia appetunt.* Breuiter: omnis inclinatio est ad aliquid proportionatum, & conueniens appetenti; sed bono est proportionatum, & conueniens solum bonum, & omne appetens est bonum; ergo omnis appetitus, & omnis prosequutio est alicuius boni. Ex proportionali ratione omne odium, & omnis fuga est solius mali. Vt enim arguit S. Thomas 1. 2. qu. 29. art. 1. omnis fuga est alicuius disconuenientis, & improporionati respectu fugientis; sed cum omne fugiens sit bonum, quod fugienti est inconueniens, & improporionatum, eo ipso habet rationem mali; ergo omnis fuga est alicuius mali; sed omnis nolitio, & omne odium est fuga; ergo omnis nolitio, & omne odium est alicuius mali, adeoque repugnat nolitio, & odium boni sub pura ratione boni.

12. Infertur primò bonum *vt sic esse* obiectum formale sub quo, seu rationem *sub qua* omnis amoris, & omnis actus prosequutiui voluntatis. Probatur; nam ratio *sub qua* est, quæ ita mouet ad aliquod genus actuum, vt nihil non includens talem rationem possit mouere ad tale genus actuum, quodlibet includens possit mouere; e. g. sonus est ratio *sub qua* auditionis, quia sonus ita mouet ad audiendum, vt nihil, quod non sit sonus, mouere possit ad audiendum, omne, quod est sonus, mouere possit ad audiendum; sed nihil, quod non sit bonum, mouere potest voluntatem creatam ad amorem, vel ad vllum

actum prosequitiuum; omne, quod est bonum, mouere potest voluntatem ad amorem, & ad actum prosequitiuum; ergo bonum *vt sic* est ratio *sub qua* omnis actus prosequutiui voluntatis, & ex proportionali ratione malum *vt sic* est ratio *sub qua* omnis odij, & omnis fugæ voluntatis. Obiectum formale sub quo, seu ratio *sub qua* voluntatis, in quantum est potentia prosequitiua, & fugitiua non videtur posse assignari vnum, sed duplex, hoc est bonum, & malum. Sicut bonum, & malum *vt sic* sunt ratio, sub qua voluntatis, sic bonum, & malum sensibile sunt ratio *sub qua* appetitus sensitiui.

13. Infertur secundò bona, & mala particularia, ac specifica non esse obiectum formale *sub quo*, seu rationem *sub qua*, sed solum esse obiectum formale *quod*, seu rationem *quæ* voluntatis. Probatur, & explicatur; nam rationes *quas* dicimus illas, quæ ita mouent ad aliquod genus actuum, vt etiam quæ non includunt talem rationem possint mouere; e. g. ratio albedinis respectu visionis, ac potentia visiuæ est ratio *quæ*, non autem *sub qua*, quia albedo ita mouet ad videndum, vt etiam nigredo, & alij colores possint mouere ad videndum; sed bonum honestum e. g. ita potest mouere ad amorem, vt etiam bonum non honestum, sed solum iucundum possit mouere voluntatem creatam ad amorem; ergo bonum honestum non mouet vt obiectum formale *sub quo*, & vt ratio formalis *sub qua*, sed vt obiectum formale *quod*, & vt ratio, *quæ*; & similiter bonum iucundum mouet voluntatem, vt pura ratio *quæ*, quia potest mouere etiam bonum honestum, in quo non appareat iucunditas.

14. Infertur tertio, quod aliqua possumus velle, & amare tanquam obiecta purè materialia, ita vt formaliter non moueant ad amorem, adeoque neque sint ratio *quæ*, neque sint ratio *sub qua*; e. g. cum quis vult ambulare, loqui &c. ratio ambulationis, loquutionis &c. est obiectum purè materiale, quia tales rationes licet amentur propter aliquam rationem boni, tamen sola ratio boni mouet, ratio autem ambulationis, loquutionis &c. non mouet.

15. Dicendum secundò; vt actu voluntatis aliquid appetamus, non requiritur, vt illud sit bonum in rei veritate, sed sufficit, vt in eo apprehendamus aliquam rationem boni, ideoque Aristoteles 2. Physic. tex. 3. docet quod finis est bonum, vel apparens bonum.

16. Probatur ex S. Thoma loco citato: nam cum omnis inclinatio sit ad aliquod bonum, & conueniens appetenti, hæc est differentia inter appetitum naturalem, & appetitum elicatum, quod appetitus naturalis sequitur formam merè naturalem, per quam illud, quod appetitur, verè conuenit rei, eo pacto, quo grauitas, seu appetitus naturalis centri sequitur formam naturalem terræ, per quam

quam centrum constituitur verè conueniens teræ; at appetitus elicitus sensitius, vel intellectius sequitur formam vt apprehensam, seu cognitionem, per quam aliquid apprehenditur vt bonum, & conueniens; sed volitio, seu amor est appetitus rationalis; ergo sequitur formam vt apprehensam, hoc est sequitur cognitionem, qua aliquid apprehenditur vt bonum, & conueniens, adeoque vt aliquid appetitu elicitu appetamus, non requiritur, vt illud sit bonum in rei veritate, sed sufficit, vt in eo apprehendamus aliquam rationem boni.

17. Inferitur implicare contradictionem, vt appetitus elicitus feratur in incognitum. Probat: nam sicut implicat, vt detur homo, qui non habeat prædicatum specificum rationalis, per quod homo differt à bruto, & per quod definitur, sic implicat, vt detur appetitus elicitus non habens prædicatum specificum, per quod appetitus elicitus differt à purè innato, & naturali; sed appetitus elicitus differt à purè naturali, & innato per hoc, quod appetitus naturalis est in bonum non cognitum ab appetente, sed cognitum ab auctore naturæ, appetitus elicitus est in bonum vt cognitum ab ipso appetente; ergo &c.

18. Dices: cognitio non est causa, sed mera conditio respectu actus appetitiui; ergo actus appetitiuus saltem de potentia absoluta potest ferri in bonum non cognitum.

19. Respondeo primo, negando antecedens. Existimo enim cognitionem concurrere ad actum appetitiuum vt causam, & non vt puram conditionem. Ratio est, quia quod ita prærequiritur ad effectum, vt effectus illi specialiter assimilatur, prærequiritur vt causa, & non vt mera conditio: siquidem est proprium causæ assimilare sibi effectum; sed cognitio ita prærequiritur ad actum appetitiuum, vt actus appetitiuus assimilatur cognitioni in vitalitate, intentionalitate, & in pluribus alijs prædicatis; siquidem ad volitionem supernaturalem prærequiritur cognitio supernaturalis &c; ergo cognitio prærequiritur vt causa, & non vt mera conditio.

20. Respondeo secundò, distingo antecedens: cognitio non est causa, sed pura conditio præsuppositiue inclusa in definitione actus appetitiui, concedo; nullo pacto inclusa in definitione actus appetitiui, nego; & nego consequentiam. Actus per nullam potentiam possunt dari sine conditionibus obiectiuis, vel formalibus, quæ includuntur in definitionibus talium actuum: e. g. quia desiderium definitur *appetitus boni vt non habiti*, non potest desiderium tendere in bonum, quod non habeat conditionem *non habiti*: quia gaudium definitur *quies in bono vt habiti*, non potest gaudium tendere in bonum, quod non habeat conditionem *habiti*; sed appetitus elicitus definitur *inclinatio in bonum vt cognitum*, & representatum; ergo non potest appetitu elicitu appeti bonum, quod non ha-

beat conditionem cogniti, & representati, seu talis conditio habeat rationem causæ, seu sit pura conditio.

21. Quæres, vtum ad hoc, vt velimus aliquid, requiratur, vt affirmemus illud esse bonum, vel sufficiat, vt in eo apprehendamus aliquam bonitatem, licet illam non affirmemus?

22. Respondeo procul dubio non sufficere, vt in eo apprehendamus bonitatem purè negatam sine vlla suspitione, quod inquit: e. gr. cum aliquis cognoscit euidenter miseriam non includere vllum bonum, apprehendit in miseria bonitatem negatam, siquidem nihil potest affirmari, vel negari, quin apprehendatur, & tamen procul dubio non potest velle miseriam, quia in illa apprehensione apprehendit bonitatem, quam negat. Quæritur ergo, vtum ad hoc, vt aliquid velimus, sufficiat, vt apprehendamus in eo aliquam rationem boni, apprehensione fundante suspitionem, quod illi inquit talis ratio boni, an requiratur iudicium, quo affirmemus obiecto inesse aliquam rationem boni. Probabilius censeo sufficere apprehensionem fundantem suspitionem. Probat: primo: nam Aristoteles 2. Physic. tex. 21. dicit, quod *finis est bonum, vel apparet bonum*; sed ad hoc, vt aliquid sit apparet bonum, sufficit, vt apprehendamus illud tanquam bonum, apprehensione suspiciatiua, licet non iudicemus illud esse bonum; ergo &c. Secundò probatur: nam vt aliquid velimus, sufficit, vt illud appareat bonum apparentia, propter quam possit reddi sufficiens ratio, cur voluntas, quæ est potentia rationalis, illud appetat; sed vt reddatur talis ratio, sufficit, vt appareat bonum apparentia fundante suspitionem; ergo &c. Probat: minor: nam interrogatus, quare aliquid velit, si dicat: *uolo, quia suspicor illud esse bonum, licet hoc non affirmem*, reddit rationem sufficientem, cur velit.

23. Ad 1. distingo maiorem: eadem potentia est oppositorum semper eodem modo, nego; non semper eodem modo, sed aliquando opposito modo, concedo maiorem; concedo minorem; & nego consequentiam. Sicut intellectus est veri, & falsi, sed est veri assentiendo, & est falsi dissentiendo, sic voluntas est boni, & mali, sed est boni, illud volendo, & amando, & mali illud nolendo, & odio habendo.

24. Dices: potentia visua est albi, & nigri eodem modo, nimirum videndo album sub ratione albi, & nigrum sub ratione nigri; ergo voluntas est boni, & mali eodem modo, nimirum volendo bonum sub ratione boni, & malum sub ratione mali.

25. Respondeo, negando consequentiã. Disparitas est, quia potentia visua non habet duos modos tendendi in obiectum, alterum prosecutionis, alterum fugæ, sed habet vnicum modum, qui est videre; ergo non

non potest tendere in obiecta etiam contraria, nisi videndo; sed voluntas, & intellectus habent duos modos tendendi, alterum prosecutionis, alterum fugæ; ergo sicut intellectus in verum ut verum tendit solum per prosecutionem, affirmando; in falsum, ut falsum per fugam, negando; sic voluntas in bonum ut bonum tendit per prosecutionem, nimirum volendo, & amando; in malum ut malum per fugam, hoc est nolendo, & odio habendo.

26. Ad 2. distinguo maiorem: potentia rationales possunt prosequi opposita contenta sub ratione obiecti conuenientis, concedo; non contenta sub ratione obiecti conuenientis, nego; concedo minorem; & nego consequentiam. Potentia rationales possunt prosequi opposita, dummodo contineantur sub ratione communi obiecti conuenientis; sed obiectum conueniens voluntatis est bonum; ergo voluntas potest prosequi opposita, dummodo habeant rationem boni: e.g. quia moueri, & quiescere, loqui, & tacere, ita sunt opposita, ut habeant rationem boni, voluntas potest velle non solum moueri, sed etiam quiescere, non solum loqui, sed etiam tacere; sed malum sub ratione mali ita est contrarium bono, ut non contineatur sub ratione boni; ergo voluntas non potest prosequi, & velle malum sub ratione mali.

27. Ad 3. concedo maiorem, & distinguo minorem; per voluntatem possumus velle non solum entia, sed etiam non entia, quæ apprehendantur sub aliqua ratione entis, concedo; quæ non apprehendantur sub aliqua ratione entis, nego; & distinguo eodem pacto consequens. Priuationes, negationes &c. sicut apprehenduntur sub aliqua ratione entis, ideoque dicuntur entia rationis, sic apprehenduntur sub aliqua ratione boni, ideoque dicuntur bona apprehensa, & apparentia, & ut talia possumus velle, & amare negationes, & priuationes; ideoque Aristoteles 5. Ethic. cap. 1. dicit, quod carere malo habet aliquam rationem boni.

28. Dices: Deus non ens, & non bonum non apprehendit sub ratione entis, & boni; sed Deus potest velle non ens, & non bonum puta potest velle non creare mundum, potest velle, ut quis careat malo; ergo potest velle obiectum, & non sub ratione boni.

29. Respondeo, negando minorem, ac dico, quod si non creare mundum, carere malo &c. non dicunt vllum ens, & vllum bonum saltem abusuum, Deus non potest per actum prosecutionis velle non creare, & velle, ut aliquis careat malo, sed solum potest per actum fugæ, & nolitionis nolle creare, & nolle malum alicui. Si verò negationes, & priuationes consistunt in aliquo ente, & bono saltem abusuuo, ut multi docent, Deus potest illas velle per actum prosecutionis, in quantum sunt quædam entia, & quædam bona saltem abusuua.

30. Ad 4. distinguo maiorem: damnati odio habent Deum, quem euidenter cognoscunt esse purum, & summum bonum sine vlla admixtione mali intrinseci, concedo; sine vlla admixtione mali extrinseci, & relatiuè ad ipsos damnatos, nego; & nego consequentiam. Licet damnati cognoscant euidenter Deum esse summum bonum siue vlla admixtione mali intrinseci, per quam sit malus in se, tamen apprehendunt Deum ut infligentem damnatis æternam miseriam, & ut impediens eorum felicitatem; sed hoc est apprehendere Deum sub aliqua ratione mali extrinseci, & relatiuè ad ipsos damnatos; ergo apprehendunt, & odio habent Deum sub aliqua ratione mali.

31. Ad 5. nego antecedens, ac dico, quod sicut non potest aliquis odisse Deum, nisi in Deo apprehendat aliquam rationem mali relatiuè ad odio habentem, sic non potest velle odium Dei, nisi apprehendat in odio Dei aliquam rationem boni, puta quod est bonum, & conueniens odisse inimicum. Ad probationem antecedentis respondeo dupliciter: primo distinguo minorem; excæcatio intellectus, cum sit pæna peccati, non prærequiritur ad peccatum non supponens aliud peccatum, concedo; supponens aliud peccatum, nego; & nego consequentiam. Dicitur potest odium Dei esse peccatum, quod non potest fieri; nisi ex suppositione alterius peccati, in cuius pænam intellectus ita excæcetur, ut apprehendat odium Dei tanquam bonum, & conueniens. Respondeo secundo, distinguo maiorem: non potest quis apprehendere in odio Dei rationem boni, nisi ex excæcacione stricta, & propria, nego; nisi ex excæcacione lata, & impropria, concedo; & distinguo minorem; excæcatio stricta, & propria est pæna peccati, concedo; excæcatio lata, & impropria est essentialiter pæna peccati, nego; & nego consequentiam. Duplex est excæcatio intellectus. Prima propria, & stricta consistit in hoc, ut intellectus ita imperfectè cognoscat malitiam peccati, ut moraliter voluntas necessiteretur ad peccandum, qualis excæcatio datur in damnatis, & aliquando etiam in peccatoribus pro statu vitæ præsentis; & hæc excæcatio semper est pæna peccati. Secunda est excæcatio lata, & impropria, consistens in hoc, ut ex vna parte apprehendamus in peccato aliquam rationem boni delectabilis, vel utilis, & ex alia parte non benè penetremus malitiam peccati; & hæc ita præcedit omne peccatum, ut relinquat potentiam moralem non peccandi. Ad hoc, ut aliquis velit odisse Deum, non requiritur excæcatio propria, quæ semper est pæna peccati, sed sufficit excæcatio impropria, quæ non semper est pæna peccati; siquidem cum ad omne peccatum debeat præcedere aliqua ignorantia, ut ex Aristotele docent omnes Philosophi, & ex sacra Scriptura omnes Theologi, debet etiam præcedere aliqua impropria cæcitas.

