



UNIVERSITÄTS-  
BIBLIOTHEK  
PADERBORN

**R.P. Francisci Svarez Granatensis E Societate Iesv  
Doctoris Theologi, Et In Conimbricensi Academia Primarij  
at[que] Emeriti olim Professoris Tractatvs Qvinque, Ad  
Primam Secvndae D. Thomae**

**Suárez, Francisco**

**Mogvntiae, 1629**

Tractatvs Secvndvs De Volvntario, Et Involvntario.

---

[urn:nbn:de:hbz:466:1-94065](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hbz:466:1-94065)



## TRACTATUS SECVNDVS

D E

VOLVNTARIO,  
ET INVOLVNTARIO.

PROOEMIUM.

**P**OST tractationē de beatitudine, agendū de actibus huma-  
nis, quoniam sunt potissima media, quibus hæc beatitudo  
cōparatur. Est autem his actibus commune, & veluti pri-  
ma, ac generalis conditio eorum, vt à voluntate deliberata  
procedant, vnde voluntarii nominantur, & ideo hanc eo-  
rum conditionem in primis declaramus, in quo partim A-  
ristotelem sequimur, partim deserimus. Ille enim postquam in lib. 1. *Ethic.*  
de beatitudine differuit in 2. tractat. de habitibus, & virtutibus, quæ sunt  
principia humanorum actuum: in 3. verò incipit agere de voluntario, & in-  
voluntario. Qui vero hæc conditiones primo, ac per se reperiuntur in acti-  
bus, & cognitio actuum prior est, quàm habituum, merito præit disputatio  
de voluntario, quam etiam tradit Aristoteles lib. 2. *Ethicor.* ad Eudemum,  
& lib. 1. *magn. moralium cap. 12.* Nyssenus lib. 5. *sua Philosophia cap. 1. 2. & 3.* Da-  
masc. lib. 2. *de fide cap. 2. 9.* & Scholastici nonnulla attigerunt in 2. *dist. 29. & 25.*

## DISPVATIO PRIMA.

De voluntario, &amp; libero, eorumque comparatione.

**Q**VAMVIS D. Thomas 1. 2. *questione*  
6. solum proponat disputationem  
de voluntario, mihi tamen visum  
est de ratione liberæ actionis disse-  
rere, tum quia nimis necessaria est  
hæc ratio ad cognoscendum actum moralem.  
cuius gratia tota hæc disputatio statuitur: tum  
etiam quia neque ipsa ratio voluntarii perfecte  
cognosci potest, nisi cum libero conferatur, non  
possunt autem comparari, nisi prius singula co-  
gnoscantur. Dicemus ergo an vtraque harum  
rationum in humanis actibus reperiatur, &  
quid, ac quotuplex sit.

## SECTIO I.

Quid sit aliquid esse voluntarium.

**I.** Dicitur Thomas q. 6. art. 1. definit illam actio-  
nem esse voluntariam, quæ est à principio intrin-  
seco cum cognitione. Aristoteles autem 3. *Ethicor cap. 1.*  
quem sequitur Nyssenus, & Damascenus, non-  
nihil huic definitioni addere videtur. Dicit e-  
nim actionem esse voluntariam, cuius principium  
est in agente sciente singula, in quibus est ipse actus: id est,  
cognoscente conditiones, quæ actum circun-

stant, quas appellamus circumstantias, vt hi  
autores explicant. In vtraque autem definitio-  
ne est difficultas, quoniam prior videtur plura  
complecti, quæ non necessario sunt voluntaria,  
vt assensus scientiæ est à principio intrinseco,  
& procedit ex perfecta cognitione principio-  
rum, & tamen ex se non est voluntarius: simili-  
ter actio, quæ fit habitus, est à principio intrin-  
seco, & potest esse cum cognitione obiecti talis  
habitus, & tamen per se non est voluntaria, & cō-  
trario verò aliqua videntur esse voluntaria, qui-  
bus illa definitio non conuenit, nam si quis a-  
lium occidat me vidente, & gaudente, nihil ta-  
men agente, illa occisio mihi est voluntaria, &  
tamē non est à principio intrinseco respectu mei  
cū principium eius nō sit in me. Quæ obiectio  
etiam procedit circa definitionem Aristotelis,  
circa quam etiam vrget, quia non videtur esse  
de ratione voluntarii cognitio circumstantiarū  
omnium, tum quia aliās in brutis, & pueris non  
reperiretur voluntarium, quod est contra ipso-  
citas autores: tum etiam, quia aliās omnis a-  
ctio, quæ fit cum ignorantia alicuius circumstan-  
tia, non esset voluntaria, & consequenter nec  
peccatum, quod est per se manifestè falsum.

Vt

II.  
Varia acceptiones voluntarii.

Vt explicemus has definitiones, incipiamus prius ab ipsa re ad quam cognoscendam oportet distinguere varias significationes huius vocis voluntarium: vt enim ex ipsa voce constat, à voluntate dictum est. Vnde quidquid sub voluntate cadit, generali ratione voluntarium dici potest, tamen hinc distingui possunt variae acceptiones voluntarii. Duobus enim, aut tribus modis aliquid cadit sub voluntatem, primò vt obiectum tantum, & non vt effectus, neque vt actus voluntatis; & hoc potius dicitur volitum, quam voluntarium, prout nunc de illo agimus. Exemplum est in obiectione facta de morte ab alio, effecta me consentiente, non cooperante: Sic etiam generatio aeterna dicitur Patri esse voluntaria obiectiue, seu concomitantè, non principiatuè. Secundo modo cadit aliquid in voluntate tanquam effectus seu actus eius, quod dicitur causaliter voluntarium, seu principiatuè, de quo erit in præsentibus præcipuus sermo, & hoc modo dicuntur voluntarii actus, tum etiam elicitus, tum etiam imperati à voluntate. Est autem considerandum nihil esse voluntarium hoc posteriori modo, quin sit etiam voluntarium priori modo, et si non conuertantur, nihil enim potest à voluntate procedere aliquo modo, quin sit ab ea aliquo modo volitum: quidquid autem est volitum à voluntate, induit aliquo modo rationem obiecti sui. Sed circa ea, quæ hoc posteriori modo voluntaria sunt, oportet etiam aduertere, quædam esse in voluntate immediatè, vt actus ab ea eliciti; quædam verò mediatè, id est, mediis actibus eliciti, vt sunt actus imperati, sub quibus effectus eorum comprehendendo, inter quos hæc est differentia, quod actus imperati ita sunt voluntarii causaliter, vt sint etiam propriè voluntarii obiectiue. Sunt enim actus imperati propria obiecta elicitorum actuum, per quos imperantur, vt cum aliquis voluntariè facit elemosynam, exterior actus dandi elemosynam est proprium obiectum interioris voluntatis dandi illam, atque ita illa actio est propriè voluntaria, & vt effectus, & vt obiectum. At verò ipsa interior volitio, quæ est actus elicitus, ita est voluntaria, & volita vt actio, seu actus, vt non sit propriè obiectum volitum, quia necesse est huiusmodi actum habere obiectum à se distinctum, circa quod directè versetur. Vnde solum ipse est volitus intrinsecè, & per se ipsum per quandam virtuales reflexionem, quam in se includit, & ideo dicitur volitus per modum actus non per modum obiecti.

III.  
Quid sit voluntarium vt obiectum.

His positis constat primò voluntarium vt obiectum, seu concomitans tantum, nihil aliud esse quam denominationem quandam in obiecto voluntatis manentem ab actu eius, quo vult, seu comulacet in tali obiecto: sicut esse amatum est denominatio quandam in obiecto, seu re amata ab actu amantis, nam idem est esse volitum, quod esse amatum, & (vt dixi) idem est esse hoc modo voluntarium, quod esse volitum: sed huiusmodi voluntarium non satis est ad aliud, de quo modò tractamus, nam disputamus de voluntario, quod constituit actum humanum, ad quod non sufficit voluntarium tantum obiectiuum, vt per se constat.

IV.  
Quid voluntarium vt actus imperatus.

Secundò facillè ex dictis constat quid sit voluntarium per modum actus imperati, nihil enim aliud est, quam habitudo, seu denominatio quædam in actu imperato ab actu elicito, cuius est, & obiectum, & effectus, nõ enim alia ratione actus imperatus voluntarius dicitur, nisi quia procedit ab actu elicito voluntario, & ab ipso quodammo-

do informatur, & cum illo constituit vnum actum moralem, vt dicam, quæ per se sunt satis clara. Tota ergo difficultas reuocatur ad actus elicitos.

Tertio potest colligi, esse voluntarium in actu elicito, nihil aliud esse quam esse actum, ita immediatè manentem à voluntate, vt per se ipsum intrinsecè sit volitus per virtutem, & intrinsecam reflexionem in ipso inclusam. Hoc ferè constat ex dictis, quia scilicet hunc actum, & voluntatem, non mediatur alius actus: ergo necesse est, vt se ipso, & per immediatam habitudinem ad ipsam voluntatem dicatur voluntarius. Sed hoc, vt amplius explicetur, distinguamus in ipso actu elicito duas rationes, alteram qualitatis, seu termini, alteram dependentiæ, seu actionis: videtur ergo dici posse actum ipsum, quatenus est qualitas quædam, est voluntarium ab actione, seu dependentia, per quam manat à voluntate ipsam, verò actionem se ipsa esse voluntariam per immediatam habitudinem ad ipsam voluntatem, nam actus non est à voluntate, nisi mediante actione: actio verò immediatè per se ipsam: sed tamen licet hoc ex parte verum sit, non tamen sufficit ad propriam, & formalem denominationem explicandam: verum quidem est in actu immanente, vt voluntarius sit, necessariam esse illam dependentiam à voluntate, vt principio proximo efficientè, tum quia in omni actu vitali est hoc proportionale necessarium, vt possit existere, & suam potentiam informare: tum etiam quia supponimus hunc actum esse voluntarium, non tantum obiectiue, sed etiam causaliter: voluntarium autem causaliter necessario requirit dimanationem à voluntate, quæ cum in hoc actu elicito non sit per alium actum, necesse est quod sit per intrinsecam dependentiam.

Addendum verò est etiam ipsum actum quatenus in facto esse informat voluntatem, & constituit illam volentem, non tantum constituit illam volentem obiectum, sed etiam ipsum mer actum per virtuales reflexionem in illo inclusam, quod etiam agendo de voluntaria productione Spiritus S. explicui lib. 6. de Trinit. cap. 4. an. 7. Nam actus ipse, vt actus est, intrinsecè includit quod sit volitus, neque intelligi potest voluntatem constitui volentem, id est, voluntariè tendentem in obiectum, quin virtualiter velit ipsam tendentiam seu inclinationem, vt si per possibile, vel impossibile amaret obiectum per amorem impressum ab alio sine efficientia eius, reuera non tantum non eliceret ipsam efficientiam, sed etiam neque ipsum amorem, neque voluntariè, & spontaneè amaret: ergo signum est huiusmodi actum, non solum denominari voluntarium à dependentia ingenere causæ efficientis, sed per se ipsum formaliter ex vi suæ informationis, in quo differt huiusmodi actus ab omni alio, qui non sit à voluntate elicitus.

Dices, quamuis hoc appareat verum in actibus voluntatis, qui sunt per modum prolequutionis, vt sunt amor, & alii, qui tendunt in bonum sub ratione boni: non tamen in actibus, qui sunt per modum fugæ, vt tristitia, odium, &c. nam hi actus sunt potius nolitiones quædam, quam volitiones. Vnde nõ denominantur uia obiecta voluntaria, sed potius inuoluntaria: ergo non possunt huiusmodi actus esse voluntarii se ipsi, & tamen sunt eliciti à voluntate, & voluntarii eidem, cuius signum emdens est, quia in eis esse potest peccatum, & merium, vt in tristitia de bono opere, & dolore de peccatis: ergo non potest

V.  
Quid vt actus dicitur.

Actus vt qualitas etiam est volitus tantum per suam dependentiam à voluntate.

VI.  
Est tamè voluntarius per intrinsecam reflexionem

VII.

potest ratio voluntarii predicto modo sufficere exponi in omnibus actibus elicitis.

VIII.

Ad hanc obiectionem respondetur primo eundem actum esse posse directam volitionem obieci, & virtuale volitionem sui ipsius, nam licet tristitia, v.g. absolute, & simpliciter videatur involuntaria, tamen supposito tali modo presentis, est voluntaria, nam voluntarie quis fugit malum sibi inherens, est absolute nolit sibi esse. Nec refert quod idem actus respectu obieci sit volitio, & respectu sui sit virtualis volitio, quia hæc duo non opponuntur, cum sint respectu diuerforum, & modis diuerfis. Secundo potest hoc declarari ex D. Thoma 1. 2. quæst. 6. artic. 3. ad. 2. Si dicamus omnes actus, qui à nobis explicantur per modum volitionis, & fugæ, reipsa esse volitiones quasdam, si ad propria objecta comparentur, & inductione hoc explicatur, nam odium alterius, est actus per modum fugæ, & dicitur esse volitio quædam, & tamen reuera est velle illi malum, & similiter dolor de peccatis, qui explicatur per hanc vocem, nollem peccasse, idem est quod vellem non peccasse, nam, vt rectè dicit D. Thomas, illud verbum nollem, si per solam negationem explicetur, nõ tam dicit actum quam negationem actus: si autem positivè declaratur, nihil aliud esse potest, quam voluntas carendi, seu non habendi aliquid. Cuius signum etiã esse potest, quia ex vit talis actus mouentur aliæ facultates, & organa corporis ad fugiendum, vel alias actiones, quæ non sunt nisi voluntate positiva efficiendi illas. Hoc autem positò facillè intelligitur hos actus posse esse seipsis voluntarios, vt facillè patet ex dictis.

IX.

Exponitur iam vulgari definitione voluntarii.

Quarto facile est ex dictis explicare definitionem communem voluntarii ab Aristotele traditam, merito enim ait voluntarium debere esse à principio intrinseco, quia necesse est, vt oriatur à proprio appetitu innato, qui sit in agente: & in hac particula conuenit motus naturalis cum voluntario: differt tamen voluntarius à violento, qui est à principio extrinseco, vt infra dicam disp. 2. sect. 1. a. num. 5. Addunt verò citati auctores voluntarium procedere ex cognitione, vt illum distinguant à motu naturali, vt sic, hic est enim consentaneus appetitui nature, ille verò debet esse ab appetitu elicente, & vitali, qui appetitus sequitur formam apprehensam, & ex cogitatione resultat, nec ferri potest in incognitum, & ideo rectè dicitur voluntarium esse ex cognitione, quod non tantum est intelligendum eocomitanter, sed etiam causaliter, ita vt cognitio sit aliquo modo fons, & origo ipsius voluntarii. Et ita est explicata definitio D. Thomæ. De alia verò particula addita ab Aristotele dicant soluendo obiectiones in num. 11.

X.

Suadetur data explicata.

Quod autem nomine voluntarii hoc significetur, quod per dictam definitionem explicatur non tam est probandum, quam sumendum ex communi vocis significatione: potest tamen sic explicari, nam constat esse in aliquibus rebus hunc modum appetendi vitalem, & elicitem ortum ex cognitione, quia appetitus elicitus in hoc superat pondus nature: sicut ergo aliquis motus est ex solo impetu nature, ita actus aliquis est ex appetitu elicente, & sicut illud habet proprium nomen, & dicitur naturalis: ita etiam ille alius motus indiget proprio nomine: ad illud ergo significandum impositum est nomen voluntarium, vt constat ex communi vsu, & ideo hoc nomen nunquam tribuitur iis, quæ sine cognitione operantur, imò hinc deriuata est

hæc vox ad specialiter significandum ea, quæ sola propria voluntate sunt absque vilo extremo impellente. Sic i. Petri 5. Non turpis lucri gratia sed voluntarie: & interdum etiam ea, quæ sunt sine obligatione, dicuntur voluntaria, sic etiam quod sit prompto animo, dicitur specialiter voluntarium: significatur ergo hac voce ille motus, qui oritur ex proprio appetitu elicente, & ideo necesse est, vt sit à principio intrinseco cum cognitione.

XI.