H

32. Ad

32. Ad 6. distinguo antecedens: qui odit inimicum, vult illi malum sub ratione mali respectu inimici, sed sub ratione boni respectu odio habentis, vel alterius, concedo: & non sub ratione boni respectu odio habentis, vel alterius, nego; & nego consequentiam. Qui odit inimicum vult inimico malum sub ratione mali respectu inimici, sed hoc ipsum, quod inimicus habeat malum, apprehendit vt bonum odio habentis, vel alterius; ergo vult malum non sub pura ratione mali, sed sub aliqua ratione boni. Proportionaliter Deus dum vult damnatis malum pœnæ, vult malum pœnæ sub ratione boni conferentis ad pulchritudinem, & bonum vniuersi. Admittimus igitur voluntatem in aliquo sensu posse velle malum sub ratione mali, sed negamus posse velle malum sub pura ratione mali non includentis vllam rationem boni.

33. Ad 7. respondeo dupliciter. Primo nego antecedens. Dicitur enim quæstione 18. quod purum bonum non possumus non amare aliquo amore. Respondeo secundo transeat antecedens, & nego consequentiam. Ad probationem nego antecedens. Vt voluntas non possit facere vnum actuum oppositorum, non requiritur, vt necessitetur ad faciendum alterum, sed sufficit, vt in obiecto non appareat ratio sub qua talis actus; sed ratio sub qua odij est malum, vt ostensum est; ergo eo ipso, quod in puro bono nulla appareat ratio mali, voluntas non potest odisse purum bonum.

34. Dices primò: potest alicui proponi, quod bonum est amare purum malum; sed in hoc casu poterit velle amare purum malum, ideoque illud amabit; ergo &c.

35. Respondeo, transeat maior, & nego minorem. Sicut si aliquis existimet, quod bonum est videre sonum, & velit videre sonum, non poterit videre sonum, quia sonus non est obiectum visus, sed solius auditus; sic si quis existimet bonum esse amare purum malum, & velit amare purum malum, non poterit amare purum malum, quia purum malum non est obiectum amoris, sed odij.

36. Dices secundò: amor reflectit supra se ipsum in eodem genere amoris, & amat se ipsum; ergo si amor puri mali proponatur vt bonus, eo ipso amor puri mali distincti ab amore, in quantum amat se ipsum, amabit aliquod bonum, adeoque est possibilis talis amor.

37. Respondeo, distinguo consequens: amabit aliquod bonum distinctum ab ipso amore, nego: indistinctum ab ipso amore, concedo; & nego talem amorem esse possibilem. Sicut repugnat amor creatus, qui non amet aliud obiectum, quam se ipsum, sic repugnat amor creatus, qui non amet aliud bonum, quam bonum ipsius amoris.

38. Dices tertio: amor increatus Dei potest non velle aliud bonum, quam identifica-

tum cum ipso amore; ergo etiam amor creatus poterit non velle aliud bonum, quam identificatum cum ipso amore.

39. Respondeo, negando consequentiam. Disparitas est, quia de essentia amoris est, vt sit à bonitate obiecti; sed amor increatus, quia est à se, etiamsi nullum aliud bonum amet, quam se ipsum, est à bonitate obiecti, cum sit à se ipso, & sit obiectum sui ipsius; ergo amor increatus potest non amare aliud bonum, quam se ipsum. At amor creatus, si nullam aliam bonitatem amet, quam se ipsum, sicut non est à se ipso, sic non esset à bonitate sui obiecti, quod est contra essentiam amoris. Addo, quod amor increatus licet possit non velle vllum bonum distinctum ab ipso amore, tamen non potest præter se ipsum velle purum malum; ergo licet amor creatus posset non velle vllum bonum distinctum à se, non potest præter se ipsum velle purum malum.

## QVÆSTIO XVIII.

*Virum voluntas habeat libertatem contrarietatis, vel contradictionis circa purum bonum, & purum malum, circa felicitatem, & miseriam, & circa bona, vel mala particularia?*

1. **V**idetur, quod felicitatem possumus non solum amare, & velle, sed etiam odisse, & nolle, adeoque circa illam habemus libertatem contrarietatis; primo quia illud possumus nolle, & odisse, in quo possumus apprehendere rationem mali; sed felicitatem possumus apprehendere vt difficilem ad consequendum, adeoque vt malam malitia difficultatis; ergo felicitatem possumus nolle, ac de facto qui de felicitate desberant propter difficultatem, videntur nolle felicitatem.

2. Secundò possumus velle malum, quod apprehendimus vt necessarium ad vitandum aliud malum, & ad consequendum aliquod bonum; sed possumus apprehendere, quod vt fruamur bonis huius vitæ, & vitemus molestias, difficultates, & labores obseruandi diuina præcepta, necessarium est, vt non consequamur æternam felicitatem, sed simus in æternum miseri; ergo possumus nolle esse in æternum felices, & velle esse in æternum miseri, vt fruamur bonis huius vitæ, & vitemus mala obseruandi præcepta.

3. Tertio licet naturaliter velimus esse, & viuere, tamen per accidens possumus velle non esse, & non viuere, eo pacto, quo qui interimunt se ipsos, volunt non esse, quia apprehendunt non esse vt necessarium ad vitandas misérias, quas experiuntur; & eo pacto,

do, quo damnati volunt non esse voluntate efficaci affectiue; ergo licet naturaliter velimus esse beati, tamen potest aliquis nolle esse beatus, ac velle esse miser, quia apprehendit esse necessarium, vt non sit beatus, sed miser, ad vitandas molestias obseruandi diuina præcepta.

4. Quarto videtur, quod circa purum bonum abstractiue cognitum habeamus libertatem contradictionis, seu quoad exercitium, ita vt possimus purum bonum non velle. Solum enim bonum purum, & infinitum intuitiue cognitum habet vim necessitandi ad amorem sui; ergo si cognoscitur abstractiue, non necessitat.

5. Quinto eatenus non possemus non amare, & non velle purum bonum, quatenus non possemus habere vllam rationem, & vllum motiuum ipsum non amandi; sed possumus habere motiuum, & rationem non amandi purum bonum ex eo, quod intellectus proponat bonum esse suspendere amorem puri boni; ergo &c.

6. Sexto possumus habere motiuum ad non amandam, & non volendam felicitatem; ergo possumus illam non amare, & non velle. Probatur antecedens: nam potest proponi felicitas vt difficilis ad consequendum, & vt incompossibilis cum voluptatibus vitæ præsentis; sed hoc est motiuum sufficiens ad illam non volendam, & amandam amore efficaci, ac de facto qui de felicitate desperat propter difficultates, & oppositionem cum voluptatibus vitæ desunt ab amore efficaci felicitatis: ex eadem ratione possumus felicitatem non amare etiam amore inefficaci simplicis complicitatis; ergo &c.

7. Respondeo communiter ex S. Thoma 1. 2. quæst. 20. art. 2. duplicem distingui libertatem, alteram contrarietatis, seu quoad specificationem, alteram contradictionis, seu quoad exercitium: Libertas contrarietatis, & quoad specificationem est, per quam positis prærequisitis, circa aliquod obiectum possumus versari per actus specie contrarios, puta per quam possumus obiectum velle, & nolle, amare, & odisse. Libertas quoad exercitium est, per quam positis prærequisitis, possumus aliquem actum exercere, & non exercere, puta per quam possumus obiectum velle, vel non velle, amare, vel non amare; & quia exercere, & non exercere, velle, & non velle, opponuntur contradictoriè, libertas quoad exercitium vocatur etiam libertas contradictionis.

8. Libertas contrarietatis comparatur ad libertatem contradictionis, sicut species ad genus, & sicut homo ad animal. Sicut enim non potest intelligi homo, qui non sit animal; sed potest intelligi animal, puta equus, quod non sit homo, sic non potest intelligi libertas contrarietatis, quæ non sit libertas contradictionis, at potest intelligi libertas contradictionis, quæ non sit libertas contrarietatis.

e. gr. non potest intelligi, quod aliquis possit velle, & nolle, quin intelligatur posse velle, & non velle: nam si nolit, procul dubio non vult; si odit, procul dubio non amat; at potest intelligi, quod aliquis possit velle, & non velle, absque eo quod possit velle, & nolle, eo pacto, quo multi putant, quod licet possumus purum bonum velle, & non velle, tamen non possumus purum bonum velle, & nolle. Adde libertatem contrarietatis ad volendum, & nolendum, ad amandum, & odio habendum, includete duas libertates contradictionis. Si enim possumus velle, & nolle, possumus velle, & non velle, possumus nolle, & non nolle; sed posse velle, & non velle est vna libertas contradictionis; posse nolle, & non nolle, est alia libertas contradictionis; ergo libertas contrarietatis includit duas libertates contradictionis.

9. His positis, quærimus, circa quæ obiecta voluntas habeat libertatem contrarietatis, vel contradictionis.

10. Dicendum primo: circa purum bonum, & purum malum non datur libertas contrarietatis. Probat: vt enim dictum est quæst. 17. purum bonum possumus velle, & amare, non autem nolle, & odisse; purum malum possumus nolle, & odisse, non autem velle, & amare; sed libertas contrarietatis consistit in hoc, vt idem obiectum possumus velle, & nolle, amare, & odisse; ergo &c.

11. Dicendum secundo: circa felicitatem, & miseriam sub conceptu felicitatis, & miseriam nostræ non habemus libertatem contrarietatis. Probat: nam ex dictis bonum sub pura ratione boni non possumus nolle, & odisse; sed beatitudo, seu felicitas ita apprehenditur vt perfectum bonum, vt in ea nulla possit apparere ratio mali, & defectuosi; ergo &c. Probat minor: nam beatitudo ex suo conceptu est bonum perfectum, & quietatiuum, & est *status omnium bonorum aggregatione perfectus*; sed in bono perfecto, & quietatiuo, & in statu omnium bonorum aggregatione perfecto non potest apprehendi vlla ratio mali, ac defectuosi; ergo &c. Rursus sicut omne bonum est vel honestum, vel delectabile, vel vtile; sic omne malum, vel est inhonestum, vel doloriferum, vel perniciosum; sed beatitudo apprehenditur vt includens maximam honestatem sine vlla inhonestate, maximam iucunditatem sine vlllo dolore, & vt non potens afferre vllam perniciem; ergo &c. Proportionaliter malum sub pura ratione mali non possumus velle, & amare; sed miseria est malum, in quo non potest apprehendi vlla ratio boni, & conuenientis respectu eius, qui est miser: nam neque potest apprehendi vt honesta; siquidem includit statum peccati, neque vt iucunda, neque vt vtilis; ergo &c.

12. Dices: miseria est pæna; ergo potest apprehendi vt includens bonum pænæ, & sub tali ratione amari.

13. Respondeo, distinguo consequens; ergo miseria potest apprehendi ut includens bonum pænæ, quod sit bonum respectu vniuersi, & sit purum malum respectu puniti, concedo; quod non sit purum malum respectu puniti, nego. Nemo potest velle, & amare id, quod respectu sui est purum malum; sed miseria apprehenditur ut pænâ, quæ ita spectat ad bonum vniuersi, ut respectu puniti sit purum malum; ergo &c. Ex opposita ratione potest aliquis velle puniri pænâ medicinali, & correctiua puniti, puta velle puniri à Deo in hac vita, ut emendetur.

14. Dicendum tertio: licet in nullo casu possimus nolle beatitudinem sub conceptu beatitudinis, tamen possumus per accidens nolle id, in quo beatitudo consistit: puta licet beatitudo consistat in visione, vel amore Dei, potest aliquis nolle Deum in æternum videre, & amare. Probatur: nam illud possumus nolle, quod possumus apprehendere sub ratione mali, & defectuosi; sed potest aliquis apprehendere visionem, & amorem Dei sub ratione mali, & defectuosi, atque existimare vitam perpetuo occupatam in Deo videndo, & amando, esse plenam laboris, & tædij; ergo &c.

15. Dicendum quarto: licet naturaliter velimus esse, & viuere, tamen per accidens possumus nolle esse, ac viuere; ac velle non esse, & non viuere.

16. Probatur: nam illud possumus velle, quod possumus apprehendere ut bonum; illud possumus nolle, quod possumus apprehendere ut malum; sed esse, & viuere, possumus apprehendere ut malum: non esse, & non viuere possumus apprehendere ut bonum; ergo. Probatur minor: nam qui ex desperatione seipsum interimunt, existimantes animam esse mortalem, & perire cum corpore, apprehendunt esse, & viuere ut fundamentum miseriæ, quam experiuntur, adeoque ut malum, non esse apprehendunt ut finem omnis miseriæ; ac proinde ut bonum, adeoque nolunt esse, & volunt non esse. Ex proportionali ratione etiam alia bona particularia possumus apprehendere sub ratione mali, ideoque nolle.

17. Cum explicauerimus, circa quæ obiecta habeamus, vel non habeamus libertatem contrarietatis, sequitur, ut explicemus, circa quæ obiecta habeamus, vel non habeamus libertatem contradictionis. Dicendum igitur quintò: circa purum bonum, & purum malum abstractiuè cognitum regulariter habemus libertatem contradictionis indirectam, non autem directam.

18. Probatur prima pars: nam nomine libertatis contradictionis, indirectæ intelligo, per quam possumus liberè ab aliquo cogitationem auertere, non cogitando de illo, & sic illud non amare, neque odisse; siquidem voluntas non tendit in incognitum; sed in hac vita regulariter possumus auertere cogita-

tionem à puro, & summo bono, & à felicitate æterna, & ab æterna miseria, ut patet experientia; ergo in hac vita regulariter possumus non amare purum, & summum bonum æternæ felicitatis, ac non odisse æternam miseriæ, licet aliquando per accidens propter motum phantasmatum, vel propter alias causas non possumus ab his cogitationem auertere.

19. Probatur secunda pars: nam nomine directæ libertatis contradictionis intelligo, per quam posito, quod intellectus cogitet de aliquo obiecto, voluntas potest illud velle, aut non velle, amare, aut non amare, nolle, vel non nolle, odisse, vel non odisse; sed posito, quod intellectus ita proponat bonum, ut in eo non appareat malum, neque defectus, voluntas non potest illud non velle, & non amare; posito, quod intellectus ita proponat malum, ut in eo nihil appareat boni, voluntas non potest illud non nolle, & non odisse; ergo &c.

20. Probatur minor primo à priori: nam cum voluntas sit potentia rationalis, sicut non potest amare obiectum, in quo nulla appareat ratio illud amandi, sic non potest liberè non amare obiectum, in quo appareat pura ratio amandi, & nulla appareat ratio non amandi; sed in obiecto, quod proponitur tanquam purum bonum, ita ut nulla in eo appareat malitia, nullusque defectus, nulla appareat ratio liberè non amandi; siquidem unica ratio liberè non amandi est, quia habet aliquod malum, & aliquem defectum; ergo &c. Proportionaliter in puro malo apparet solum ratio illud odio habendi sine vlla ratione non odio habendi; ergo voluntas non potest non odisse purum malum.

21. Confirmatur: nam libertas contradictionis fundatur in hoc, ut intellectus proponat voluntati motiua, & rationes pro vtraque parte contradictionis; sed cum intellectus proponit voluntati obiectum sub pura ratione boni, & non proponit vllum malum, & defectum, proponit solum motiua, & rationes ad amandum, non autem ad non amandum; siquidem motiuum non amandi est malum, & defectus; ergo.

22. Probatur secundo eadem minor à posteriori. Nam motus primo primi non sunt liberi; sed non ex alia ratione carent libertate, nisi quia obiectum proponitur ut purum bonum; ergo &c. Probatur minor, & explicatur argumentum. Aliquando contingit, ut vitæ timorata conscientia, accepta iniuria, statim per motum primo primum, adeoque non liberum impingat alapam ei, qui iniuriam intulit; sed in hoc casu facit illam actionem sine vlla libertate etiam contradictionis, quia intellectus proponit purè bonum vindictæ, & non proponit vllum malum, & vllum motiuum ad abstinendum ab illa actione; ergo &c.

23. Dicendum sexto: si in medijs sufficientibus ad acquirendum purum bonum nulla

nulla appareat ratio mali, necessitatur ad volendum efficaciter purum bonum: si autem in medijs appareat aliqua ratio mali, puta difficultas, non necessitatur ad volendum efficaciter purum bonum.