Vltimò facile est respondere ad obiectiones factas: assensus enim conclusionis per se non est voluntarius, sed naturalis nisi quatenus imperari potest à voluntate quoad exercitium, quia neque per se est intrinseco volitus, sicut actus appetitus, neque procedit ex cognitione sui proprii obieci circa quod versatur, sed potius ipse est cognitio sui obieci, motus autem voluntarius procedit ex cognitione obieci, circa quod versatur, & ita est intelligenda definitio. Alia verò obiectio de occisione ab alio facta, & mihi voluntaria, procedit de voluntario obiectiue tantum, non causaliter: definitio autem intelligitur de proprio voluntario causaliter. Ad aliam obiectionem circa particulam, quam Aristoteles addit, & D. Thomas omisit, dici potest Aristotelem definiisse voluntarium perfectum, & rationale: D. Thomam verò abstractius fuisse loquentem, quod est probabile, sed difficile propter obiectiones ibi factas, & ideo aliter dici posset, illam particulam, cognoscente singula, in quibus est actio, non esse absolutè, & simpliciter intelligendam, sed per distributionem accommodatam. Itaque vnumquodque voluntarium requirit cognitionem omnium proprietatum, quæ sub illud cadunt, seu quæ necessariae sunt, vt actio appetatur. Vnde si sit perfectum voluntarium, requirit cognitionem omnium conditionum absolutè, & simpliciter: si verò sit imperfectum, sufficit cognitio illius materialis obieci circa quod versatur, atque eadem ratione ignorantia vnus circumstantiæ efficiet, vt actio nõ sit voluntaria, quoad illam circumstantiam: poterit tamen esse voluntaria, quoad substantiam, & alias circumstantias, quæ cognoscuntur, de qua re iterum infra disp. 5. vbi tractabitur ille locus Aristotelis.

SECTIO II

Veram in actibus humanis reperitur liberam necessitatem excludens.

Circa voluntarium non oportuit specialiter tractare questionem, an sit, quia si semel intelligatur, quid illa voce significetur, nihil est notius ipsa experientia, quam esse in homine actiones spontaneas, & voluntarias, & ita neque cum Catholicis neque cum hæreticis fuit de hoc vlla controuersia: at verò de libertate est maxima, & est sermo de voluntate excludente necessitatem, ne sit questio in modo loquendi, vt infra disp. sequenti sect. 4. loquens. Fuit autem in hac re antiquus error negans reperiri in homine motum liberum proprie dictum, & explicatum. Sed in hoc errore sunt varii modi, & varia principia, quæ possunt ad quatuor capita reuocari, quæ attingunt varias difficultates ad alias materias pertinentes. Vnde tantum indicabo illas, & designabo loca

i. Voluntaria dari consentunt omnes de libero dissentiant infideles.

bo loca, breuiter explicans, quod ad intelligentiam huius materiae fuerit necessarium.

**II.**  
**1. Error negans libertatem ob fluxum calis**  
 Primus error reuocat hanc necessitatem in causam extrinsecam, quam *factum* appellat, & nomine fati intelligit seriem naturalium causarum, & praecipue calorum influxum. In hoc errore fuerunt Stoici, quos imitati sunt, haeretici Priscillianista, contra quos videri potest Concil. Bracarense I. can. 9. Leo Papa epist. 95. cap. 6. Hieron. epist. 66. August. cont. haeres. haeres. 70. qui in 35. eundem errorem tribuit Bardasano: tamen Epiphanius haeres. 56. potius refert eum contra factum scripsisse, & idem colligitur ex Euseb. lib. 4. histor. c. 11. Hi tamen infideles in duobus errabant, quia tam inuitabilem putabant esse huius fati necessitatem, vt nec diuinæ providentiæ, ac potentiae eam subiicerent, contra quem errorem agitur in 1. p. q. 19. 22. & 25. Secundo errabant existimantes caelos posse directè influere, & immutare intellectum, & voluntatem hominis, quod est signū, vt ait D. Thomas, eos existimasse animam hominis esse materialem, nihilque inter intellectum, & sensum distinxisse, quam rem attingit D. Thomas 1. 2. quest. 9. art. 5. latius 1. p. q. 115. artic. 4. & q. 116. art. 1. & 1. cont. Gent. c. 84. & 85. quinimò non solum materiales seu corporales causas, verum nec spirituales creatas posse immediatè immutare hominis voluntatem, ostendit idem D. Thomas 1. p. quest. 104. 105. & 111.

**III.**  
**2. Error tollens libertatem ob Dei impulsū in voluntatem**  
 Secundus error tribuit necessitatem etiam causae extrinsecae, non tamen creatae sed diuinæ motioni: sic Caluinus, & alii haeretici, qui dicunt voluntatem nostram non posse liberè operari, quia indiget diuina motione determinante illam ad operandum, vel certè, quia subiecta est dispositioni diuinæ voluntatis, per quā ita sunt ordinata omnia antequam fiant vt non possint aliter fieri, aut euenire. Imò August. 5. de Ciuit. Dei c. 8. ex Seneca lib. de benefic. & epist. 1. 8. ita explicat Stoicorum sententiam, vt scilicet, per fatū intellexerint hanc dispositionem diuinæ voluntatis, & indicat in hoc sensu non esse improbandam illorum sententiam. Sed intelligendus est dummodo non sentiant eam diuinam dispositionem necessitatem imponere humanae voluntati, vt exponit D. Thomas 1. p. q. 116. art. 3.

**IV.**  
**Prior modus explicandi praedictum errorem.**  
 Fundamentum huius erroris altero ex duobus modis potest explicari, prior est, has duas conditiones, scilicet operari liberè, & operari cum dependentia à prima causa esse prorsus repugnantes, ita vt non possint eidem facultati simul conuenire, nam hinc necessariò sequitur nullam esse causam creatam, natura sua liberam in agendo, quia omnis causa creata necessariò pendet in agendo à concursu primae causae, non potest autem eadem res, seu causa ex natura sua habere conditiones repugnantes.

**V.**  
 Hoc fundamentum, seculis etiam principis fidei, de quibus statim, nulla ratione verisimili probari potest, quia haec repugnantia, neque oriri potest ex parte causae creatae, neque ex parte Dei. Primum constat, quia quamuis libertas in agendo sit perfectio simpliciter simplex, tamen non postulat ex se infinitam perfectionem simpliciter in genere entis, nisi sit in summo perfectionis gradu, quem habet in Deo, sicut videre licet in aliis perfectionibus simpliciter, quales sunt esse intellectualem, immortalem, &c. neque enim aliqua specialis ratio de hac perfectione afferri potest, quia libertas, vt sic, non oritur immediate ex infinitate, sed ex perfecta intelligentia ad proponendum diuersa bona appetitui singulorum rationem, & vtilitatem, & incommoda ponderando, quod totum reperiri

potest in natura finita. Neque etiam ex parte Dei potest oriri haec repugnantia, tum propter generalem rationem, quod nullus effectus repugnat ex parte potentiae Dei, nisi in se inuoluet contradictionem aliquam, tum etiam quia Deus cum sit omnipotens, & infinitè sapiens, vnicuique rei providere potest iuxta modum naturae illius accommodatum. Nec denique in re ipsa est repugnantia quod operatio sit libera, & dependens à superiori causa, quia potest dependere absque eo quod superior causa determinat inferiorem per concursum suum, & absque vlla posterioritate in causando, sed cum omnimoda similitate, & concomitantia in eo concursu. Neque quod haec duo sint possibilia, nulla est repugnantia, nec difficultas, quae probabiliter ostendi possit: hoc autem posito facile intelligitur dependentiam à superiori causa non repugnare cum libera determinatione causae inferioris, de qua re latius in materia de peccatis, & gratia, & 1. p. quest. 19.

**VI.**  
**2. Modus explicandi eundem errorem.**  
 Secundo modo potest fundari hic error, scilicet, vt non oriatur ex repugnantia ipsius rei, sed ex sola diuina voluntate: iuxta quam intelligentiam non negat haec sententia hominem esse liberi arbitrii in actu primo, id est, habere in se facultatem operandi ex se indifferentem, nisi aliunde ab extrinseco necessitetur. Deinde non negat posse Deum si velit concedere homini, vt vtatur hac facultate sua in actu secundo dando illi concursum accommodatum: affirmat tamen Deum de facto voluisse determinare suo arbitrio voluntates nostras ad omnes actus tam bonos, quam malos, idque fortasse vt ostenderet potentiam suam, & dominium quod habet nostrarum voluntatum, & vt omnia, quae futura sunt, inuitabiliter suo arbitrio disponeret independenter à nostro. Et ad hoc confirmandum congerunt haeretici plura testimonia male intellecta tam sacrae Scripturae, quam Sanctorum Patrum, praesertim Augustini, quorum intelligentiam infra indicabo.

**VII.**  
 Sed in hoc etiam sensu est improbabilis hic error. Primo, quia de diuina voluntate, & dispositione, quae in naturis rerum fundamentum non habet, sed potius eis aduersatur, nihil rationabiliter affirmari potest, quod reuelatum non sit, aut ex reuelatis colligatur, hoc autem quod hic error affirmat, non solum reuelatum non est, sed potius contrarium in sacra Scriptura continetur, vt statim ostendam. Deinde est contra perfectionem, & sapientiam diuinæ providentiæ immutare in omnibus actionibus, & suppositis humanis modum operandi naturalem illis, quin potius propter hanc potissimum causam Deus permittit peccata, vt hominem suae libertati committat, neque id pertinere poterat ad manifestationem diuinæ potentiae, tum quia satis eam ostendit si interdum hoc faciat, & vtatur humana voluntate suo arbitrio, eique necessitatem imponat aliquando, nam si semper id faceret, potius videretur carere potentia ad concurrendum cum humana voluntate salua eius libertate: deinde, quia maioris est sapientiae, & potentiae omnia ita disponere, vt infallibiliter ita fiant, sicut per diuinam providentiā disposita sunt, & tamen quod liberè fiant, quae per voluntatem rationalem faciendā sunt: hoc autem esse possibile Deo, supposita infinita eius scientia, & potentia, non esset difficile ostendere, sed id spectat ad materiam de providentia, & de gratia. Omitto esse contra diuinam bonitatem inclinare, seu determinare humanā voluntatem.

voluntatem ad malum, seu peccatum, quod etiam prædictus error consequenter asserit.

VIII. Tercio erratum est circa hanc libertatem hominis, tribuendo necessitatem non causis extrinsecis, sed intrinsecis, non ex parte animæ, sed ex parte corporis, ita vt corpus passibile, & subiectum fomiti, & inordinatis affectibus appetitus sensitivi necessitatem voluntati imponat, nec relinquat illam libere operari. Iuxta quem dicendi modum non negatur simpliciter voluntatem secundum se esse liberam, seu capace liberæ actionis, nam si esset separata à corpore, vel si in ipso corpore haberet corpus ipsum sibi omnino subiectum, posset vti suo dominio, & libertate, à qua tamen impeditur ratione talis corporis. Hic videtur esse sensus hæreticorum huius temporis, qui dicunt hominem in statu innocentie habuisse vsum liberi arbitrii, per peccatum tamen illum amisisse, ita vt iam non sit liber, sed seruus peccati, vt late Rossenf. articulo septimo. contra Lutherum & alii recentiores. Afferunt tamen hi hæretici plura ex sacris Scripturis, & præcipue ex Augustino, quorum intelligentiam infra breuiter indicabo. Rationem vero nullam asserunt, quia reuera est omnino irrationabilis error, nam si corpus passibile, & affectus appetitus quantumuis inordinati, non auferunt vsum rationis, neque etiam auferre poterunt rationem liberi arbitrii, si rationabilis voluntas ex se, & natura sua libera est, quia appetitus non influit directe in voluntatem, neque illam physice mouet, aut determinat, vt tractat D. Thomas 1. 2. quæstion. nona & decima. Et in quæstion. 99. & ex ipsa experientia constat esse in potestate hominis non consentire concupiscentiæ, & motioni eius, & in sacra Scriptura nihil est frequentius, vt infra citabimus à num. 11.

IX. Quartus modus asserendi hanc necessitatem fundatur in intrinseca natura ipsarum potentiarum hominis, quia numerum omnes sunt deum ex ipsa natura terminatæ ad vnum, etiam in supremæ, quales sunt intellectus, & voluntas. De intellectu id facile probatur, nam quoad specificationem determinatus est ad assentiendum vero, & dissentendum falso, nec potest aliter ferre iudicium; quoad exercitium vero, aut determinationem à natura ipsa conuictus euidentia veritatis, aut si hoc modo non determinatur, non potest se ipsum determinare ad actum, sed indiget extrinseco mouente determinante. Cuius ratio est, quia omnis determinatio ad operandum necessario esse debet, aut naturalis ex solo imperu nature, aut voluntaria ex inclinatione elicita operantis: omnis enim operans, aut operatur præcise, quia est talis nature, aut quia vult, & appetit operationem; actus autem intellectus non est per se, & intrinsece voluntarius, quia hoc est proprium actionis appetitiuæ virtutis: ergo si talis actus intellectus non est mere naturalis, & necessarius, oportet, vt sit voluntarius, non per se ipsum, sed per determinationem ab actu alterius potentie: ergo necesse est vt ab illa determinetur ad talem actum, & non à se. Et hæc, vt existimo, est ratio à priori, ob quam intellectus non potest esse potentia formaliter libera.

X. Rursus voluntas necessario sequitur definitum iudicium intellectus; ergo neque etiam ipsa est potentia libera; sed determinata ad vnum: ergo in illa potentia nulla est actio libera. Assumptum declaratur, quia voluntas est potentia rationalis, vnde necessario sequitur ductum rationis, nam sicut non potest ferri nisi in cognoscere in primam secundam D. Thom.

tum per intellectum, ita non potest ferri aliter quam iudicatum est. Et ideo docent morales Philosophi, & Theologi, non posse esse defectum in voluntate, quin prins sit in intellectu, nam si intellectus prius recte proponat, & iudicet, non potest voluntas non recte eligere: ergo signum est voluntatem necessario sequi iudicium rationis: quod si interdum videtur non ita facere, ideo est, quia intellectus non recte iudicat, nec satis considerat omnia, quæ necessaria sunt ad mouendam voluntatem. Et hinc obiter videntur enervari rationes multæ, & signa libertatis, quæ afferri solent, quales sunt correctiones, reprehensiones, consilium, punitio, & huiusmodi. Nam hæc quidem (inquiunt) videntur superflua si homo non esset liber, nam ex his solum concludi videtur hominem esse rationalem, & hæc omnia deseruire, vt recte iudicet, & apprehendat, quid bonum sit, & agendum. nam hoc posito statim sequitur voluntas. Si ergo applicato obiecto, & medio sufficiente intellectus necessario iudicat, & voluntas necessario sequitur intellectum recte iudicantem, nullibi est vera libertas. Quam difficultatem late Buridan. 3. Ethic. quæstion. prima. tractat, vbi propter eam indicat libertatem arbitrii non posse ratione naturali constare: in quam sententiam citatur etiam Andreas de Nouo Castro in i. distinctione 45.

Dicendum est autem in humanis actionibus XI. reperiri liberum non tantum coactioni, sed etiam necessitati oppositum, de cuius ratione est, vt includat indifferenciam, seu potestatem agendi, & non agendi, seu agendi hoc, aut contrarium. Hæc est veritas fidei, quæ ex variis locis sacre Scripturæ aperte colligitur. Clariora sunt illa, in quibus tribuitur homini optio, seu electio, vt Deuter. 30. Testes inuoco cælum, & terram, quod proposuerim vobis vitam, & mortem, maledictionem & benedictionem: elige ergo, &c. similia habentur Iosue 24. Optio vobis datur, eligit, quod placet. Ecclesiastici 24. Apposui tibi ignem, & aquam, ad quod volueris extendere manum. quæ verba tractans Augustinus lib. de grat. & libero arbitrio cap. 12. Ecce, inquit, aperte videmus expressum nosse libertatis arbitrium. Videri etiam possunt alia testimonia apud eundem Augustinum lib. de grat. & lib. arbitrii. à cap. 2. & apud Cyprianum 3. ad Quirinum cap. 52. Faciunt etiam illa testimonia, in quibus tribuitur homini dominium suarum actionum, Genes. 4. Subter te erit appetitus tuus, & tu dominaberis illius. quem locum ad rem præsentem optime declarat Prosper 2. de vocat. Genes. c. 4. hinc etiam illud Ecclesi. 3. Qui potuit transgredi, & non est transgressus, ideo stabilita sunt bona illius in Domino: non esset enim dignus laude, vel præmio, nisi libere id fecisset: & ideo dicitur Proverb. 4. Rectos cursus fac pedibus tuis: vt bene declarat August. Denique 4. Reg. 12. & num. 30. fit expressa mentio liberi arbitrii humani, & frequentia sunt huiusmodi testimonia in sacra Scriptura.