24. Probatur: nam libertas contradictionis ad volendum, vel non volendum aliquid efficaciter, fundatur in hoc, quod intellectus proponit motiua pro vtraque parte contradictionis; sed cum intellectus proponit purum bonum consequendum per media, in quibus nulla appareat ratio mali, non proponit vllum motiuum, neque ex parte finis, neque ex parte mediorum ad non volendum efficaciter tale bonum per talia media; cum autem proponit in medijs aliquod malum, ipsa malitia mediorum est motiuum sufficiens ad non volendum efficaciter tale bonum; ergo &c.

25. Confirmatur a posteriori: nam in casu posito conclusione 5, qui accepta iniuria, per motum primo primum dat alapam inferenti, ideo non liberè exercet illam actionem, quia intellectus proponit purè bonum vindictæ, & in medio, hoc est in inflictione alapæ non proponit vllam malitiam. Proportionaliter cum proponitur purum malum, & in medijs ad illud vitandum nulla appareat malitia, vel difficultas, necessitatur ad efficaciter nolendum purum malum per talia media.

26. Dicendum septimò: si in medijs necessarijs ad consequendum purum bonum, puta felicitatem, & ad vitandum purum malum, puta miseriam, proponitur aliquod malum, puta difficultas, possumus non efficaciter velle felicitatem, & non efficaciter nolle miseriam. Probatur: nam malitia, & difficultas mediorum est motiuum sufficiens ad non volendam efficaciter felicitatem, & ad non nolendam efficaciter miseriam; ergo &c. Confirmatur: nam qui propter difficultatem obseruandi præcepta diuina desperant de beatitudine, & de vitatione æternæ miseriam, non volunt efficaciter beatitudinem, & non nollunt efficaciter miseriam; ergo &c.

27. Queritur, vtrum propter difficultatem mediorum possumus felicitatem, vel aliud purum bonum non solum non velle, sed etiã positiuè nolle?

Respondeo negatiuè. Ratio est, quia cum aliquid positiuè nolumus, possumus quædam agere, vel non agere, vt illud impediamus; sed nemo potest aliquid agere, vel non agere, vt suam felicitatem impediatur, & vt non sit felix, sed miser; ergo &c. Felicitatem igitur non possumus positiuè nolle, sed possumus non efficaciter velle propter malitiam, & difficultatem mediorum. Possumus etiã priuationem felicitatis, & miseriam permittere, & acceptare, eo pacto, quo qui propter difficultatem mediorum de felicitate desperant, dum volunt peccare, permittunt, & acceptant priuationem felicitatis, & miseriam æternæ damnationis.

28. Ad 1. distinguo maiorem: illud possumus nolle, in quo possumus apprehendere rationem mali, per quod ipsummet sit malum, concedo; per quod sint mala sola media necessaria ad ipsum consequendum, nego; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Vt possim nolle felicitatem, debeo apprehendere ipsam vt malam; sed omne malum est vel inhonestum, vel iniucundum, seu doloriferum, vel perniciosum; ergo debeo posse apprehendere felicitatem, vel vt inhonestam, vel vt iniucundam, seu doloriferam, vel vt perniciosam; sed repugnat, vt felicitatem, hoc est bonum satiatuum appetitus rationalis apprehendam vt inhonestam, iniucundam, vel perniciosam; ergo non possum apprehendere felicitatem vt malam, sed solum possum apprehendere vt mala, puta vt difficilia, iniucunda, ac dolorifera media necessaria ad felicitatem obtinendam, & ex hac apprehensione odisse, & nolle media. Et quia qui non vult media necessaria ad finem, eo ipso non vult efficaciter finem, ac desperat de fine, propter difficultatem mediorum possum non velle efficaciter felicitatem, ac de illa desperare, vt dictum est conclusione 6. & 7. n. 23. & 24.

29. Ad 2. distinguo maiorem. possumus nolle malum, quod apprehendimus necessarium necessitate consequutionis ad vitandum aliud malum, nego: quod apprehendimus vt necessarium necessitate vtilitatis, concedo; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Possumus velle malum, quod apprehendimus vt necessarium necessitate vtilitatis ad vitandum aliud malum, & ad consequendum aliquod bonum: ex. gr. qui apprehendit malum amputationis brachij esse necessarium necessitate vtilitatis ad vitandum malum mortis, potest velle malum amputandi brachium vt vtile ad vitandum malum. At malum, quod apprehendimus solum necessario consequens ex vitatione alterius mali, possumus quidem permittere, & acceptare, & non efficaciter nolle, sed non possumus positiuè velle: ex. gr. qui apprehendit ex vitatione mali amputandi brachium necessario sequenturam mortem, potest quidem nolendo malum amputandi brachium, mortem acceptare, permittere, & non efficaciter nolle, sed non potest mortem velle, nisi in morte ipsa rationem boni apprehendat.

30. Ad 3. concedo antecedens, & nego consequentiam. Disparitas patet ex dictis. Malum, quod apprehendimus vt vtile, seu necessarium necessitate vtilitatis ad vitandum aliud malum, possumus positiuè velle; sed qui ex desperatione se ipsos interimunt, apprehendunt non esse, & non viuere tanquam vtile ad vitandas miserias, quas experiuntur, vel timent; ergo possunt positiuè velle non esse. At malum, quod non possumus apprehendere tanquam vtile ad vitandum aliud malum, sed solum vt necessario consequens ex vitatione alterius mali, non possumus positiuè

fitiue velle, sed solum possumus permittere, & acceptare; sed miseriam, & priuationem felicitatis non possumus apprehendere tanquam vtilem ad vitandum vllum malum, vel ad consequendum vllum bonum, sed solum vt necessario consequentem ex vitacione molestiarum in obseruantia præceptorum; ergo &c. Regula à posteriori ad discernendum, vtrum possimus aliquid positiue velle, vel nolle, est: illud possumus positiue velle, ad quod consequendum possumus aliquid facere, vel omittere; illud possumus positiue nolle, ad quod impediendum possumus aliquid facere, vel omittere; sed nemo potest quicquam facere, vel omittere, vt sit miser, vel vt impediatur suam felicitatem: è conuerso qui se ipsum interimit multa facit, vt non sit, & vt impediatur suum esse; ergo potest aliquis positiue velle suam destructionem, & positiue nolle suum esse; at non potest positiue velle suam miseriam, & nolle suam felicitatem. E conuerso cum possumus aliquid facere, ex quo videmus aliud sequiturum; sed non possumus facere ad hoc, vt illud sequatur, possumus id, quod sequitur, permittere, atque acceptare, non autem positiue velle, sed possumus facere ea, ex quibus videmus sequituram nostram miseriam, non possumus facere ad hoc, vt sequatur nostra miseriam; ergo miseriam possumus permittere, & acceptare, non autem positiue velle.

31. Dices: natura est determinata ad vnum; ergo si naturaliter volumus esse, & viuere, quo pacto possumus aliquando velle oppositum, hoc est non esse, & non viuere?

32. Respondeo, distinguo antecedens: natura est determinata ad vnum, vel semper, vel plerumque, concedo; solum semper, nego. Vt ex Aristotele notat Caietanus 1. 2. qu. 10. in commentario articuli 2. natura in quibusdam, puta in corporibus cælestibus, semper est determinata ad vnum, ita neque per accidens possit facere oppositum; in alijs, vt in plerisque inferioribus, est determinata ad vnum plerumque, sed per accidens, & raro potest facere oppositum; ex. gr. homo ita est determinatus ad plerumque generandum hominem, vt aliquando per accidens generare possit monstrum. In casu nostro voluntas ita naturaliter vult felicitatem, & purum bonum, vt in nullo casu ne per accidens quidem possit velle oppositum, hoc est miseriam, & purum malum. E conuerso ita naturaliter vult esse, viuere, scire &c. vt per accidens in aliquo casu possit velle oppositum, hoc est non esse, non viuere, non scire &c.

33. Ad 4. distinguo antecedens: solum purum, & infinitum bonum intuitiue cognitum habet vim necessitandi ad amorem sui necessitate exclusiua libertatis etiam indirectæ, concedo; necessitate exclusiua solius libertatis directæ, nego; & nego consequentiam. Purum bonum intuitiue cognitum ita necessitat videntem ad amorem sui, vt auferat etiã

libertatem indirectam non amandi: siquidem videns Deum, cum experiatur visionem esse purum bonum, & ipsam formalem beatitudinem, non potest velle auertere intellectum à visione Dei, ideoque neque habet libertatem indirectam non amandi Deum. At purum bonum abstractiue cognitum ita necessitat ad amandum, vt per se relinquat libertatem indirectam non amandi. Cum enim possumus apprehendere, quod bonum est auertere intellectum à cognitione puri boni, possumus regulariter cogitando intellectum non amare purum bonum.

34. Ad 5. distinguo maiorem: eatenus non possumus non amare purum bonum, quatenus non habemus vllum motiuum ex parte obiecti illud non amandi; concedo; ex parte exercitij amoris, nego; distinguo eodem pacto minorem: & nego consequentiam. Sicut ad hoc, vt aliquod obiectum possit amari, debet proponi aliqua bonitas in ipso obiecto, ideoque si proponatur bonitas amandi obiectum, in quo nullum appareat bonum, non possumus illud amare ex defectu motiui obiectiui, sic vt voluntas possit liberè non amare, in ipso obiecto debet proponi aliqua malitia, vel aliquis defectus, qui sit ratio non amandi; ideoque etiam si proponatur bonitas non amandi purum bonum, voluntas non potest non amare.

35. Dices: si proponatur bonitas non amandi purum boni, voluntas propter hanc bonitatem poterit velle non amare purum bonum; sed adhuc amabit; ergo amabit purum bonum volens non amare, quod implicat.

36. Respondeo, negando maiorem. Purum enim bonum necessitat ad amorem sui, sed amor est volitio exercita tui ipsius, vt dictum est supra; ergo necessitat ad volendum exercite amare purum bonum; sed volitio exercita amandi excludit volitionem signatam non amandi; ergo &c.

37. Ad 6. concedo posse nos propter difficultatem mediorem desistere ab amore efficaci felicitatis; sed nego posse nos desistere ab amore inefficaci eiusdem. Disparitas est, quia difficultas consequendi felicitatem, & impossibilitas felicitatis cum voluptatibus vitæ præsentis sunt motiuum sufficiens ad desistendum ab eo amore felicitatis; quo acceptemus difficultatem mediorem, & priuationem voluptatum vitæ præsentis; sed per amorem efficacem felicitatis acceptamus difficultatem mediorem, & priuationem voluptatum vitæ præsentis; per amorem autem inefficacem, ac simplicis complacentiæ non acceptamus difficultatem mediorem &c. ergo &c. Quod autem propter difficultatem mediorem non possimus desistere ab amore inefficaci felicitatis, probatur à posteriori. Si enim propter difficultatem mediorem possumus desistere ab amore inefficaci felicitatis, cum quis desistit, ac proinde desperat de felicitate,

citare, posset non dolere; sed non potest non dolere; ergo &c. Probatur maior; nam nemo dolet de carentia boni, quod non amat villo amore, ideoque Sanctus Augustinus lib. de vera Relig. cap. 47. in fine dicit: *Hoc enim sine amore nostro aderat, quod sine dolore discedit.* Eadem ratione ostenditur, quod neque possumus desistere ab amore inefficaci essendi, & viuendi. Nam qui ex desperatione se interimunt, & volunt non esse, & non viuere, non possunt non dolere; ergo inefficaciter amant vitam, & esse.

38. Ad do probabile mihi esse, quod etiam cum proponitur bonum mixtum malo, non possumus abstinere ab amore inefficaci per modum simplicis complacentiæ circa bonum, & ab odio inefficaci per modum simplicis displicentiæ circa malum. Ratio est, quia voluntas est libera solum ad illum amorem boni, quo acceptat aliquod malum; sed per amorem simplicis complacentiæ, qui est quædam uelleitas, non acceptat malum, sed solum uellet bonum, si posset habere sine malo, cui est coniunctum; ergo &c. Explicatur. Cum alicui proponitur iucunditas comestionis, & honestas ieiunij præcepti, licet non possit non amare efficaciter iucunditatem comestionis, quin eo ipso acceptet malum violationis præcepti, tamen potest amare inefficaciter iucunditatem comestionis secundum se, absque eo quod acceptet malum violationis præcepti; ergo licet non necessitetur ad amorem efficacem, tamen necessitatur ad amorem inefficacem comestionis. Confirmatur ex signo. Nam dum eligit ieiunium, non potest, non dolere de carentia voluptatis comedendi; sed si posset illam voluptatem nullo amore amare, posset non dolere de eius carentia; ergo &c.

## QVÆSTIO XIX.

*Utrum voluntas sit libera ad uolendum bonum æquale, uel minus, relicto æquali, uel maiori etiam efficacius proposito?*

*S. Thomas quæst. art.*

1. Videtur saltem voluntas diuina non esse libera ad eligendum minus bonum, relicto maiori, sed necessitari ad eligendum optimum. Est enim imperfectio moralis, relicto meliori, eligere minus bonum; sed Deus est incapax imperfectiois moralis; ergo &c.

2. Secundò uidetur neque voluntas creata esse libera ad eligendum minus bonum. Sicut enim voluntas quia est potentia rationalis non potest eligere id, quod ratio non proponit ut eligendum, sic non potest præferre id, quod ratio non proponit ut præferendum; sed ratio non potest proponere minus bonum ut præferendum maiori bono, siquidem hoc est euidenter falsum; ergo &c.

3. Tertio minus bonum comparatione maioris habet rationem puri mali; sed voluntas non est libera ad eligendum purum malum; ergo &c.

4. Quarto quicquid voluntas eligit, eligit ex amore boni; sed ex amore boni non potest eligere minus bonum, relicto maiori; ergo &c. Probatur minor; minus bonum ita se habet ad maius bonum, sicuti decem nummi ex. gr. se habent ad duodecim, & sicut uoluptas ut duo se habet ad uoluptatem ut tria; sed nemo ex amore pecuniæ potest eligere decem nummos, relicto duodecim, ex amore uoluptatis eligere uoluptatem ut duo, relicta uoluptate ut tria; ergo neque ex amore boni potest eligere bonum minus, puta ut duo, relicto maiori, puta ut tria.

5. Quintò ex amore finis non possumus eligere medium minus utile, relicto utiliori; ex. gr. ex amore sanitatis non possumus eligere medicamentum minus utile; ergo neque ex amore boni possumus eligere bonum minus, relicto maiori.

6. Respondeo aliquos, quos refert Vasq. 1. 2. disp. 128. cap. 1. docuisse non posse uoluntatem aliquid eligere præ alio, nisi intellectus proponat illud esse maius bonum. Hinc explicant, quo pacto omnis peccans prius erret errore intellectuali. Nam omnis peccans iudicat hic, & nunc melius esse facere actionem peccaminosam, quam non facere; sed hoc iudicium est falsum, & continet errorem; ergo.

7. Reijcitur hæc opinio. Nam sequitur neminem peccare, quin præcedat in intellectu hæresis, atque error contra fidem, quod est absurdum. Probatur antecedens: nam qui mentitur, iuxta hanc opinionem iudicat hic, & nunc esse melius mentiri, quam non mentiri; sed hoc iudicium est hæreticum, & erroneum contra fidem; siquidem est de fide nunquam melius esse mentiri, quam non mentiri; ergo &c.

8. Pater Vasquez docuit uoluntatem posse quidem eligere id, quod intellectus proponit ut minus bonum, sed non posse eligere nisi id, quod intellectus efficacius proponit. Et quia licet peccans, puta mentiens propter aliquam utilitatem temporalem, cognoscat ex fide maius bonum esse honestatem non mentiendi, quam utilitatem temporalem mendacij, tamen efficacius cognoscit utilitatem temporalem mendacij, quam honestatem non mentiendi, ideo potest præferre bonum mendacij minus, sed efficacius propositum, maiori bono honestatis inefficacius proposito.

9. Reijcitur hæc opinio. Nam si voluntas non potest eligere bonum inefficacius propositum, quando intellectus efficacius proponit bonum temporale mentiendi, quam bonum honestum abstinendi à mendacio, non potest voluntas uelle non mentiri; ergo non liberè uult mentiri, adeoque aufertur libertas,

10. Ref-

10. Respondet Vasquez, quod in eo casu non liberè mentitur proxima libertate contrarietatis, qua possit velle non mentiri, siquidem non potest velle quod inefficacius proponitur; sed liberè mentitur proxima libertate contradictionis, qua potest velle mentiri, & non velle mentiri, suspendendo per puram omissionem volitionem mentiendi. Addit, quod cum voluntas suspendit volitionem obiecti efficacius propositi, intellectus eo ipso determinatur ad melius consideranda motiua pro parte inefficacius proposita, ex qua meliori consideratione sequitur tandem, vt intellectus efficacius proponat motiua contraria, adeoque vt possit eligere oppositum. Exempli gratia cum in casu posito efficacius proponitur vtilitas mentiendi, si voluntas suspendat volitionem mentiendi, intellectus determinatur ad melius considerandam honestatem non mentiendi, ex qua consideratione sequetur, vt efficacius proponat honestatem non mentiendi, adeoque vt possit positivè velle non mentiri, vel suspendere hanc volitionem.

11. Hæc opinio est acuta, & digna ingenio authoris; sed communiter reicitur & dupliciter. Primò licet intellectus efficacius proponat bonum mentiendi, quàm bonum suspendendi voluntatem mentiendi tamen voluntas iuxta hanc opinionem est libera ad se determinandum non solum ad volitionem mentiendi, quæ proponitur efficacius, sed etiã ad suspensionem talis volitionis, quæ proponitur inefficacius; ergo licet intellectus efficacius proponat bonum mentiendi, quàm bonum non mentiendi, tamen voluntas poterit se ipsam determinare tum ad volendum mentiri, tum ad volendum non mentiri. Sicut enim voluntas potest se determinare ad exercitium liberum omittendi inefficacius propositum, sic potest se determinare ad exercitium liberum positivè volendi non mentiri inefficacius propositum.

12. Secundò sequitur, quod in aliquo casu homo peccat contra aliquod præceptum affirmativum, & tamen non habet potentiam proximam illud implendi, quod est absurdum. Probatur sequela. Aliquis existens in peccato mortali sit propinquus morti, & urgeat præceptum affirmativum confitendi, per quod obligetur ad confitendum, & non ulterius differendam confessionem, sed proponantur illi efficacius motiua differendi ad prius faciendum testamentum ex, gr. quam motiua confitendi, ac non differendi confessionem. In isto casu obligatur ad volendum confiteri sine ulteriori dilatione, sed non potest velle confiteri sine ulteriori dilatione, siquidem inefficacius proponitur bonum honestum confitendi sine dilatione, quàm bonum temporale differendi confessionem; ergo obligatur ad id, quod facere non potest, & non confitendo sua peccata sine dilatione, peccat, & tamen non habet proximam potentiam confitendi sine dilatione.

13. Insinuat responsionem Pater Vasquez 1. 2. citata disp. 128. cap. 5. num. 15. dicens præceptum affirmativum nunquam ita obligare, vt non possit quis licitè differre brevissimo temporis spatio, quo melius cogitet de motiuis, ità vt ex tali cogitatione proponatur efficacius bonum obseruandi præceptum sine ulteriori dilatione, quam bonum ulterius differendi.

14. Sed contrà, quia potest quis cognoscere, quod in hac ipsa dilatione datur morale periculum mortis, adeoque amittendæ salutis æternæ; ergo potest obligari ad non differendam confessionem, vel contritionem vlla dilatione. Confirmatur: nam si nunquam præceptum affirmativum obligat sine vlla dilatione, semper possumus licitè differre obseruantiam præcepti affirmatiui, adeoque nunquam illud implere; ergo necesse est, vt præceptum affirmativum per se aliquando obliget sine dilatione, & pro eo casu procedit argumentum.

15. Tertio reici potest eadem opinio. Nam supponit possibilem esse puram omissionem liberam, quam probabimus repugnare quæst. 20. proximè sequenti.

16. Cardinalis Bellarminus to. 4. lib. 3. de gratia, & libero arbitrio, cap. 8. prop. 6. docet, quod voluntas non potest eligere, nisi id, quod intellectus per vltimum iudicium practicum iudicat, omnibus pensatis, esse faciendum; posito verò vltimo iudicio practico, non potest non eligere quod per illud iudicatur esse faciendum. Exempli gratia propositis motiuis pro ieiunio, & comestione, vt voluntas eligat alteram partem, pura comestione, necesse est, vt intellectus per vltimum iudicium practicum concludat, omnibus pensatis hic & nunc esse comedendum; posito verò hoc iudicio, voluntas non potest non eligere comestionem.

17. Hæc opinio habet difficultates vtriusque sententiæ iam reictæ. Reicitur igitur primò: nam sequitur, quod omnis peccans iudicet, omnibus pensatis, hic & nunc esse peccandum; sed hoc iudicium est hæreticum, & contradictoriè oppositum articulo fidei, quo credimus nunquam, omnibus pensatis, esse peccandum; ergo sequitur, quod omnis peccans prius incidat in hæresim, & in errorem contra fidem, quod est absurdum.

18. Reicitur secundò: nam vel vltimum iudicium practicum erat nobis liberum, vel non; neutrum dici potest; ergo &c. Probatur prima pars minoris; nam si iudicium practicum non est liberum, neque electio, quæ iuxta hanc opinionem necessariò sequitur ex vltimo iudicio practico, est libera; ex, gr. si ego non sum liber ad iudicandum, quod hic, & nunc est frangendum ieiunium, posito verò quod iudicem frangendum ieiunium, non possum non frangere ieiunium; simpliciter & absolutè non possum ieiunium non frangere, adeo.

adeoque non possum obseruare præceptum.

19. Probatur iam secunda pars minoris. Nam si vt concedit Bellarminus, iudicium practicum, quo iudico hic, & nunc esse frangendum ieiunium, est mihi liberum, vel ad hoc, vt voluntas liberè determinet intellectum ad hoc iudicium, prærequiritur aliud iudicium practicum, quo intellectus dicitur hic, & nunc intellectum esse determinandum ad practicè iudicandum, frangendum esse ieiunium, vel non; si prærequiritur aliud iudicium practicum, de illo quæritur, vtrum sit liberum, vel non, & sic redit argumentum, & proceditur in infinitum; si non prærequiritur, ergo sicut ad hoc, vt voluntas liberè determinet intellectum ad iudicium practicum, non prærequiritur, vt sit determinata antecedenter per aliud iudicium practicum; sic vt voluntas se determinet ad electionem, qua dicat *volo frangere ieiunium*, non requiritur, vt sit antecedenter determinata per iudicium practicum ad talem electionem.

20. Respondet Bellarminus cap. 9. in resp. ad 7. argumentum, iudicium practicum ultimo determinans ad electionem esse liberum voluntati: siquidem voluntas potest determinare intellectum, vel ad iudicandum ex. gr. frangendum esse ieiunium, vel ad iudicandum obseruandum esse præceptum ieiunandi. At voluntas non determinat intellectum ad hoc potius, quam ad aliud iudicium practicum per electionem, neque per vltimum actum posituum, quo velit, vt intellectus faciat hoc potius iudicium practicum, quam aliud oppositum: nam si hoc dicatur, redit argumentum, & proceditur in infinitum; sed intellectum determinat purè negatiuè. Propositis nimirum rationibus, tum pro iudicando, quod obseruandum est præceptum, adeoque ieiunandum, tum pro iudicando, quod violandum est præceptum, & comedendum, voluntas est libera ad hoc, vt sinat se trahi, vel à rationibus allicientibus ad obseruandum præceptum, vel à rationibus allicientibus ad præceptum violandum. Si igitur voluntas liberè non resistens sinat se trahi à rationibus allicientibus ad violandum præceptum, intellectus auersus à motiuis pro obseruantia præcepti, voluntate sinente, practicè iudicat frangendum præceptum, & à tali iudicio voluntas absque noua libertate determinatur ad eligendam fractionem præcepti: si voluntas sinat se trahi à rationibus allicientibus ad obseruandum præceptum, intellectus auersus à motiuis violandi præceptum, voluntate sinente, practicè iudicat obseruandum præceptum, ac proinde voluntas sine noua libertate determinatur ad eligendam obseruantiam præcepti.

21. Hæc opinio, quæ est subtilissima, rejicitur primò: nam ad hoc, vt voluntas sinat per exercitium libertatis purè negatiuum intellectum conuerti ad consideranda hæc potius motiua, quam illa, non prærequiritur iu-

dicium practicum iudicans *sinendum est, vt intellectus conuertatur ad hæc potius motiua, quam ad illa*; ergo neque ad hoc, vt voluntas per actum posituum velit conuertere intellectum ad consideranda hæc potius motiua, quam illa, prærequiritur iudicium practicum iudicans; *consideranda sunt potius hæc motiua, quam illa*; ergo neque vt consideratis motiuis, voluntas eligat hoc potius, quam illud, prærequiritur iudicium practicum iudicans *omnibus pensatis faciendum est hoc*.

22. Reijcitur secundo: nam voluntas debet esse libera immediatè præsertim ad actus maximè deliberatos; sed actus consequentes consultationem, & considerationem intellectus sunt maximè deliberati; ergo voluntas debet esse immediatè libera præsertim ad actus consequentes consultationem, & deliberationem intellectus; sed electio sequitur consultationem, & deliberationem intellectus actus autem, per quos voluntas applicat intellectum ad consideranda motiua pro hac, vel illa parte, præcedunt consultationem, & deliberationem, adeoque sunt minus deliberati; ergo voluntas debet esse immediatè libera, præsertim ad electionem, adeoque non debet ad electionem determinari ab vltimo iudicio practico, vt docet hæc sententia, iuxta quam immediata libertas datur solum ad actus, per quos determinamus intellectum ad consultandum, deliberandum, & concludendum vltimum iudicium practicum, non autem ad ipsam electionem, quæ sequitur deliberationem.

23. Tertiò demum rejicitur: nam videtur supponere primam exercitium libertatis esse purè negatiuum, adeoque consistere in aliqua pura omissione; sed hoc difficile explicatur, & præterea repugnat pura ommissio, vt dicitur quæstione sequenti; ergo &c.

24. Reiectis his opinionibus, vt colligam doctrinam traditam in earum impugnationibus, & quæstionem propositam soluam, dicendum primò: ad electionem liberam non requiritur, vt voluntas sit antecedenter determinata per vltimum iudicium practicum.

25. Probatur: nam vt dictum est impugnando opinionem Bellarmini, si tale iudicium non est liberum, neque electio est libera; si est liberum, ne procedatur in infinitum, voluntas debet posse determinare intellectum ad vltimum iudicium practicum, absque eo quod sit antecedenter determinata per aliud iudicium practicum; ergo potest se ipsam determinare ad electionem liberam, absque eo quod sit antecedenter determinata per iudicium practicum; præsertim quia non minus voluntas debet habere libertatem immediatam ad electionem, quæ est actus maximè deliberatus, quam ad iudicium practicum, & ad alios actus minus deliberatos. Confirmatur: nam iudicium practicum, quo peccantes iudicarent, omnibus pensatis, esse peccandum, esset hæreticum.

26. Dicendum secundo: ad electionem non requiritur, ut quod eligitur, efficacius proponatur ab intellectu, sed potest etiam eligi quod inefficacius fuit propositum. Porro illud obiectum dicitur efficacius proponi, ad quod ex vi propositionis magis inclinamur.

27. Probaturs conclusio: nam vel voluntas est libera ad faciendum, ut una pars contradictionis proponatur tum efficacius, tum inefficacius, vel non; si est libera, sicut ut voluntas determinet intellectum ad proponendam efficacius unam partem, non est necesse, ut antecedenter hoc ipsum efficacius proponatur, alioquin procederetur in infinitum; sic ut voluntas eligat liberè unam partem, non est necesse, ut illa pars antecedenter proponatur bono efficacius; si autem voluntas non est libera ad faciendum, ut una pars contradictionis proponatur efficacius; ergo ut voluntas obiectum efficacius propositum liberè eligat libertate saltem contradictionis, debet posse omittere, vel suspendere electionem obiecti efficacius propositi; ergo, ut dictum est impugnando sententiam Vasquez, licet efficacius proponatur electio, quam ommissio, aut suspensio electionis, voluntas potest se determinare ad ommissionem, & suspensionem liberam inefficacius propositam; ergo potest etiam se determinare ad electionem positivam obiecti inefficacius propositi. Nam voluntas non minus debet esse libera ad electionem inefficacius propositam, quam ad ommissionem, vel suspensionem inefficacius propositam.

28. Dicendum tertio: non solum possumus eligere id, quod intellectus iudicat, omnibus pensatis, esse melius, sed etiam id, quod iudicat, omnibus pensatis, esse bonum æquale, vel minus, licet minus bonum proponatur inefficacius.

Probaturs: nam licet aliquis ex fide, & etiam ex ratione naturali iudicet, hic, & nunc esse melius non peccare, quam peccare, tamen potest velle peccare, iuxta illud; *video meliora, proboque; deteriora sequor*; ergo possumus eligere id, quod omnibus pensatis, iudicamus esse minus bonum; ergo à fortiori possumus eligere id, quod omnibus pensatis, iudicamus esse æquale alteri. Addidi voluntatem posse eligere minus bonum etiã inefficacius propositum. Probaturs: nam licet intellectus efficacius proponat actum honestum, quam eius suspensionem, & iudicet melius esse facere, quam suspendere actum honestum, tamen voluntas potest actum honestum saltem suspendere, ut concedit Vasquez; ergo potest voluntas se determinare ad suspensionem inefficacius propositam, & quam intellectus iudicat esse minus bonam; ergo potest etiam eligere minus bonum, licet inefficacius propositum.

29. Existimo in super de facto initium peccati in Angelis, atque in primis parentibus fuisse liberam determinationem ad id, quod

iudicabant esse minus bonum, & inefficacius fuit illis propositum. Probaturs: quod enim nobis minus bonum proponatur inefficacius, quã maius bonum, oritur ex defectu perfectæ rectitudinis in intellectu, & voluntate, & ex imperfecta subiectione appetitus sensitivus; sed Angeli, & primi parentes in statu innocentie habuerunt perfectam rectitudinem intellectus, & voluntatis, iuxta illud Ecclesiast. 7. 30. *Solummodò hoc inveni, quod fecerit Deus hominem rectum*, & præterea in Angelis non fuit appetitus sensitivus, in primis parentibus per iustitiam originalem fuit perfectè subiectus rationi; ergo intellectus efficacius proponebat maius bonum, quam minus; ergo initium peccati fuit, quod ipsimet liberè se auerterunt à maiori bono efficacius propositum, & se converterunt ad minus bonum inefficacius propositum.

30. Dices: sequitur Angelos, & primos parentes peccasse sine villo pravo errore, & inconsideratione intellectus; sed hoc repugnat Scripturæ Prou. 24. 22. dicenti: *Errant, qui operantur malum*; repugnat etiam Aristoteli septimo Ethicorum, capite 3. & alibi sæpe dicenti neminem peccare, nisi ex aliquo errore, vel inconsideratione intellectus; ergo &c.

31. Respondeo, distinguo maiorem; sequitur Angelos, & primos parentes peccasse peccato perfecto, & consummato absque villo errore, vel inconsideratione libera intellectus, nego; peccato initiali, concedo; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Angeli, & primi parentes, licet intellectus utpotè rectus efficacius proponeret maius bonum obediendi Deo, quam minus non obediendi, tamen converterunt se ad efficacius consideranda motiva non obediendi, quam obediendi, & hoc fuit initium peccati, quod initium non præcessit vllus error, nec vlla inconsideratio libera, seu per modum privationis, sed solum aliqua inconsideratio purè negatiua, hoc est negatio alicuius perfectionis cognitionis motiuorum retrahentium à peccato, quam perfectiorem cognitionem si habuissent, non se auertissent à consideratione motiuorum retrahentium. Per peccatum initiale, quo Angeli, & primi parentes auerterunt intellectum à motiuis obediendi, capit obscurari eorum intellectus; & quia, ut docet Aristoteles tertio Ethicorum capite quinto, *Qualis vnusquisque est, talis finis videtur ei*, paulatim prolapsi sunt in errorem, vel inconsiderationem, qua putarunt, vel apprehenderunt peccatum non esse tantum malum, quantum videbatur ipsis antè obscuracionem intellectus, & ex hoc errore, vel inconsideratione tandem ruerunt in peccatum consummatum, & opere completum. Addo primos parentes ante peccatum consummatum comedendi, non solum errasse, sed etiam incidisse in hæresim, atque infidelitatem, ut ex communi Patrum doctrina docet Bellarminus Tom. 4. lib. 3. de amissione gratiæ, & statu peccati, cap. 6.

cap: 6. ubi etiam explicat, in quam hæresis incidit. Scriptura igitur dicens: *errant; qui operantur malum*, loquitur de peccato consummato, siquidem, *ly operantur malum*, significat peccatum opere completum: ac de peccato consummato docet etiã Aristoteles nunquam fieri, absque eo quod ex parte intellectus præcedat error, aut inconsideratio, vt explicatum est. Quod autem initium peccati sit libera auersio intellectus à consideratione motiuorum retrahentium, probatur tum experientia, tum ex eo, quod nemo repente fit pessimus, sed per quosdam gradus, ac primus gradus est libera auersio intellectus à motiis retrahentibus à peccato, tum autoritate Scripturæ Hieremiæ 12. 12. *Desolatione desolata est terra, quia non est, qui recogitet corde: Ecclesiastici 7. 40. Memorare nouissima tua, & in æternum non peccabis*; ergo ad peccandũ auertendus est intellectus à memoria nouissimorum.