Secundo asseri possunt varia signa libertatis ex sacra Scriptura, & Patribus desumpta. Primum est potestas dominandi, iuxta illud Gen. 1. Faciamus hominem ad imaginem, &c. vt præsit, &c. nam qui non est dominus suarum actionum, multo minus esse potest aliarum rerum. Vnde Sancti Patres communiter exponunt hominem esse ad imaginem Dei ratione liberi arbitrii. Secundum est potestas peccandi, quæ neque intelligi potest sine libertate, non tantum coactionem, sed necessitatem absolutam excludente, vt late Augustin. de vera, & falsa religione cap. 14. Prosper lib. 2. de vocat. Genes. cap. 14. Iustinus quæst. 88. ad Genes. vbi libertatem dicit

Handwritten marginal notes in Latin, including the words "LIBERTAS" and "OPTIO" written vertically in large letters.

XII.

dicit esse ponendam in definitione peccati Clemens Alexandrin. libr. 2. Stromat. *Libera electio peccatum inchoat.* Basil. homil. 9. *quod Deus non sit auctor malorum;* hac enim potissimum de causa peccatum non refunditur in autorem naturæ, quia non ex necessitate naturæ oritur, sed ex libertate voluntatis. Tertium signum huic simile est præceptum, nam, ut ait Augustin. de grat. & libero arbitrio capit. 2. *Quomodo posset Deus prohibere ne velimus, aut præcipere, ut velimus. si ad volendum necessitatur?* & epistola 46. *eo ipso quod præceptum est, obedientiam nostram requirit, quæ nulla esse potest sine libero arbitrio.* Similia legi possunt in Athanas. libr. de incarnat. Verbi. Origen. homil. 12. in Numer. Quartum signum est reprehensio poenæ non tantum ad terrorem, vel emendationem futurorum, sed etiam per se in vindictam mali commissi. Ac denique divinum iudicium de humanis operibus, nam, ut eleganter Augustinus epistol. 46. *Sinonest Dei gratia, quomodo Deus saluat mundum, & si non est liberum arbitrium, quomodo iudicat mundum?* V. de Prosperum, & Iustinum question. 9. Euseb. 6. de præd. cap. 5. & libr. 1. demonstrat. cap. 9. & libr. 4. cap. 1. & sequentibus. Irenæ. 4. cont. heres. cap. 9. & 29. Cyrill. Hierosolym. 5. catech. 4. Origen. hom. 20. in Num. Dionys. 4. cap. de dum. nom. in fine, ait. *Sed dicit quispian infirmitati supplicium non deberi, sed veniam. si non suppreter potestas, recte se haberet oratio.*

XIII. Tertio principaliter addere possumus testimonia Patrum, ex quibus constat hanc fuisse perpetuam traditionem, & consensum Ecclesiæ. Sed quia huiusmodi testimonia sunt frequentia, & vulgaria, solum designabo loca, scilicet in Clemente Rom. epist. 3. decretali, & Dionys. de Ecclesiastica Hierarch. cap. 2. p. 3. Iustin. dialog. 9. cum Tryphone, satis post medium q. 8. ad Orthod. Lactant. 4. de sapient. cap. 11. Athanas. Corat. cont. idola. Cyprian. epist. 18. lib. de unit. Eccles. Nissen. totolib. 7. sue Philosophia. Nazianz. orat. 1. 30. 38. & 42. Damascen. lib. 2. de fide cap. 16. Ambros. lib. 2. de fid. ad Grat. cap. 3. Hieron. epist. ad Damas. de filio prodigo. Aug. præter loca citata 1. Retract. cap. 9. & 16.

XIV. Quarto accedit definitio Ecclesiæ. Nam Concil. Brachar. supra citatum. Concilia item contra Pelagianos congregata, veritatem hanc vel definiunt, vel aperte supponunt. Pelagius enim non solum liberum arbitrium cognoscebat, verum illi soli tribuebat bona opera hominis, & initium salutis. Concilia vero admittunt liberum arbitriū operari in homine, diuina tamen gratia excitatum, & adiutum; Cœlestin. Papa epist. 1. ad Episcopos Gall. cap. 14. & 15. Expressius hoc tradidit, & definiuit Trident. in. sess. 6. & Pius V. & Gregor. XIII. in bullis contra Michael. Baium hanc damnant propositionem, *quod voluntarie fit, etiam si necessario fiat, libere fit;* in quo docent esse in homine libertatem non solum excludentem coactionem, quæ voluntario opponitur, sed etiam necessitatem simpliciter, quæ absolute tollat potestatem agendi, & non agendi. Vltimo uti possumus rationibus, quæ peccati possunt partim ex dictis inter referendos errores, partim ex ijs quæ dicemus.

XIV. Ex hac veritate sequitur primo, facultatem libere operandi esse intrinsecam homini, & connaturalem illi. Itaque quod homo libere operetur, non est aliquid extrinsecum superadditum homini miraculose, aut per supernaturalia dona infusa, sed est intrinsecum proprietatis suæ naturæ. Hoc constat ex dictis, nam quod homo sit ad imaginem Dei, & capax domini, naturale est ipsi, & ideo etiam si priuatur omnibus supernaturalibus donis, perseverat in illo quod sit ad imagi-

ne m. Dei. Similiter potestas peccandi ex intrinseca infirmitate naturæ oritur. Denique quod homo sit rationalis, naturale est ipsi. Ex hoc autem precise oritur, quod sit liberi arbitrii, nam hæc libertas oritur ex ratione, ut communiter dicitur, id est, ex eo quod ratio potest vniuersalem rationem boni, & mali attingere, & in vnoquoque obiecto cognoscere quid bonitatis, aut malitiæ habeat, & quam connexionem habeat, vel cum fine intento, vel cū hominis natura ponderare: hoc autem totum naturale est homini saltē in ijs rebus, quæ lumine naturæ cognoscuntur. Vnde addo vterius fieri non potuisse, ut homo eleuaretur ad libere operandum, nisi ex sua natura haberet aliquam facultatem liberam, quia si omnis potentia humana natura sua esset determinata ad vnum, neque posset extra illud versari, quia non posset ferri extra suum obiectum, neque posset ipsa esse suspendere suum actum, quia non posset naturam suam mutare, neque contra suam naturalem inclinationem operari.

Dices: Potest Deus efficere, ut potentia natura sua libera necessario operetur etiam in ijs, in quibus est de se libera: ergo etiā potest facere, ut potentia ex natura sua determinata ad necessariam operationem operetur libere, & cum indifferentia. Respondetur negando consequentiam, nam quando potentia libera necessitatur ad operandum, non mutatur intrinsece natura eius, quasi in actu primo (ut sic dicam), semper enim manet de se libera, & indifferentis ad illū actum, & obiectum, impeditur tamen ne in actu secundo utatur illa libertate. At vero si potentia necessaria libere esset operatura, oporteret ipsam in se quoad actum primum immutari, quia non potest intelligi, ut potentia, quæ natura sua habet intrinsecam impotentiam ad suspendendum suū actum per se ipsam intrinsece, & voluntarie recipiat contrariam potestatem, quæ ad libertatem requiritur absque interna mutatione ipsius potestatis: quomodo n. potentia manens determinata ad vnum, erit simul in differēs respectu eiusdem actus, præsertim cum hæc indifferentia magis consistat in aptitudine, & potestate ipsius potentia, quam in aliqua intrinseca potestate ipsius actus liberi, ut infra. Denique necessitas potestatis provenire ab extrinseco, neque ex se aliud postulat, & ideo nihil obstat quominus potentia ab intrinseco libera, extrinsecus necessitetur; at vero libertas debet esse ab intrinseco, & ideo si non oriatur ex interna facultate ipsius potentia, fieri non potest ut ab extrinseco proveniat.

Sed contra, nam ad actus supernaturales non habet homo naturalem libertatem, cum non habeat naturalem potestatem, & tamen per gratiā, & supernaturaliter accipere potest liberam facultatem illos operandi. Rursus è contrario homo videns Deum necessitatur ad amandum ipsum, & tamen supernaturaliter fieri potest, ut ille amor sit liber, si homo accipiat supernaturalem potestatem ad suspendendum illum actum.