32. Ad 1. respondeo cum communi sententia penè omnium, quod etiam Deus est liber ad eligendum minus bonum extrinsecum, relicto maiori. Probat: nam cum melius sit Verbum incarnari, quam non incarnari, mundum creari, quam non creari, si Deus non esset liber ad volendum minus bonum, non esset liber ad volendum non incarnari, ac non create mundum, quæ sunt absurda. Dum opponitur: est imperfectio eligere minus bonum, relicto maiori, distingo: est imperfectio, cum electio defumit suam perfectionem ex bono electo, concedo; cum electio purè dat perfectionem bono electo, nego maiorem; concedo minorem; & nego consequentiam. Cum eligens, & electio defumunt suam perfectionem ex bono electo, eligere minus bonum includit imperfectiorem physicam, vel moralem eligentis, & electionis: at cum eligens, & electio purè dant perfectionem obiecto electo, eligere minus bonum nullam includit imperfectiorem eligentis, & electionis, sed purè dat obiecto electo perfectionem minorem, & includentem defectum maioris perfectionis. Deus, & diuina electiones, quæ cum Deo identificantur, non defumunt suam perfectionem ex obiectis extrinsecis electis, sed purè illis dant perfectionem electam; ergo siue Deus eligat maius bonum extrinsecum, seu minus, nulla sequitur imperfectio physica, vel moralis in Deo, & in diuinis electionibus. Ex opposita ratione quia electiones create defumunt suam perfectionem etiam ex obiectis electis, eo ipso, quod creaturæ eligunt minus bonum, relicto maiori, datur in eligente, & electione aliqua imperfectio moralis, vel purè physica. Sed de libertate Dei ad eligendum minus bonum ex professo egi quæst. 50. 51. 52. & 53. de Deo.

33. Ad 2. distingo maiorem: voluntas non potest eligere, & præferre nisi id, quod intellectus proponit vt præferendum necessario, nego; vt præferendum sufficienter, concedo; distingo eodem pacto minorem; &

nego consequentiam. Quia voluntas est potentia rationalis, non potest eligere, & præferre obiectum, nisi intellectus proponat sufficientem rationem illud eligendi, ac præferendi alteri. At non requiritur, vt intellectus proponat rationem necessariam eligendi bonum minus, illudque præferendi maiori. Intellectus licet non possit proponere rationem necessariam eligendi bonum minus, illudque præferendi maiori, potest tamen proponere rationem sufficientem præferendi minus bonum maiori; puta potest proponere iucunditatem comedendi vt rationem sufficientem præferendi minus bonum comestionis bono seruandi ieiunium præceptum; ergo voluntas potest præferre minus bonum maiori.

34. Dices: non potest voluntas eligere A. præ B. nisi intellectus proponat maiorem rationem eligendi A, quam B.

35. Respondeo primò, nego antecedens. Vt enim voluntas eligat A. præ B. sufficit, vt intellectus proponat rationem sufficientem eligendi A. præ B. seu talis ratio sit maior, quam ratio eligendi B, seu sit minor, seu æqualis; sed iucunditas A. puta comestionis, est sufficiens ratio eligendi comestionem præ ieiunio; ergo &c.

36. Respondeo secundò, distingo antecedens: non potest voluntas eligere A. præ B. nisi intellectus proponat maiorem rationem eligendi A. quam B. hoc est nisi proponat aliquam rationem magis impellentem ad eligendum A, quam eadem ratio impellat ad eligendum B. concedo; nisi intellectus proponat rationem magis impellentem ad eligendum A, quam alia ratio opposita impellat ad eligendum B, nego. Voluntas non potest eligere A. præ B., nisi intellectus proponat aliquam rationem magis impellentem ad eligendum A, quam eadem ratio impellat ad eligendum B; at non requiritur, vt intellectus proponat aliquam rationem, quæ magis impellat ad eligendum A, quam alia ratio impellat ad eligendum B; sed iucunditas comestionis ex. gr. est ratio magis impellens ad comedendum, quam ad ieiunandum, imò nullo pacto impellens ad ieiunandum, sed retrahens à ieiunando; ergo voluntas potest eligere A. præ B., puta comestionem præ ieiunio, licet honestas ieiunij magis impellat ad ieiunandum, quam iucunditas comedendi ad comedendum.

37. Ad 3. distingo maiorem: minus bonum, in quo nulla appareat ratio alliciens, quæ non appareat in maiori bono, habet rationem puri mali, transeat; in quo appareat ratio alliciens, quæ non appareat in maiori bono, nego; concedo minorem; & distingo eodem pacto consequens. Minus bonum, in quo appareat ratio alliciens, quæ non appareat in maiori, non habet rationem puri mali; ex. gr. licet comestio sit minus bonum, quam ieiunium præceptum, tamen quia in comestione apparet iucunditas sensibilis alliciens

ciens ad comestionem, quæ iucunditas non apparet in ieiunio, iucunditas non proponitur vt purum malum, sed vt bonum eligibile.

38. Infertur primò voluntatem propositis duobus bonis, altero honesto, sed non iucundo, altero iucundo, sed non honesto, posse eligere vtrumlibet, quia in vtroque apparet aliqua ratio alliciens, quæ non apparet in alio.

39. Infertur secundò voluntatem propositis duobus bonis honestis æqualibus, vel inæqualibus, sed specie diuersis, posse eligere vtrumlibet, quia in vtroque apparet honestas specifica alliciens, quæ non apparet in alio. Exempli gratia proposito bono virginitatis, & bono matrimonij, licet bonum honestum virginitatis sit maius bono honesto matrimonij, tamen quia matrimonium habet honestatem specie diuersam ab honestate virginitatis, voluntas etiam ex motiuo specialis honestatis matrimonij potest illud præferre virginitati.

40. Infertur tertio, quod cum proponuntur iucunditates specie diuersæ, voluntas potest eligere vtrumlibet; ex. gr. cum proponitur iucunditas videndi spectaculum, & iucunditas audiendi musicam, voluntas potest eligere vtrumlibet, seu proponantur vt æquales, seu vt inæquales, quia in vtraque apparet diuersa ratio specifica alliciens.

41. Infertur quarto, quod etiam cum proponuntur duæ honestates, vel duæ iucunditates æquales, ac solo numero differentes, voluntas potest eligere vtrumlibet; ex. gr. licet quis existimet esse æquè honestum dare eleemosinam pauperi A, ac pauperi B, tamen potest velle dare potius pauperi A, quam pauperi B, quia in datione pauperi A. apparet honestas individualis, quæ non apparet in datione pauperi B; ipsa autem honestas individualis est motiuum sufficienter alliciens. Ex proportionali ratione licet proponatur vt æquè iucundum bibere poculum A. ac bibere poculum B, potest voluntas propter hanc individualem iucunditatem eligere potius bibere poculum A. quam poculum B. Confirmatur ex inconuenienti. Est enim inconueniens, vt voluntas necessitetur ad eligendum minus bonum, relicto maiori; sed si voluntas, data optione duorum eiusdem speciei, & omninò æqualium, non posset alterum eligere, necessitaretur ad carendum vtroque; carere autem vtroque est minus bonum, quam habere alterum tantum; ergo &c.

42. Dices: voluntas non potest se liberè determinare ad vnum potius numero actum, quam ad alium; ergo &c.

43. Respondeo, distingo; voluntas non potest se determinare ad vnum potius numero actum, quam ad alium, quos intellectus non discernat, concedo; quos intellectus discernat, nego. Voluntas non potest se determinare ad vnum potius numero actum, quam ad alium, quos intellectus non discer-

nat; ex. gr. si intellectus non discernit ambulationem A. ab ambulatione B, voluntas non potest eligere potius ambulationem A, quam ambulationem B. At cum intellectus discernit vnum indiuiduum ab alio per proprietates, quarum aggregatum in nullo alio fieri, vel alia ratione, potest voluntas eligere vnum indiuiduum præ alio. Et quia intellectus discernit dationem eleemosinæ pauperi A. à datione eleemosinæ pauperi B, voluntas potest alteram eligere præ altera, præsertim cum in mea sententia, quam tradidi quaestione 40. logicæ, indiuidua licet omninò æqualia, tamen differant per aliquam perfectionem indiuidualem dissimilem. Confirmatur; nam Deus, quia discernit omnia indiuidua possibilis, potest velle vnum potius indiuiduum, quam aliud, licet omninò æquale; ergo etiam nos, cum discernimus indiuidua omninò æqualia, possumus velle vnum præ alio.

44. Ad 4. distingo maiorem; quidquid voluntas eligit, eligit ex amore boni abstracti, nego; vel abstracti, vel contracti per differentias específicas, vel indiuiduales, concedo; distingo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Voluntas non solum amat bonum abstractum, puta bonum vt sic, sed etiam bonum contractum per differentias boni, in quantum est bonum, puta bonum honestum vt honestum; bonum iucundum vt iucundum; honestatem temperantiæ, vt honestas temperantiæ est; iucunditatem videndi, vt iucunditas videndi est, & sic descendendo vsque ad species infimas, ac differentias indiuiduales boni. Licet igitur voluntas ex amore boni abstracti non possit eligere minus bonum, tamen ex amore boni vt contracti, potest eligere minus bonum, puta ex amore boni iucundi vt iucundi potest eligere minus bonum comestionis, relinquendo maius bonum ieiunij. Ad probationem minoris, respondeo transeat maior, & distingo minorem; nemo ex amore pecuniæ vt sic potest eligere decem iulios, relicto duodecim, transeat; ex amore pecuniæ vt contractæ per differentias, nego; & nego consequentiam. Transeat, quod ex amore pecuniæ vt sic non possumus eligere decem iulios, relicto duodecim; at ex amore pecuniæ vt contractæ per differentiam auræ e. g. possum eligere pecuniam auream valoris decem iuliorum, relicta argentea valoris duodecim iuliorum; & proportionaliter ex amore voluptatis vt contractæ per hoc, vt sit voluptas vt duo videndi spectaculum, eligere voluptatem vt duo videndi spectaculum; relicta voluptate vt tria comedendi; ergo à pari. Adde bonum minus, in quo sit ratio alliciens specie diuersa, quæ non sit in bono maiori, non se habere ad bonum maius sicut decem iulij ad duodecim; siquidem in decem iulij non videtur esse specialis ratio alliciens.

45. Ad 5. distingo antecedens; ex amore finis non possum eligere medium minus vtile;

utile, in quo non appareat vlla ratio alliciens, quæ non appareat in medio vtiliori, concedo; in quo appareat aliqua ratio alliciens non apparet in vtiliori, nego; & distinguo eodem pacto consequens. Ex amore sanitatis possum eligere medicamentum minus vtile, si in eo appareat aliqua ratio alliciens non apparet in medicamento vtiliori, puta si medicamentum minus vtile appareat vt facilius, suauius, minoris pretij &c. ergo idem dicendum de bono in ratione finis. Verum quidem est, quod si amo finem amore efficacissimo, quo nimirum volo finem consequi omni meliori, & securiori modo, talis amor includit voluntatem efficacem ponendi media vtiliora, ideoque ex tali amore non possum eligere medium minus vtile, relicto vtiliori. Sed quia possumus amare finem efficaciter, sed non summa efficacia, possumus ex amore efficaci finis eligere medium minus vtile, relicto vtiliori.

## QVAESTIO XX.

*Verum voluntas possit purè omittere omissionem immediatè libera, & non fundata in vilo actu positiuo?*

1. Videtur posse, primò quia, si non posset, non satis explicaretur, quo pacto libertas contradictionis differret à libertate contrarietatis, & quo pacto peccatum omissionis differret à peccato commissio- nis.

2. Secundò proposito per cognitionem abstractiuam puro bono, voluntas potest illud non amare; sed si non amat, omittit amorem per omissionem immediatè liberam, & non fundatam in vilo actu positiuo; ergo &c. Probo minorem: nam omisso amoris circa purum bonum non posset fundari in actu positiuo, quo voluntas purum bonum nollit, & odio haberet; siquidem ex dictis quæstione 18. purum bonum non possumus odisse, & nolle; sed non potest explicari, in quo alio actu positiuo fundaretur; ergo &c.

3. Tertiò si dicatur, quod omisso amoris circa purum bonum, debet fundari in actu reflexo, quo voluntas velit omittere amorem puri boni, contra est, quia cum alicui proponitur purum bonum, etiamsi reflexè non cognoscat suum amorem, & omissionem amoris, potest liberè non amare purum bonum; sed in hoc casu non potest reflexè vel le omissionem amoris, cum talem omissionem non cognoscat, ac volitio non possit tendere in obiectum non cognitum; ergo potest omittere amorem puri boni per omissionem puram, hoc est non fundatam in vilo actu positiuo.

4. Quartò eo ipso, quod aliquis potest se

mouere per motus contrarios, puta sursum, vel deorsum, potest etiam omittere vtrumque motum contrarium, ac neque moueri sursum, neque deorsum; sed voluntas circa bonum mixtum malo habet libertatem contrarietatis, per quam potest se mouere per actus contrarios, illud volendo, vel nolendo; ergo potest etiam per puram omissionem omittere vtrumque actum, & obiectum neque velle, neque nolle.

5. Quintò voluntas potest se determinare liberè ad id, quod ab intellectu proponitur illi sub ratione boni; sed potest intellectus proponere, quod bonum est neque amare, neque odisse aliquod obiectum includens bonum mixtum malo, sed omittere omnem actum; ergo potest voluntas se liberè determinare ad puram omissionem omnis actus.

6. Sextò voluntas non solum est libera ad volendum obiectum, sed etiam ad volendum illud amore magis, aut minus intenso; sed si velit amore minus intenso, liberè omittit maiorem intensionem; ergo potest voluntas liberè omittere maiorem intensionem; sed hæc omisso maioris intensionis non fundatur in actu positiuo, quo reflexè velit omittere illam maiorem intensionem; nam & ipsa volitio intensionis potest esse magis, & minus intensa, & de ea redit argumentum, & proceditur in infinitum; ergo intensionem actus potest omittere per puram omissionem non fundatam in vilo actu positiuo.

7. Septimò voluntas diuina est libera ad nihil omninò producendum ad extrà; sed in hoc casu non exerceret vllum actum positiuum liberum, sed purè omitteret; ergo voluntas diuina est libera ad purè omitterendum; ergo etiam creata.

8. Respondeo, certum est primò voluntatem posse purè omittere omissionem non libera, sed necessaria. Patet: nam cum dormimus, habemus puram omissionem necessariam omnium actuum voluntatis.

9. Certum est secundò posse voluntatem omittere suos actus omissionem libera, non pura, sed fundata in aliquo actu positiuo. Patet: nam cum aliquis liberè vult non comedere, omittit liberè volitionem comedendi; sed talis omisso licet libera non est pura, sed fundatur in actu positiuo, quo voluntas vult non comedere. Cum enim repugnet, quod simul velit comedere, & velit non comedere, eo ipso, quod positiuè, & liberè vult non comedere, sequitur, quod liberè omittat actum oppositum, quo velit comedere.

10. Certum est tertiò omissionem liberam non puram aliquando fundari in actu contrario actui omisso; aliquando in actu, quo reflexè volumus ipsam omissionem; aliquando in actu, quo volumus non ipsam omissionem, sed aliquam causam, vel occasionem, ex qua videmus necessario sequutu-  
ram

ram omissionem. Explicatur exemplis. Primo cum aliquis liberè vult non comedere, liberè omittit volitionem comedendi, & talis omisio fundatur in volitione non comedendi, quæ est contraria volitioni comedendi. Secundò cum aliquis liberè vult non facere actum contritionis, quem potest facere, liberè omittit actum contritionis, & talis omisio fundatur in actu, quo reflexè vult omittere actum contritionis. Tertiò cum aliquis toto mane vult ludere domi, videns ex hoc necessario sequi omissionem volendi audire sacrum, liberè omittit volitionem audiendi sacrum omissione fundata in volitione positiva, qua licet non velit omissionem, vult ludum, ex quo videt sequituram omissionem volitionis audiendi sacrum.

11. His suppositis, quæritur, vtrum voluntas possit omittere aliquem suum actum omissione immediatè libera, & non fundata in vllò actu positivo, ex quo sine noua libertate sequatur talis omisio: ex. gr. vtrum qui potest velle audire sacrum, possit omittere volitionem audiendi sacrum omissione immediatè libera, ac non fundata in vllò actu positivo, quo vel velit sacrum non audire, vel velit omittere volitionem audiendi sacrum, vel velit ludere toto mane, aut facere aliud, ex quo videt necessario sequi omissionem volitionis audiendi sacrum. Hæc quæstio præsertim examinata est à recentioribus post Suarez, & Vasquez, qui recentiores diuisi sunt in duas partes. Arriaga, Ripalda, & alij, concedunt posse dari omissionem liberam. Negant Cardinalis de Lugo in suis manuscriptis de actibus humanis, Cardinalis Pallaucinus de actibus humanis disputat. 3. quæst. 2. Pater Esparza de actibus humanis quæstione decimaquinta, & alij. Existimo autem hanc secundam opinionem tradi à Sancto Thoma 1. 2. quæst. 74. artic. 5. in corpore, & in disputatis quæstione 2. de peccatis articulo primò, vbi dicit: *Sic igitur quantum ad hoc prima opinio est vera, quod ad omissiones requiritur actus voluntarius vt causa*; ergo existimat non posse dari omissionem liberam, quæ non fundetur in aliquo actu positivo, tanquam in causa. Nec obstat, quod 1. 2. quæstione 6. articulo 3. in corpore dicit: *voluntarium potest esse absque actu, quandoque quidem absque actu exteriori cum actu interiori, sicut cum vult non agere; aliquando autem & absque interiori, sicut cum non vult*. Vt enim 1. 2. disput. 24. numero 1. docet Vasquez, licet sequatur opinionem concedentem puram omissionem, S. Thomas eo loco quæstionis sextæ concedit omissionem posse dari absque actu interiori, qui velit ipsam omissionem; inferius verò quæstione septuagesima prima articulo quinto ostendit omissionem non posse dari absque actu interiori, qui licet non velit directè ipsam omissionem, saltem sit causa, vel occasio omittendi; ergo sententia Sancti Thomæ est non posse dari omissionem libe-

ram, quæ non fundetur in aliquo actu positivo, qui vel directè velit ipsam omissionem, vel saltem sit causa, aut occasio omittendi.

12. Dicendum cum secunda sententia: repugnat pura omisio libera, ac proinde omnis omisio fundatur in aliquo actu positivo, ex quo sequitur sine noua libertate.

13. Probatur ratione, quam insinuat Cardinalis Pallaucinus citata disputatione sexta, quæstione secunda, articulo quinto, numero secundo. Nam nulla potentia potest immediatè aliquid non contentum in fine intrinseco adæquato talis potentia; sed omisio non continetur in fine intrinseco adæquato voluntatis; ergo voluntas non potest immediatè omittere suos actus per omissionem non fundatam in actu positivo, ac proinde contento in fine voluntatis. Probatur maior, & minor, & explicatur argumentum. Finis intrinsecus adæquatus potentia vitalis est, vt se perficiat per suos actus vitales veritates circa obiectum, & motuum talis potentia: exempli gratia finis intrinsecus adæquatus potentia visiva est, vt se ipsam perficiat per actus vitales videndi obiecta lucida, & colorata; & quia audire non continetur intrinseco adæquato finem, ideò potentia visiva non potest audire; idemque dic de alijs potentijs; sed voluntas est potentia vitalis habens pro obiecto adæquato bonum, & malum; ergo finis intrinsecus adæquatus voluntatis est, vt se perficiat per suos actus vitales, quibus veritatur circa bonum, illud prosequendo, & circa malum, illud fugiendo; sed omisio non est actus vitalis prosequens bonum, & fugiens malum, imò contradictoriè excludit tales actus vitales; ergo omisio non continetur in fine intrinseco adæquato voluntatis, ac proinde voluntas non potest immediatè omittere; alioquin immediatè posset aliquid, quod non solum non continetur in fine intrinseco adæquato voluntatis, sed contradictoriè oppositur tali fini; & cum habeat pro fine adæquato vitaliter agere, posset per omissionem excludere omnem actum vitalem. Confirmatur: nam sicut quia obiectum adæquatum voluntatis est bonum, & malum, non potest voluntas verari circa obiectum, quod neque contineatur in bono, neque in malo; sic quia finis intrinsecus adæquatus voluntatis est, vt se vitaliter perficiat, prosequendo bonum, & fugiendo malum, non potest voluntas immediatè aliquid, quod neque sit vitalis prosequutio boni, neque vitalis fuga mali; sed omisio non est vitalis prosequutio boni, neque vitalis fuga mali; ergo non potest.

14. Dices primò: potentia visiva, quæ est potentia necessaria, potest non solum necessario videre, sed etiam necessario non videre per puram carentiam visionis; ergo voluntas, quæ est potentia libera, potest non solum liberè exercere, sed etiam liberè non exercere, ac purè omittere suos actus vitales.

15. Respondeo distinguo antecedens: potentia visiva potest non videre, ita ut purè passivè se habeat ad non videndum, concedo; ita ut non purè passivè se habeat, nego: & nego consequentiam. Potentia visiva, quia habet pro fine adæquato videre, potest solum videre ita, ut activè se habeat ad videndum; at potest non videre potentia purè passiva, qua potest ab extrinseco impediri à sua visione; ergo proportionaliter voluntas, quæ habet pro fine intrinseco adæquato vitaliter agere, liberè, & activè, & determinativè potest solum se determinare ad vitaliter agendum, & ad omissiones sequentes non puras, sed fundatas in actibus vitalibus; ad puram autem omissionem actuum vitalium, utpotè quæ non continetur in adæquato fine intrinseco voluntatis, potest solum ab extrinseco, adeoque non liberè determinari; ergo pura ommissio, utpotè ex determinatione extrinseca non potest esse libera.

16. Dices secundò: licet ommissio non contineatur in fine intrinseco voluntatis, tamen voluntas potest liberè ommittere omissione non pura; ergo potest etiam omissione pura.

17. Respondeo, negando consequentiam. Disparitas est, quia eatenus voluntas omittit omissione non pura, quatenus liberè facit aliquem actum positivum impossibilem cum alio actu positivo, ex quo proinde sine nova libertate sequitur ommissio illius actus: exempli gratia eatenus voluntas omittit actum odij, quatenus facit actum amoris, ex quo sequitur ommissio actus odij; sed actus positivus vitalis impossibilis cum alio continetur in fine intrinseco voluntatis, qui est vitaliter agere; ergo voluntas potens ommittere non purè, potest aliquid contentum in fine intrinseco voluntatis; sed ut purè omittat, debet ommittere sine ullo actu vitali; ergo si voluntas posset purè ommittere, posset aliquid non contentum in fine intrinseco adæquato voluntatis, quod est absurdum.

18. Dices tertio: potentia agendi, & non agendi habet pro fine intrinseco non solum agere, sed etiam non agere; sed potentia libera est potentia agendi, & non agendi; ergo habet pro fine non solum agere, sed etiam non agere, ac proinde etiam ommissio consistens in non agere, continetur in fine intrinseco potentia libera.

19. Respondeo, distinguo maiorem: potentia agendi, & non agendi habet pro fine non solum agere, sed etiam purum non agere, nego; habet pro fine non solum hoc agere, sed etiam aliud agere oppositum, ex quo sequitur negatio actionis opposita, concedo maiorem; & concessa minori; distinguo eodem pacto consequens. Sicut quia agens habet pro fine formam, non privationem, potest in subiectum introducere privationem fundatam in forma, sed non potest introducere puram privationem; sic quia voluntas

habet pro fine vitaliter agere, non autem non agere, potest liberè non agere omissione fundata in aliqua actione vitali, at non potest non agere per omissionem puram. Addo, quod licet res possit habere potentiam purè passivam, & determinabilem ad aliquid, quod non continetur in fine ipsius, eo pacto, quo aer habet potentiam passivam non solum ad lucem, sed etiam ad puram privationem lucis, quæ privatio non continetur in fine aeris, tamen non potest res habere potentiam activam, & determinativam ad aliquid non contentum in fine.

20. Ad 1. in quo quæritur, quo pacto negata pura omissione, libertas contradictionis differat à libertate contrarietatis; respondeo, quod libertas contrarietatis est libertas aliquod obiectum volendi, & nolendi, amandi, & odio habendi; libertas contradictionis est libertas idem obiectum volendi, & non volendi. Addo libertatem contrarietatis non posse dari sine libertate contradictionis, cum illam includat; libertatem contradictionis posse dari sine libertate contrarietatis. Nam felicitatem cognitam ut difficilem ad acquirendum, possumus efficaciter velle, & non velle, sed non possumus nolle, ut dictum est quæstione 18. num. 27. Si quæretur, utrum detur libertas puræ contradictionis, respondeo negativè. Libertas enim puræ contradictionis est libertas volendi, & purè non volendi, adeoque purè omittendi, quæ libertas purè omittendi probata est impossibilis.

21. Dum rursus quæritur, quo pacto peccatum omissionis differat à peccato commissionis: respondeo peccatum commissionis esse contra præceptum negativum, quo dicitur *ne facias hoc*: peccatum omissionis esse contra præceptum affirmativum, quo dicitur, *fac hoc*. Exempli gratia blasphemans committit peccatum commissionis contra præceptum negativum *ne blasphemet*: qui non audit sacrum die festo, facit peccatum omissionis contra præceptum affirmativum, *audi sacrum*. Si quæretur, utrum dari possit peccatum puræ omissionis non fundatæ in ullo actu positivo: respondeo negativè. Addo præceptum principaliter affirmativum semper habere annexum præceptum negativum minus principale non faciendi aliquid impossibile cum actione præcepta: exempli gratia præceptum affirmativum audiendi sacrum die festo habet annexum præceptum negativum prohibens ludere toto mane lusu impossibilem cum auditione sacri. Proportionaliter præceptum negativum habet annexum præceptum affirmativum minus principale faciendi actus necessarios ad omissionem rei prohibita: exempli gratia præceptum negativum non blasphemandi habet annexum præceptum affirmativum faciendi actus necessarios ad non blasphemandum. Peccatum autem denominatur commissionis, vel omissionis

sonis per respectum ad praeceptum principale.

22. Ad 2. Dicitur est quaestione 18. numero 24. quod purum bonum abstractivè cognitum, si nulla appareat ratio mali in medijs sufficientibus ad illud consequendum, non possumus efficaciter non amare; si autem appareat ratio mali in medijs necessarijs, possumus illud efficaciter non amare: & tunc ommissio amoris efficacis fundari potest non in odio puri boni, quod odium est impossibile, sed in odio malitiae difficultatis mediorum necessariorum ad consequendum purum bonum, puta felicitatem. Cum enim repugnet, ut quis nolit ponere media necessaria ad finem, & efficaciter velit finem, eo ipso quod aliquis nolit ponere media necessaria ad felicitatem, omittit amorem efficacem felicitatis, omissione non pura, sed fundata in nolitione mediorum. Addo, quod cum proponitur felicitas ut difficilis &c. voluntas est libera ad illam amandam, vel amore efficacissimo, quo velit felicitatem omni meliori modo, vel amore efficaci, sed non efficacissimo, vel amore inefficaci, in quo amore inefficaci dantur etiam gradus, & quod tales amores sunt inuicem impossibiles; ergo in vno amore fundatur ommissio alterius, ut magis explicabitur in responsione ad sextum.

23. Ad 3. concedo, quod cum intellectus proponit bonitatem omittendi amorem efficacem puri boni cogniti ut difficilis ad consequendum, voluntas potest reflexè velle omittere amorem puri boni, ac proinde ommissio talis amoris potest fundari in actu reflexo, quo voluntas vult omittere. Si autem intellectus non proponat bonitatem omittendi amorem puri boni, voluntas non poterit reflexè velle omissionem talis amoris, cum non possit velle incognitum, adeoque tunc ommissio amoris efficacis puri boni non fundabitur in volitione reflexa omittendi, sed in aliquo alio actu positivo, ut explicatum est in responsione ad secundum. Addo, quod cum exercemus actus liberos, experimur difficultatem determinandi nos ad vnam partem contradictionis, ideoque semper, vel ferè semper cognoscimus bonitatem omittendi, ac suspendendi determinationem propter eius difficultatem, ideoque possumus velle omittere, ac suspendere determinationem.

24. Dices primò: cum aliquis amat purum bonum, & cognoscit bonum esse illud amare, potest vel purum bonum ita amare, ut reflexè velit amare, vel ita, ut omittat actum, quo velit reflexè amare; sed si omittit, omittit per puram omissionem non fundatam in vno actu positivo; ergo &c. Probatur minor: nam talis ommissio non potest fundari in alio actu positivo, quam in actu, quo reflexè vellet omittere volitionem aman-

di; sed non potest fundari in tali actu; ergo. Probatur minor: nam hanc ipsam volitionem omittendi posset omittere; ergo vel posset omittere per puram omissionem, & haberetur intentum, vel solum posset omittere per actum positivum, quo reflexè vellet omittere volitionem omittendi volitionem amandi, ac de hoc actu positivo redit argumentum, & proceditur in infinitum; ergo sistendum est in aliqua omissione pura, & immediate libera.

25. Respondeo concedo maiorem, & nego minorem. Ad probationem respondeo dupliciter. Primò nego maiorem, ac dico, quod potest quis amare purum bonum, vel aliud obiectum amore, qui ita exercitè velit se ipsum, ut excludat omnem actum distinctum reflexum circa ipsum amorem; ergo tunc ommissio volitionis amandi fundatur in ipso amore excludente omnem actum reflexum circa se, ac proinde fundante omissionem omnis actus reflexi; & hæc responsio est valde expedita. Secundò respondeo, transeat maior, & nego minorem. Ad probationem nego minorem. Ad probationem distinguo antecedens: hanc ipsam volitionem omittendi volitionem reflexam amandi, voluntas posset omittere, posito quod omitteret volitionem reflexam amandi, nego; posset omittere, exercendo volitionem reflexam amandi, concedo; & nego consequentiam. Posito, quod voluntas ita amet purum bonum, ut liberè omittat volitionem reflexam illud amandi, non potest volitionem reflexam omittere per omissionem immediate liberam, ut ostensum est; & dum aduertarij hoc assumunt, perunt principium; ergo solum potest omittere volitionem reflexam amandi per omissionem fundatam in volitione reflexa omittendi, adeoque non potest omittere volitionem reflexam amandi purum bonum, & simul omittere volitionem reflexam omittendi, & sic non redit argumentum, neque proceditur in infinitum. Quia tamen voluntas potest absolute amare purum bonum, & velle reflexè amare; volitio autem reflexa amandi purum bonum est impossibilis cum volitione omittendi volitionem reflexam amandi purum bonum; voluntas absolute potest omittere volitionem omittendi volitionem reflexam amandi purum bonum omissione fundata in volitione reflexa amandi purum bonum.

26. Dices secundò: potest aliquis cognoscere, quod bonum est amare purum bonum, & non cognoscere, quod bonum est omittere volitionem amandi purum bonum; sed in hoc casu poterit amare purum bonum, & simul omittere volitionem reflexam amandi purum bonum, & tamen non poterit velle omittere volitionem reflexam amandi purum bonum, cum non cognoscat bonitatem omittendi talem volitionem reflexam, & non potest.

se velle: quod non cognoscit vt bonum; ergo poterit omittere volitionem reflexam per puram omissionem.