Respondeo ad priorem partem voluntatis hominis ex folis viribus naturæ non habere completam libertatem circa actus supernaturales, ut argumentum probat, habere tamen libertatem (ut sic dicam) inchoatam, seu fundamentū completæ libertatis, quod habere non potest, nisi ipsa esset natura sua libera. Quod ita declaro, nam ex duobus, quæ ad libertatem requiruntur, quæ sunt potestas agendi, & non agendi, hoc secundū potest voluntas ex se circa actus supernaturales, quia licet non possit eos efficere sine auxilio gratiæ, potest tamen ommittere, & suspendere, quia ad hoc non postulat supernaturales vires, hoc

Si homo nō  
esset natura  
sua liber,  
non posset  
eleuari ad  
libere ope-  
randum.

XVI.

XVII.

XVIII.

hoc autem non posset nisi natura sua esset dominatorum actum. Circa alterum vero, scilicet potestatem agendi, non habet ex se completas vires, habet tamen capacitatem obedientialem passivam, & activam, vt possit eleuari ad illos actus, quæ fundatur in vniuersali capacitate voluntatis, qua tendere potest in bonum, vt sic, inde enim fit, vt possit eleuari ad amandum libere omne bonum, quod ex se non necessitat voluntatem, quia hæc libertas, vt supra dixi, oritur ex facultate rationis ponderantis in quolibet obiecto propriam rationem boni, quod etiam seruatur in obiectis supernaturalibus, quando voluntas eleuatur ad operandum circa illa; nam tunc etiam illa ducitur ratione suo etiam modo eleuata, & cognoscente supernaturalia obiecta.

XIX. Ad alteram partem responderetur nunquam posse fieri, vt amor Dei clare visus sit in se intrinsece, ac formaliter liber, quia non potest voluntas per intrinsecam ac voluntariam suspensionem talis actus illo carere, sed ad summum fieri potest quod Deo suspendente concurrunt voluntas crearet illo actu, & consequenter etiam fieri potest, vt quoties homo vellet, Deus suspendat illum concurrunt. Si tamen homo videns Deum possit habere talem voluntatem sub aliqua ratione boni, tunc carentia, vel suspensio talis amoris esset libera, non per se ipsam, sed per denominationem ab alia voluntate libera, quæ necessario supponit facultatem natura sua liberam à qua procedat: & hoc modo non repugnat actum natura sua necessarium fieri liberum per denominationem extrinsecam, & subordinationem ad potentiam liberam. Sic enim etiam nutritio, quæ ex se necessaria est, potest à Deo constitui sub dominio voluntatis: nos autem agimus de actu libero ex se per immediatam habitudinem ad potentiam elicentem.

XX. Secundo sequitur ex dictis per peccatum originale non esse amissam naturalem facultatem liberi arbitrii: vsum autem eius nec per peccatum, nec per gratiam impeditur semper. De hac veritate tractatur late in materia de peccato originali, & de gratia. Nunc autem declaratur breuiter. Primo quidem ex sacris Scripturis, & aliis testimoniis adductis, loquuntur enim de homine lapsio, & prout de facto operatur, aut male suo arbitrio, aut bene per diuinam gratiam. Deinde ratione, quia peccatum originale non mutauit humanam naturam, quoad intrinsecam, & essentialia, neque quoad proprietates connaturales intrinsece ab illa manantes, quarum vna est facultas libere operandi, quæ ratio conuincit de libertate, quoad actum primum, quoad vsum vero eius sufficiunt quæ dicta sunt referendo secundum, & tertium errorem in num. 3. & 8.

XXI. Contra totam hanc doctrinam de libera hominis actione multa obiciunt hæretici ex sacra Scriptura, & Patribus, præsertim ex Augustino: & ratione, sed quod ad rationem spectat, nulla est, quæ intrinsece, & proprie attingat difficultatem; nili quæ tacta est in quarto dicendi modo num. 9. allato, quæ apud me non conuincit, seclusa visione beata voluntatem necessitari ad sequendum dictam intellectus, absolute, & simpliciter loquendo. Quod ideo addo, quia ex vi vnius prioris voluntatis subsequente aliquo iudicio intellectus, potest voluntas necessitari ad alium actum extrinsece, vt absolute actione; sed tunc saluatur libertas in priori actu, quem posset voluntas tollere etiam post subsequendum aliud iudicium, & ita simpliciter non necessitatur ad sequentem actum. Tamen, absolute loquendo, & non supposito aliquo actu libero voluntatis, non necessitatur in primam secundam D. Thom.

tatur voluntas ad sequendum iudicium in tellectus, quantumuis practicum esse fingatur, de qua re dicendum est infra agendo de actibus voluntatis, & videri potest quod ad hanc rem attigimus lib. 1. de prædestin. cap. 16. a num. 6.

Deinde quod attinet ad Scripturam afferuntur illa loca, in quibus Deus dicitur immutare corda hominum, operari in nobis velle, & perficere, trahere hominem, & similia. In quibus omnibus duo tantum obseruanda sunt. Primum, hæc omnia dici ratione excitantis, seu præuenientis gratiæ, præsertim efficaciæ, cuius tamen efficaciam non consistit in necessitate inferenda, sed in hoc, quod Deus infinita sua sapientia, ita mouet hominem, sicut scit esse opportunum, vt ipse consentiat; ita August. de Spir. & liter. cap. 34. & Irenæus cont. Pelag. Secundum est, in his locutionibus significari Deum esse principalem autorem huiusmodi operum, non tamen excludi liberam cooperationem nostram, vt optime tractat Nazianz. orat. 30.

Tandem ex Augustino obici solent varia loca, in quibus dicit hominem per peccatum amississe libertatem, & factum esse seruum peccati, & necessitatem peccandi incurrisse. Sed in his, & similibus est magna æquiuocatio in nomine illo libertatis, quia non sumitur, vt significat indifferenciam in operando, sed vt significat carentiam cuiusdam seruitutis, vt latius, & commodius explicabo sequenti sectione.

XXII. Explicatur loca scripturæ non recte ab eis adducta.

XXIII. Item loca Augustini.

SECTIO III.

Quid sit esse liberum in humanis actibus, & quomodo à perfecto voluntario distinguatur.

NON mouetur questio de deliberatione in actu primo, seu de facultate libera, quia non de potentiis, sed de actibus disputamus, quamuis ex his, quæ diximus, & quæ dicemus, constat hanc libertatem nihil aliud esse, quàm vim quandam operandi cum dominio, seu virtute ad suspendendum actum, etiam positus omnibus requisitis ad operandum, vt latius docui in Metaphys. quæ vis non est res distincta à voluntate, sed est naturalis perfectio eius, quamuis oriatur ex perfectione intellectus: quomodo dici solet liberum arbitrium esse facultatem voluntatis, & rationis, D. Thomas 1. 2. q. 1. art. 1. Libertas autem actualis considerari potest vel in actu imperato, vel in actu elicito: in priori nihil aliud est quam emanatio, seu denominatio actus imperati ab elicito libero: in tantum enim actus imperatus est liber, in quantum ab efficaciam actus eliciti liberi pendet, & ab illo quodammodo informatur moraliter.