27. Respondeo primò, nego maiorem. Ratio est, quia cum possimus exercere actus reflexos, semper cognoscimus bonum esse, abstinere ab huiusmodi reflexionibus, easque omittere, propter earum difficultatem, ac vires potentiaram occupare in actibus directis vtilioribus; ergo cum exercemus actus reflexos, postumus velle illos omittere. Respondeo secundò, transeat maior, & nego minorem, ac dico, quod in casu posito, in quo aliquis non cognosceret, quod bonum est omittere volitionem reflexam amandi purum bonum, non potest simul amare purum bonum, & omittere volitionem reflexam illud amandi; alioquin illam omitteret per puram omissionem, quam ostendimus esse impossibilem, & aduersarij dum assumunt oppositum, petunt principium. Respondeo tertio concedo maiorem, & minorem, & nego consequentiam, ac dico, quod poterit amare purum bonum amore, qui ita amet etiam se ipsum, vt excludat omnem distinctum amorem reflexum sui, vt dictum est paulo ante.

28. Ad 4. distinguo maiorem: eo ipso, quod aliquis potest se mouere per motus contrarios, puta sursum, vel deorsum, potest etiam omittere vtrumque motum, ac neque moueri sursum, neque deorsum, si cognoscat bonum esse omittere vtrumque motum, vel bonum esse facere aliquid connexum cum omissione vtriusque motus, concedo; si hoc non cognoscat, nego; concedo minorem, & nego consequentiam. Cum aliquis habet potentiam proximam se mouendi sursum, vel deorsum, si cognoscat bonum esse omittere vtrumque motum, & quiescere, vel bonum esse facere aliquid, ex quo sequatur ommissio vtriusque motus, potest omittere vtrumque motum per omissionem non puram, sed fundatam in actu, quo vult omittere, vel facere aliquid, ex quo sequatur ommissio vtriusque motus; si autem hoc non cognoscat, non potest omittere vtrumque motum; ergo à pari cum voluntas potest aliquod bonum amare, vel odisse, si cognoscatur, vt semper, vel serè semper cognoscitur, bonum esse suspendere, ac differre liberam determinationem, vel facere aliquid connexum cum tali suspensione, potest suspendere vtrumque actum, non per puram omissionem, sed per omissionem fundatam in volitione reflexa suspendendi, ac differendi determinationem. Si argumentum vrgeatur ad ostendendum processum in infinitum in actibus reflexis, applicandæ sunt responsiones traditæ in responsione ad tertium.

29. Ad 5. distinguo maiorem: voluntas ad id, quod ab intellectu proponitur sub ratione boni, potest se determinare determinatione ex alio capite repugnante voluntati, ne-

go: non repugnante voluntati, concedo; concedo minorem; & nego consequentiam. Cum intellectus proponit aliquid sub ratione boni, voluntas non potest se ad illud determinare determinatione repugnante naturæ voluntatis: exempli gratia si intellectus proponat bonum esse amare purum malum, voluntas non potest se determinare ad amandum purum malum, quia amor puri mali repugnat naturæ voluntatis; ergo si intellectus proponat bonum esse omittere omnem actum per puram omissionem, non potest voluntas ad hoc se determinare, quia pura ommissio repugnat voluntati, vt probatum est, sed fortasse poterit se determinare ad volendum omittere omnem actum distinctum à tali volitione, quia tunc talis ommissio vt potè fundata in actu positiuo non repugnabit naturæ voluntatis.

30. Ad 6. concedo, quod voluntas liberè exercendo actum minus intensum, possit liberè omittere maiorem intensiorem, absque eo quod reflexè velit omittere; sed nego vltimam consequentiam, quod nimirum ommissio maioris intensiorem sit pura, ita vt non fundetur in actu positiuo. Dum quæritur, in quo actu positiuo fundetur, dico, quod fundatur in actu positiuo minus intenso. Vt enim dixi in Philosophia lib. 3. quæstione vigesima tertia agens de intensiorem, sicut arcus ex curuo fit magis curuus, non per hoc, quod retineat curuitatem, quam habet, & acquirat nouum gradum curuitatis, sed per hoc, quod amittat totam minorem curuitatem, & accipiat maiorem; sic voluntas ex minus amante fit magis, & intensius amans, non per hoc, quod retineat amorem, quem habet, & addat nouum gradum amoris, sed per hoc, quod omittat amorem minus intensum, quem habet, & faciat nouum actum amoris intensiorem; & sicut in arcu curuitas maior, & minor sunt impossibiles, ideoque ex eo, quod arcus habet curuitatem minorem, sequitur, quod careat curuitate maiori carentia fundata in curuitate minori; sic in voluntate sunt impossibiles amor intensus vt vnum, & amor intensus vt duo, ideoque eo ipso, quod voluntas liberè facit actum intensum vt vnum, omittit actum intensum vt duo omissione non pura, sed fundata in actu minus intenso impossibili cum maiori intensiorem. Quod dixi de intensiorem, proportionaliter dici potest de actu efficaci, vel inefficaci, & magis, aut minus efficaci, vt insinuatum est in responsione ad secundum. Voluntas enim potest liberè se determinare vel ad actum inefficacem exclusiuum efficaci, vel ad efficacem exclusiuum inefficaci, vel ad actum efficaciorum exclusiuum minus efficaci, vel ad actum minus efficacem exclusiuum magis efficaci, ideoque cum facit vnum ex istis actibus, liberè omittit alios omissione non pura, sed fundata in actu, quem facit.

37. Ad 7. concedo maiorem, & nego minorem, ac dico, quod si Deus nihil produceret ad extra, non haberet puram omissionem, sed haberet actum positivum liberum, quo nollit quicquam ad extra producere, qui actus completeretur per hoc ipsum, quod nihil ad extra produceret. Ceterum etiam auctores concedentes possibilem esse puram omissionem in creatis, negant illam esse possibilem in Deo. Ratio est, quia ommissio est negatio alicuius actualitatis vitalis, cuius capax est omittens: exempli gratia in homine ommissio actus contritionis est negatio libera actualitatis vitalis illius actus contritionis, cuius homo est capax; sed Deus est essentialiter omnis sua actualitas vitalis; ergo Deo repugnat ommissio non solum pura, sed etiam non pura ullius actus vitalis, ac Deus solum est capax omittendi applicationem aliquam extrinsecam suorum actuum vitalium ad hoc, vel illud obiectum, ut dictum est in tractatu de Deo, quaestione 58.

### QVAESTIO XXI.

*Virum omnes actus liberi voluntatis sint essentialiter liberi?*

1. **V**idetur, quod non; primo quia aliqui actus voluntatis sunt indifferentes ad hoc, ut iidem numero fiant liberè, vel fiant necessario; ergo &c. Probatur antecedens; nam tunc actus est liber, cum procedit à potentia proxima indifferente ad actum faciendum, vel omittendum; tunc fit necessario, cum procedit à potentia proxima determinata ad faciendum talem actum; sed idem numero actus voluntatis, puta actus contritionis, potest procedere, vel à voluntate determinata ad faciendum actum contritionis, vel à voluntate per concursum Dei indifferentem proximè potente actum contritionis facere, vel non facere; ergo &c.

2. Secundò ut actus amoris Dei exempli gratia fiat liberè, voluntas debet habere motivum sufficiens non solum ad amandum, sed etiam ad abstinendum ab amore; si autem voluntas habeat solum motivum ad amandum, non amat liberè, sed necessario; sed voluntas potest eundem numero actum amoris exercere, seu habeat motivum tum amandi, tum non amandi, seu solum habeat motivum amandi, careat autem motivo abstinendi ab amore; ergo voluntas est indifferens ad hoc, ut eundem numero actum amoris exerceat liberè, vel necessario. Probatur minor: ut enim voluntas exerceat aliquem actum, sufficit, ut habeat motivum alliciens, non autem requiritur, ut habeat

motivum retrahens à tali actu; sed motivum abstinendi ab amore retrahit etiam ab hoc numero amore; ergo ut voluntas exerceat hunc numero amorem, non requiritur, ut habeat motivum abstinendi ab amore.

3. Tertio eundem numero actum amoris Dei, quem aliquis libere exercet in via et cognitione abstractiva fidei, posset necessario exercere in patria ex visione clara Dei, ut plures auctores docent; ergo idem numero actus amoris est indifferens ad hoc, ut fiat necessario, vel liberè.

4. Quarto actus, qui sunt ex deliberatione praeteritè perfecta, fiunt liberè; actus inde deliberati, exempli gratia motus primo primi fiunt necessario; sed potest contingere, ut aliquis, accepta iniuria, per motum primo primum velit sumere vindictam; & tunc illa voluntas sumendi vindictam erit necessaria; potest rursus sequuta perfecta deliberatione, liberè perseverare in eadem numero voluntate sumendi vindictam; ergo eadem numero voluntas sumendi vindictam potest ab initio esse indeliberata, & necessaria, deinde deliberata, & libera.

5. Quintò ideo actus externus, quo quis alterum occidit exempli gratia, est indifferens, ut fiat necessario, vel liberè, quia potest quis alterum occidere, vel per motum primo primum, adeoque necessarium, vel ex perfecta deliberatione, adeoque liberè; sed etiam potest quis velle occidere alterum per motum primo primum, ac proinde necessarium, vel potest eandem numero voluntatem exercere ex perfecta deliberatione, adeoque liberè; ergo &c.

6. Sextò idem numero actus contritionis exempli gratia potest fieri, vel ita ut efficaciter imperetur per alium actum, quo quis velit hic, & nunc exercere actum contritionis, vel ita, ut efficaciter non imperetur per alium actum; sed si imperetur, non est immediate liber; ut docet communior opinio, si non imperetur per alium actum, est immediate liber; ergo idem numero actus voluntatis est indifferens ad hoc, ut sit, vel non sit immediate liber.

7. Septimo idem numero actus intellectus potest esse indifferens ad hoc, ut sit verus, vel falsus; ergo idem numero actus voluntatis potest esse indifferens ad hoc, ut sit necessarius, vel liber.

8. Respondeo, quod supponimus eam communissimam sententiam actus externos non esse liberos intrinsecè, & essentialiter, sed esse indifferentes ad hoc, ut iidem numero fiant necessario, vel liberè; exempli gratia actus externi mentiendi, blasphemandi &c. sunt indifferentes ad hoc, ut iidem numero fiant vel ex deliberatione ab homine utente ratione, adeoque liberè, vel sine deliberatione ab amente, furioso, vel ebrio, adeoque necessario. Hinc sequitur actus externos esse liberos, vel necessarios, non per denominationem

nem ipsius adæquatè intrinsecam, sed per denominationem partialiter extrinsecam ab internis actibus voluntatis, quibus imperantur: exempli gratia actiones externa mentiendi, & blasphemandi, si imperentur ab infano per volitionem necessariam, à tali volitione denominantur necessariæ, si imperentur ab homine sanæ mentis per volitionem liberam, à tali volitione denominantur liberæ.

9. Hinc oritur controuersia, vtrum actus interni voluntatis sint liberi essentialiter, an merè accidentaliter, ità vt iidem numero actus sint indifferentes ad hoc, vt fiant liberè, vel necessario.

10. Prima sententia Vasquez 1.2. disputatione 55. cap. 3. num. 12. & 13. & disput. 95. cap. 10. num. 47. quam etiam videntur supportere Suarez, & Molina, docet actus voluntatis non esse essentialiter liberos, sed esse indifferentes ad hoc, vt iidem numero fiant necessarij, vel liberi.

11. Secunda sententia Cardinalis Pallaucini disput. 7. de actibus humanis quæstione 2. artic. 1. & 2. Patris Esparzæ quæstione 14. de actibus humanis, & aliorum recentiorum, qui magis ex professo hanc quæstionem examinarunt, docet omnes actus liberos voluntatis ità esse essentialiter liberos, vt iidem numero non potuerint non esse liberi.

12. Dicendum cum secunda sententia: omnes actus liberi voluntatis sunt ità essentialiter liberi, vt iidem numero non potuerint non esse liberi.

13. Probatur: nam actus, qui differant ex ipso vitali modo tendendi, differunt essentialiter, siquidem vitalis modus tendendi spectat ad ipsam essentiam actuum vitalium; ex gr. desiderium, & gaudium differunt essentialiter, quia differunt ex ipso vitali modo tendendi; sed actus voluntatis liberi, ac necessarij differunt ex ipso vitali modo tendendi; ergo differunt essentialiter, adeoque iidem numero actus voluntatis non sunt indifferentes ad hoc, vt sint necessarij, vel liberi. Probatur minor: nam actus liber habet modum tendendi, quo voluntas potens illum, facere, vel omittere, se ipsam determinat ad illum faciendum cum quadam difficultate, & quodam conatu vitali, quem experimur, & cum quadam vitali resistentia inclinationi omittendi, & motiuis allicientibus ad omittendum: è conuerso actus necessarij habet oppositum modum tendendi, quo voluntas antecedenter determinata ad illum faciendum, in ipsum erumpit sine vlla difficultate, ac resistentia inclinationi omittendi, cum non habeat potentiam proximam, adeoque nec inclinationem omittendi.

14. Dices hanc resistentiam inclinationi omittendi non esse modum tendendi intrinsecum actui libero, sed esse denominationem extrinsecam à potentia omittendi: exempli

gratia cum quis habet potentiam liberam amandi, & omittendi amorem, si amet, eo ipso amor denominatur resistere potentia, & inclinationi omittendi amorem: cum autem necessitatur ad amorem, eo ipso idem numero amor denominatur non resistens potentia, & inclinationi amandi.

15. Sed contra, nam si in actu libero resistentia inclinationi ipsum omittendi non esset modus tendendi intrinsecus actui libero, etiam in desiderio prosequutio boni vt absentis non esset modus tendendi intrinsecus desiderio, sed denominatio extrinseca à cognitione, adeoque desiderium non differret essentialiter à gaudio, sed idem numero actus esset indifferens ad hoc, vt esset desiderium, vel gaudium; consequens est absurdum, & contra Theologos, & Philosophos; ergo &c. Probatur sequela, & explicatur argumentum. Desiderium est amor boni cogniti vt absentis; gaudium est amor boni cogniti vt presentis. Posset dici, quod idem numero amor boni est indifferens ad hoc, vt procedat à cognoscente, quod tale bonum est præsens, vel à cognoscente, quod est absens, & quod cum procedit à cognoscente, quod est præsens, denominatur gaudium, cum procedit à cognoscente, quod est absens, denominatur desiderium, sicut dicitur, quod idem actus voluntatis est indifferens ad hoc, vt procedat à voluntate potente illum omittere, & tunc denominatur resistens inclinationi omittendi; adeoque liber, vel à voluntate non potente illum omittere, & tunc denominatur non resistens tali inclinationi, adeoque necessarius.

16. Confirmatur argumentum, & vrgetur paritas. Ideò dicimus desiderium essentialiter, & intrinsecè differre à gaudio, quia experimur, quod cum amamus obiectum cognitum vt absens, tendimus in illud amore quodam inquietante, & per modum motus, ideoque afflictiuo, cum autem amamus obiectum cognitum vt præsens, & vt possessum, tendimus in illud amore quodam quietante, & per modum quietis, ideoque delectatiuo; sed etiam cum exercemus amorem liberum, experimur, & exercemus quemdam amorem resistitiuum inclinationi ad non amandum, ideoque difficilem; cum amamus amore necessario, exercemus quemdam amorem non resistitiuum inclinationi ad non amandum, ideoque facillimum; ergo &c.

17. Quæres, quid in actu libero sit ille modus tendendi, quo resistit inclinationi, & motiuis inclinantibus ad illum omittendum?

18. Respondeo, quod est quidam modus tendendi, quem explicamus per vocem *quamuis*. Exempli gratia cum quis non obstante difficultate ieiunij, & inclinatione ad non ieiunandum, liberè vult ieiunare, adeoque resistit difficultati ieiunandi, vel inclinationi ad non

non ieiunandum, dicit: licet ieiunium sit difficile, & ego possim non ieiunare, & incliner ad non ieiunandum, volo ieiunare propter honestatem ieiunij; si verò nullum habens motiuum ad non ieiunandum, adeoque nullam inclinationem, & potentiam omittendi ieiunium, diceret: *Ego volo ieiunare, quia honestum est*, tunc haberet modum tendendi non resistiuum; sed actus, quo quis dicit, *volo ieiunare, cum possim non ieiunare, & incliner ad non ieiunandum*, procul dubio differt essentialiter, & ex ipso intrinseco modo tendendi ab actu, quo dicit: *volo ieiunare, absque ly quamuis*; ergo actus resistiuus, & liber, essentialiter, & ex ipso intrinseco modo tendendi differt ab actu necessario. Ex eo, quod actus liber dicat, *volo hoc, quamuis possim non velle*, sequitur, quod semper cum quis liberè operatur, cognoscit se habere potentiam proximam actum exercendi, vel non exercendi.

19. Infertur primò, quod in sententia dicente actus vitales etiam voluntatis, & intellectus esse qualitates productas per actionem distinctam, ipse actus liber voluntatis, prout distinctus à modo actionis, essentialiter differt ab actu necessario. Ratio est, quia actus liber differt à necessario per modum tendendi, quo tendit in motiua opposita per *ly quamuis*; sed talis modus tendendi est prædicatum intrinsecum actus vitalis, non autem solius modi actionis; ergo &c. Confirmatur; nam sicut desiderium, & gaudium differunt quoad ipsum actum vitalem, & non solum quo ad modum actionis, sic in casu nostro,

20. Infertur secundo diuisionem actus voluntatis in necessarium, & liberum esse diuisionem generis in species, non autem subiecti in accidentia. Ratio est, quia diuisio in ea, quæ differunt essentialiter, est generis in species, non autem subiecti in accidentia; exempli gratia diuisio animalis in rationale, & irrationale est generis in species, quia animal rationale differt essentialiter ab irrationali, ita ut idem numero animal non sit indifferens ad hoc, ut sit rationale, vel irrationale; sed actus voluntatis liber, & actus necessarius differunt essentialiter; ergo &c. In opposita sententia diuisio actus voluntatis in necessarium, & liberum, est diuisio subiecti in accidentia, non autem generis in species. Ratio est, quia diuisio in ea, quæ differunt accidentaliter, ita ut idem numero sit indifferens ad hoc, ut sit sub utroque membro diuisionis, est diuisio subiecti in accidentia, non autem generis in species; exempli gratia diuisio hominis in bonum, & malum est subiecti in accidentia, quia idem numero homo est indifferens ad hoc, ut sit bonus, vel malus; sed in opposita sententia idem numero actus voluntatis est indifferens ad hoc, ut sit necessarius, vel liber; ergo &c. Idcirco ista quæstio solet etiam proponi sub his terminis: *Verum diuisio actus voluntatis in necessarium, & liberum sit generis in species, vel subiecti in accidentia.*

21. Infertur tertio, quod dum dicimus actus liberos esse essentialiter liberos, intelligimus illos ita esse liberos, ut iidem numero non poterint non esse liberi, quidquid sit, vtrum hæc libertas, per quam essentialiter exigunt procedere à potentia proxima indifferente, debeat vocari libertas solum radicalis, libertas autem formalis consistat in hoc, quod potentia proxima, à qua procedunt, sit indifferens, & libera in actu primo, quod spectat ad quæstionem de nomine.

22. Ad 1. nego antecedens. Ad probationem, nego minorem, in qua assumitur, quod idem numero actus potest procedere, vel à voluntate necessitata ad illum faciendum, vel à voluntate proximè potente illum facere, vel omittere, ac dico, quod quia omnis actus liber est essentialiter liber, ita ut idem numero non possit fieri non liberè; actus autem necessitatus à Deo, eo ipso sit non liberè, nullus actus liber voluntatis potest à Deo necessitari, sed exigit essentialiter fieri, à Deo concurrente per concursum non necessitatem; & aduersarij dum contrarium assumunt, petunt principium. Ratio ulterior est, quia necessitas auferit voluntati potentiam proximam omittendi actum; ergo non potest necessitari actus, qui ex suo modo tendendi resistat potentie proximæ.

23. Dices: sequeretur Deum non posse facere, ut voluntas faciat hunc numero actum contritionis.

24. Respondeo, distingo antecedens: sequeretur Deum non posse facere, ut voluntas faciat hunc numero actum contritionis, ex suppositione, quod habeat scientiam mediam, qua videt voluntatem, si accipiat hoc auxilium indifferens, non facturam talem actum contritionis, concedo; simpliciter, & absolute, nego; ac distingo eodem modo consequens. Dico non esse contra dominium Dei, quod ex suppositione scientiæ mediæ, qua videt voluntatem creatam, si accipiat hoc auxilium indifferens, non facturam hunc numero actum, non possit facere, ut voluntas faciat hunc numero actum, dum modo possit absolute facere, ut voluntas faciat alium numero actum æquivalentem. Sed hæc difficultas spectat ad materiam de gratia efficaci, ibique ex professo est soluenda.

25. Ad 2. nego minorem. Ad probationem, distingo maiorem: ut voluntas exerceat aliquem actum, qui per suum modum tendendi resistat motiui retrahenti, sufficit, ut habeat motiuum alliciens, non autem requiritur, ut habeat motiuum retrahens, nego maiorem; qui ex suo modo tendendi non resistat motiui retrahenti, transeat maior; & distincta eodem pacto minori, nego consequentiam. Ut voluntas exerceat actum, qui ex suo modo tendendi resistat vitaliter motiui retrahenti, non sufficit, ut habeat motiuum alliciens, sed requiritur, ut habeat etiam motiuum

tiuum retrahens; sed omnis actus liber ex suo modo tendendi resistit vitaliter motiui retrahenti, ut ostensum est; ergo.

26. Dices primò: ad faciendum actum non potest requiri aliquid ex se ordinatum, ad impediendum, & difficultandum talem actum; sed motiui retrahens ordinatur ad impediendum, & difficultandum actum, à quo retrahit; ergo &c.

27. Respondeo distinguo maiorem: ad faciendum actum, qui per suum modum tendendi resistat alicui ex se ordinato ad impediendum, & difficultandum talem actum, nego; qui per suum modum tendendi non resistat, transeat maior: distinguo eodem pacto minore; & nego consequentiam. Patet innumeris instantijs, quod ad faciendum actum, qui per suum modum tendendi resistat alicui ordinato ad impediendum talem actum, potest essentialiter requiri illud; e. g. ad hoc, vt quis resistat hosti, requiritur essentialiter aggressio hostis conantis impedire talem resistantiam; ad patientiam martyrum requiritur essentialiter conatus tyranni conantis impedire patientiam. Ex allatis instantijs patet falsas esse quasdam propositiones vniuersales, quibus assumitur, nihil posse ordinari ad impediendum illud, ad quod essentialiter requiritur. Tentatio enim demonis ordinatur ad impediendam victoriam talis tentationis, licet ad illam essentialiter requiratur; siquidem victoria talis tentationis dari nequit sine ea tentatione.

28. Dices secundo: sequeretur, quod peccatum, quo quis resistit auxilijs supernaturalibus, non posset fieri nisi à voluntate præuenta auxilijs supernaturalibus; sed actus, qui non potest fieri, nisi à voluntate præuenta auxilijs supernaturalibus, est supernaturalis; ergo tale peccatum esset supernaturale, quod est absurdum.

29. Respondeo, distinguo minorem: actus, qui non potest fieri, nisi à voluntate præuenta auxilijs supernaturalibus, & vtente talibus auxilijs ad faciendum talem actum, est supernaturalis, concedo; non vtente talibus auxilijs, sed ipsis resistente, nego minorem; & nego consequentiam. Actus, qui non potest fieri, nisi à voluntate præuenta auxilijs supernaturalibus, & ipsis vtente ad faciendum talem actum, est supernaturalis, cum per ipsum voluntas operetur supra suam naturam: at actus, qui non potest fieri nisi à voluntate præuenta auxilijs supernaturalibus, sed ipsis non vtente, eisque resistente, non est supernaturalis, sed potius infranaturalis, cum per talem actum natura operetur infra, & contra dignitatem suæ naturæ. Ad actum igitur supernaturalem non sufficit, vt non possit haberi, nisi à voluntate eleuata, sed requiritur, vt voluntas operetur secundum eleuationem, & supra dignitatem suæ naturæ, non autem contra eleuationem, & contra dignitatem suæ naturæ; & quia voluntas, dum peccat, sem-

per operatur contra dignitatem suæ naturæ; ideo quodlibet peccatum non est supernaturale, sed infranaturale.

30. Ad 3. nego antecedens, in quo assumitur eundem numero actum amoris, quem liberè aliquis exercet in via ex cognitione abstractiua fidei, posse exerceri necessario in patria ex visione Dei. Confirmatur: nam amor desiderij non potest idem numero esse amor gaudij; sed amor viæ est amor Dei ut non possessi, adeoque est amor desiderij, amor patriæ est amor Dei ut possessi, adeoque est amor gaudij; ergo &c. Videri possunt quæ de hoc puncto dixi quæstione 5. illatione 3. & 5. num. 27. 29.

31. Ad 4. nego maiorem, quod nimirum actus, quo quis per motum primò primum, adeoque non liberum vult sumere vindictam, possit idem numero perseverare post perfectam deliberationem. Cum enim quis ex perfecta deliberatione vult sumere vindictam, vult illam sumere per actum, quo vitaliter resistit motiuis oppositis; ergo per actum diuersum ab eo, quo per motum primo primum voluit sumere vindictam per actum non resistantem vitaliter motiuis oppositis.

32. Ad 5. concedo maiorem, & nego minorem. Actus externus, quo quis occidit alterum, habet eundem modum tendendi, seu quis occidat per motum primo primum, adeoque necessario, seu quis occidat ex perfecta deliberatione, adeoque liberè, ac proinde remanet idem numero, seu fiat liberè, seu fiat necessario. At volitio occidendi, cum sit liberè, habet modum tendendi, quo quis resistit motiuis, & inclinationi ad non occidendum, cum sit necessario, & per motum primo primum, habet modum tendendi, quo non resistit; ergo cum habeat diuersum modum tendendi, non potest esse idem numero.

33. Ad 6. Fortasse actus voluntatis imperati sunt immediatè liberi, ut dixi alibi, & si hoc supponatur, argumentum non procedit. Si supponamus actus imperatos non esse immediatè liberos, dico actus immediatè liberos non esse efficaciter imperabiles. Actus enim immediatè liberi per suum modum tendendi resistunt vitaliter potentie proximæ, & inclinationi illos omittendi; sed actus efficaciter imperati, cum procedant à potentia proxima non potente illos omittere, non resistunt potentie proximæ, & inclinationi illos omittendi; ergo actus efficaciter imperati ex suo modo tendendi, adeoque essentialiter differunt ab actibus immediatè liberis, ac proinde actus immediatè liberi non possunt efficaciter imperari.

34. Ad 7. concedo antecedens, & nego consequentiam. Actus, quo probabiliter dico: *Petrus currit* e. g. habet eundem modum tendendi, seu Petrus currat, seu non currat; ergo habet eundem modum tendendi, seu sit verus, siue sit falsus, adeoque idem numero po;

potest esse verus, vel falsus. At actus liber habet diuersum modum tendendi à necessario, vt probatum est; ergo idem numero actus non est indifferens ad hoc, vt sit necessarius, vel liber. Confirmatur solutio, & retorquetur argumentum. Nam quia actus certi, & incerti differunt ex intrinseco, & vitali modo tendendi, per quem actus certus non resistit vlli inclinationi ad oppositum, actus incertus resistit inclinationi ad oppositum, idem numero actus non est indifferens ad hoc, vt sit certus, vel incertus; ergo à pari.

## TRACTATUS IV.

### De Morali, & Moralitate.

S. Thom. quaest. 78. art. 1. 2. 3.



Via homo mouetur ad suum finem, hoc est ad beatitudinem, per actus voluntarios, liberos, & morales, cum egerimus de beatitudine, de voluntario, ac de libero, superest, vt agamus de morali, ac de humanorum actuum moralitate.

## QVÆSTIO XXII.

*Vtrum omnis, & sola natura rationalis sit capax agendi moraliter?*

1. Videtur quod non; primo, quia Deus non est capax agendi moraliter; sed Deus habet naturam intellectualem, & rationalem; ergo &c. Probatur maior; actio enim moralis est actio conformis, aut difformis legi æternæ; sed Deus non est subditus vlli legi, atque adeo non potest operari conformiter, aut difformiter ad vllam legem; ergo.

2. Secundò bruta sunt capacia agendi moraliter; sed bruta carent natura rationali; ergo non sola natura rationalis est capax agendi moraliter. Probatur maior ex Aristotele lib. 8. de historia animalium, capite primo initio, vbi dicit: *Sunt enim vel in plurimis ceterorum animalium vestigia morum animi humani, quamquam hæc apertius in homine discernantur. Inest urbanitas, feritas, clementia, acerbitas, fortitudo, ignavia, inuidencia, ira, malitia.*

3. Respondeo morale dici à more; mos autem sumitur multipliciter. Primò, & propriè mos dicitur assuetudo ex frequentatis actibus acquisita, inclinans ad liberè exercendos similes actus. In hoc sensu sola agentia rationalia, adeoque libera sunt capacia moris. Secundò & minus propriè mos dicitur assuetudo ex frequentatis actibus acquisita, inclinans ad exercendos similes actus agentia etiã

non libera, quæ potuerunt assuescere ad actus oppositos. In hoc sensu etiã quædam bruta sunt capacia moris, cum possint, quibusdam assuescere, cum capacitate assuescendi etiã oppositis, vt patet in canibus, equis &c. Tertio mos dicitur inclinatio etiã naturalis, per quam animalia solent quædam agere. In hoc sensu bos dicitur habere morem ferendi cornibus, canis habere morem adulandi, & blandiendi domino &c. Quarto etiã quædam naturales inclinationes rerum inanimatarum metaphoricè dicuntur mores, ideoque à medicis quidam tumores dicuntur mali moris, quia solent esse pertinaciter nociui.

4. Actus morales dicuntur à more, tum quia per ipsorum exercitium solemus acquirere morem, ac assuetudinem exercendi similes actus, per quam assuetudinem efficiuntur benè, vel malè morati; tum quia ad actus morales exercendos valdè solet conferre mos sue assuetudo. Licet actus morales dicantur à more, tamen quia vt docet Sanctus Thomas 1. parte quaestione 13. art. 2. ad secundum sæpè aliud est id, vnde nomen deriuatur, aliud id, quod per nomen significatur, nomine actuum moralium significamus vniuersim actus, qui fiunt ab attendente ad regulam rationis, hoc est à considerante, vtrum tale actus sint liciti, vel illiciti. Tales porrò actus dicuntur morales, seu fiant ex more, seu non seu generent morem, & assuetudinem, seu non, eo pacto, quo, vt docet Sanctus Thomas loco citato, licet lapis dicatur ex eo, quod soleat lædere pedem, tamen nomine lapidis significatur certa species substantiæ, seu lædendi pedem, seu non.

5. Ex descriptione actus moralis inferitur primo omnem, & solam naturam rationalem esse agens morale, hoc est capax agendi moraliter. Ratio est, quia omne, quod habet naturam rationalem, est capax considerandi vtrum actiones sint licitæ, vel illicitæ: bruta verò, quia carent ratione, licet possint apprehendere actiones vt iucundas, vel molestas, non possunt illas considerare vt licitas, vel illicitas, adeoque non possunt moraliter agere.

6. Inferitur secundò homines non semper cum voluntariè agunt, moraliter agere. Ratio est, quia homines multa agunt voluntariè, non considerando, vtrum actiones, quæ exercent, sint licitæ, vel illicitæ: exempli gratia sæpè fricant barbam, expuunt &c. nihil cogitando, vtrum tales actiones sint licitæ. Adde infantes per plures annos esse incapaces agendi moraliter. Ratio est, quia licet possint considerare actiones vt iucundas, vel molestas, tamen non possunt illas considerare vt licitas, vel illicitas. Porrò infantes cum sunt incapaces considerandi actiones vt licitas, vel illicitas, dicuntur carere vsu rationis: cum incipiunt illas considerare vt licitas, vel illicitas, incipiunt habere vsu rationis.