I. Quid sit liberum in actu primo.

Tota ergo difficultas reuocatur ad actum elicatum, quid in eo sit esse liberum, & quomodo se habeat ad voluntarium perfectum. In qua re multi Theologi sentiunt nihil aliud esse actum esse liberum, quam esse perfecte voluntarium, ac perfecte Ita sentit Almain. tract. 1. moral. cap. 1. dicit enim illud esse perfecte voluntarium, quod ita est in potestate operantis, vt positus omnibus requisitis ad agendum, possit ab illo fieri, & non fieri: in eadem sententia est Scot. in 1. dist. 2. quest. 3. dist. 10. quest. vnic. quodlib. 16. artic. 1. & 3. vbi docet Spiritum sanctum procedere libere, quamuis necessario producat, quia nimirum perfecte voluntarie producit. Sed consideranda est diuerentia inter hos autores, quamuis enim in hoc conueniant, quod liberum, & voluntarium perfectum

II. Liberum in actu secundo idem esse esse liberum, ac perfecte voluntarium.

confundant, tamen diuerso modo, nam Almain. non solum ad liberum, sed etiam ad perfectum voluntarium videtur requirere indifferentiam, & dominium actionis. Scotus autem neque ad voluntarium, neque ad liberum hoc requirit, sed solum quod procedat ex perfecta cognitione: atque idem sentit Henric. quodlib. 3. q. 17. & quodlib. 6. q. 1. & quodlib. 9. q. 5. circa finem, & in summ. art. 6. q. 1. in quibus locis multa dicit obscure, quæ longum esset referre. Eidem sententiæ fauet Durand. in 2. d. 24. vbi in quest. 1. videtur liberum à necessario distinguere, tamen in quest. 2. subdit aliud esse loqui de libertate absolute, aliud de libertate arbitrii, nam libertas arbitrii (inquit) excludit necessitatem, non tamen libertas absolute, nam si actio procedat ab intellectu, & voluntate, hoc ipso libera est. Vnde sentit liberum absolute dictum idem esse, quod voluntarium perfectum, quod magis declarat in d. 39. qu. 3. & eandem fere doctrinam habet Bonauent. in 2. dist. 25. art. 2. q. 2. in finem. Capr. lib. ad argumenta Henr. cont. 1. concl. præsertim ad 5. fauet huic sententiæ D. Thomas in 1. 2. quest. 6. nam artic. 2. ad vlt. dicit voluntarium perfectum includere potestatem operandi, in quo fauet opinioni Almain. & idem sentit quest. 21. art. 2. & 1. p. quest. 41. artic. 2. & qu. 87. art. 2. ad 3. Tandem quest. 10. de potent. art. 2. ad 5. plane docet opinionem Scoti, & concludit Deum amare libere se ipsum, licet necessario. Atque hunc dicendi modum libenter amplectuntur heretici huius temporis, vt in modo loquendi doceant nos esse liberos, quia perfecte voluntarie operamur, quamuis re ipsa negent nos esse dominos nostrorum actuum.

- III. Potest tamen fundari hæc opinio primo in modo loquendi sacre Scripturæ, in quæ per se ponitur voluntarium pro libero, & è contrario, & omnia, quæ voluntarie fiunt, censentur laude digna, Psalm. 53. *Voluntarie sacrificabo tibi, id est, libere, teste Ambros. 2. de fide capit. 3. sic ad Hebræos. 10. Voluntarie peccantibus nobis, &c. Vnde 2. Machabæos. 1. vt faciat eius voluntatem corde magno, & animo volenti. Deuteronom. 12. Exod. 35. Paralip. 28. habentur similia testimonia, quæ frequentia sunt.*
- IV. Secundo fauent huic sententiæ nonnullæ locutiones Sanctorum difficiles. Damascen. lib. 2. cap. 24. *Quod sponte fit, laudem, & vituperationem committit, quæ est proprietas actionis liberæ, & idem habet Nissen. lib. 5. Philosophia c. 1. vnde cap. 3. subdit, voluntarium, & inuoluntarium in his que in potestate nostra sunt, consistunt: dicuntur autem esse in potestate nostra, quæ sunt nostri arbitrii. Vnde etiam Damascen. lib. 3. capit. 22. dicit voluntatem esse volitionem, ac liberum appetitum: sumit autem voluntatem pro actu, non pro potentia. Difficilius Aug. lib. de nat. & grat. c. 46. cum obieisset voluntatis arbitrio priuari eum, qui naturali necessitate confringitur, respondet absurde hoc dici, quia non priuatur voluntate propter huiusmodi necessitatem; sentit ergo solum voluntarium, etiam si non opponatur necessario, esse liberum ea libertate, quæ ad peccandum sufficit, atque idem sentit in Enchirid. c. 105. vbi habet illam vulgarem sententiam; *Aut voluntas non est, aut libera dicenda est, idem lib. 5. de Ciuit. cap. 23. & 30. lib. de duabus animabus cont. Manich. cap. 10. lib. 1. retract. cap. 15. vbi voluntarium dicit esse animi motum cogente nullo, & statim subdit fere idem de libero. Idem sentit Anselmus lib. de liber. arb. vbi ad libertatem non requirit indifferentiam, sed potestatem volendi relictitudinem ipsam propter se. Bernardus etiam lib. de grat. & lib. arb. definit voluntarium esse motum liberum, & ser-**

mon si. in Cantica, & infra, quod voluntarie fit, etiam si ex necessitate fiat, liberum est.

Tertio possumus adiungere rationem, quia illa actio est libera, in qua homo se ipsum mouet ex perfecta aduentia rationis; sed hoc totum est de ratione voluntariæ perfectæ: ergo hæc duo idem sunt. Vel aliter ex Augustino; nam illud aliquis facit libere quod facit quia vult, & si nolle non faceret: ergo operatur libere, atque adeo idem sunt liberæ, & voluntarie operari. Denique liber modus operandi est vltima perfectio rationalis appetitus, sed de ratione huius appetitus est, vt voluntarie operetur, & de perfectione eius est, vt operetur voluntarie: ergo perfectio huius appetitus consistit in operatione perfecte voluntaria: ergo idem est operationem esse liberam, & esse perfecte voluntariam.

In hac quaestione multa continentur, quæ oportet distinguere, vt intelligamus, in quo possit esse controuersia de re, in quo vero de modo loquendi, & ne conueniamus cum hereticis neque in re, neque in loquendi modo. Prima quaestio maxime ad rem spectans est, vtum in voluntate humana præter illum modum operandi ex perfecta cognitione, & intrinseco, ac vitali impulsu per se ipsum volito (in quo ratio voluntariæ consistit, vt supra dixi) sit etiam alia conditio operationis, quæ consistat in indifferentia, seu independentia à potentia indifferente, quæ potest agere, & non agere.

Et in hoc sensu constat certa resolutio quaestionis ex dictis supra section. 1. numer. 11. de qua etiam videri possunt tradita lib. 1. de Auxiliis, à principio, & prologom. 1. de Gratia, scilicet in actibus humanis vtramque conditionem reperiri: hoc enim sensu ostendimus esse de fide, esse in homine operationem liberam non tantum coactioni: sed etiam necessitati oppositam. Ex quo plane sequitur has duas rationes voluntariæ, & liberi in prædicta significatione sumpti pro vnicillo vrimur, esse distinctas saltem definitione, & ratione formali, nam altera consistit solum in hoc, quod potentia se determinet ad sumum actum, volendo ipsum per se ipsum; altera vero in hoc, quod actus dicat habitudinem ad potentiam, quæ potest agere, & non agere, quæ duæ rationes plane diuersæ sunt, & euidentius constabit infra, cum ostendimus illas esse separabiles, & vnam posse augeri cum altera minuitur. Vnde in hac prima quaestione nulla est controuersia cum Catholicis, sed cum hereticis, cum quibus iam actum est.

Secunda quaestio esse potest, esto ratio liberæ sit distincta à ratione voluntariæ, an necessario illam supponat, seu includat: non enim desunt Theologi, qui dicant posse esse actionem liberam, quamuis non sit voluntaria. Sed isti ad summum loquuntur de voluntario, & libero indirecto, de quibus postea, nunc vero agimus de voluntario, ac libero directo.

De quibus dicendum est actum liberum includere essentialiter rationem voluntariæ, quæ videtur esse communis sententia, & probatur primo, quia liberum arbitrium formaliter, & essentialiter est voluntas: ergo actus liber per se, & vt elicitus à potentia libera essentialiter est elicitus à libero arbitrio: ergo intrinsece includit, quod sit voluntarius, nam hoc per se conuenit actui à voluntate elicito. Secundo sic declaratur, quia actus liber elicitus à potentia, quæ natura sua non est determinata ad vnum: ergo necesse est vt ipsa se determinet ad suam operationem liberam: non potest autem se determinare nisi volendo talem operationem, quia intel-

V.

VI.  
1. Dubium  
in hac controuersia.

VII.

VIII.  
1. Dubium.

IX.

intelligi non potest. quod potentia ex se indifferens ad opposita, ad alteram partem determinetur, nisi quia vult; ergo necesse est, vt illa determinatio libera sit voluntaria per seipsam, loquendo de primo actu libero elicitive, vt nunc loquimur, nam si sit liber per denominationem à priori actu, erit etiam voluntarius per denominationem ab eodem, quia est eadem proportionalis ratio; tamen cum non possit in infinitum procedi, necessario sistendum est in aliquo actu, qui primo, & per se sit liber per immediatam emanationem à potentia libera, & hunc necesse est per se ipsum esse voluntarium, & in se includere necessariam determinationem potentie ad hunc actum potius, quam ad oppositum, nam in huiusmodi potentia, quæ se determinat ad suum actum, determinari ad operandum, & operari non sunt distincta, quia neque operatio potest intelligi sine determinatione, nec determinatio sine operatione, quia necessario esse debet actus secundus additus potentie. Atque hinc obiter confirmatur ratio supra tacta *sect. 2. numer. 9.* ob quam sola potentia appetitiua potest esse formaliter libera, quia in sola illa potest actus esse per se ipsum voluntarius, & determinatio libera includit essentialiter rationem voluntarii. Et ex hoc ipso principio sumenda est ratio, ob quam ad solam potentiam appetitivam potest pertinere munus, seu officium mouendi alias potentias efficaciter quoad exercitium, de quo infra.

X. *3. Dubium.* Tertia questio, vtrum è contrario ratio voluntarii sit etiam inseparabilis à ratione liberi. Sunt enim, qui dicant, quod licet voluntarium in communi abstrahendo à perfecto, & imperfecto possit reperiri absque libero, non tamen voluntarium perfectum, ita vt ratio liberi sit veluti differentia specificæ, & contrahens commune voluntarium ad rationem voluntarii perfecti. Quod sentit Almainus citatus *n. 2.* & sequitur Conrad. *1. 2. quest. 6. artic. 2.* & loquuntur proprie de libertate necessitati opposita. Et ratio eorum esse potuit, quia perfectum voluntarium esse debet ex sola, & propria determinatione voluntatis, quæ solum reperitur in determinatione libera, nam si sit necessaria, iam non est à voluntate, sed à natura: vnde magis videtur esse ab extrinseco, quam ab intrinseco: defuit ergo ibi perfecta ratio voluntarii.

XI. Dicendum tamen est liberum non esse de ratione voluntarii perfecti, posseque huiusmodi voluntarium sine libero reperiri. Exemplum est in amore beatifico circa Deum clare visum, ille enim non est liber in proprie significatione, quam nunc vtimus, vt in superioribus *tract. 1. disputat. 9. sect. 1. à numer. 7.* contra Scotum probatum est: & similiter amor quo Deus se amat, & quo Pater, & Filius producunt Spiritum sanctum, est omnino necessarius absq; controuersia, alias Spiritus sanctus, vt etiam contra eundem Scotum arguebam *libr. 6. de Trinitat. capit. 4.* non necessario esset, quis autem neget, aut beatos amare Deum perfecte voluntarie, aut (quod absurdius est) Deum amare se ipsum, & Patrem, & Filium producere Spiritum sanctum ex voluntario perfecto. Ratione vero ostenditur, nam huiusmodi voluntarium quamuis non sit liberum, potest procedere ex ratione, & cognitione perfecta, & ex perfecta voluntatis facultate operatis toto suo impetu, & conatu iuxta perfectissimam propensionem suam; ergo nihil ibi deest ad perfecte voluntarium. Antecedens constat facile ex exemplis adductis. Consequentia vero patet, quia voluntarium est, quod est ex cognitione ab intrinseco.

*Suarez in primam secundæ D. Thom.*

eo; ergo quod est ex perfectissima cognitione, & maxime ab intrinseco, erit perfecte voluntarium. Confirmatur, quia, vt supra *sect. 2. nu. 5.* dixi, nec libertas dicit perfectionem simpliciter respectu cuiusque obiecti, nec necessitas dicit semper imperfectionem; sed voluntatis perfectio in hoc consistit, vt feratur in vnumquodq; obiectum, modo illi debito pro qualitate illius, & iuxta mensuram bonitatis, & necessitatis eius: ergo quando voluntas fertur in obiectum necessario, eo quod excellentia obiecti postulat illum modum tendendi, quæ excellentia perfecte cognoscitur ab operante; tunc voluntas perfectissimo modo tendit, & alioqui fertur ex intrinseco impulsu: ergo nihil illi deest ad perfectissimum voluntarium. Neq; enim refert, quod obiectebatur supra *in finem. 10.* determinationem illam voluntatis videri esse à natura, & non à voluntate, tum quia licet sit à natura radicaliter, tamen effectiue, & vitaliter est ab ipsa voluntate, vnde nõ est ab extrinseco, sed ab intrinseco, tum etiam, quia illa met ratio naturæ includitur in essentia ipsius voluntatis: est enim voluntas essentialiter natura quædam: vnde operari ex naturali impetu ipsius voluntatis, non excludit quin operatio talis sit omnino ex voluntate, atque adeo perfecte voluntaria.

Quarta questio plane de modo loquendi est, vtrum actus perfecte voluntarius, etiam si sit simpliciter necessarius, dicendus sit liber, nam Scotus citatus, & alii contendunt ita esse appellandum, in quo fauent modo loquendi hæreticorum huius temporis, & ideo cauendum est hoc locutionis gentis, quamuis in re non possit esse differentia, dummodo constet libertatem, quæ tali actui tribuitur, non esse illam, quæ necessaria est ad merendum, & ad peccandum, ita vt peccatum tribuatur ad culpam operanti. Atque hoc modo est certissimum actum illum non esse liberum ea libertate, quæ proprie necessaria est ad liberum arbitrium. Vnde Philosophi, qui dixerunt Deum operari ex necessitate naturæ, non negabant illum operari per intellectum, & voluntatem, & consequenter perfecte voluntarie: negabant tamen eum esse liberi arbitrii. Quam tamen libertatem fides catholica illi attribuit: hæc ergo libertas propria non est in prædicto actu necessaria.

Vt vero hoc plenius explicetur, & intelligatur varia loca Sanctorum supra in hac, & superiori sectione insinuata, notandum est liberum ex prima impositione significare id quod est sui iuris, & alteri non est subiectum: vnde videtur directe excludere relationem seruitutis: vnde in *l. libertas. ff. de statu hominum*, dicitur, *libertas est facultas eius quod cuique facere libet, nisi quod ei, & lege prohibitum est.* Atque ita vulgari sermone homo ingenuus dicitur liber, atque hinc translata est hæc vox ad significandam libertatem voluntatis nostræ: in qua varii gradus considerari possunt, dicitur enim voluntas nostra libera à coactione, nam coactio est magna quædam seruitus, & ideo carentia illius, libertas dici potest, & in hoc sensu operatio perfecte voluntaria, quantumuis necessaria, potest dici libera, quia nihil coactionis habet, & in hoc sensu est vera propositio Augustini, *voluntas, aut voluntas non est, aut libera dicenda est, si intelligatur de actu*, nam de ipsa potentia res esset facillior.

Secundus gradus est, in quo excluditur non tantum coactio, sed etiam necessitas simpliciter, & hæc est perfectior libertas, cum maiorem subiectionem excludat, & hoc sensu nos loquimur de libertate iuxta vsum magis receptum. Sic

XII. *4. Dubium.*

XIII.

*1. gradus libertatis, seu libertatis.*

XIV. *2. Gradus.*

etiam loquitur sæpe Augustinus, & videre licet *libr. de perfectione iustitie respons. 9.* & in eodem sensu (ut opinor) *Retract. cap. 15. voluntatem esse motum animi cogente nullo, nam ibi cogere sumit pro eodem, quod est necessitatem imponere, ut constet ex contextu, qui modus loquendi est frequens apud Patres, ut patet ex Cyrillo *catech. 4.* & Irenæo *cap. 71. Bern. de lib. arb.**

XV.  
3. Gradus.

Tertius gradus excludit non tantum coactionem, & necessitatem absolutam, sed etiam necessitatem infirmitatis (ut sic dicam), & inductionis, seu prave consuetudinis, quæ libertas est perfectior, & dicitur fuisse in statu innocentie, in quo voluntas erat libera à captivitate corporis mortalis, & à fomite, quo inducitur ad peccandum, & hanc voco infirmitatem humanæ naturæ: atque hoc sensu dicitur homo peccando amisisse libertatem, & incurrisse necessitatem peccandi, non quia in alio actu simpliciter necessitetur, sed quia absolute non potest vitare omnia peccata mortalia sine Dei gratia, venialia autem, neque per gratiam, quæ ordinarie datur, seclusis privilegiis. Atque hoc sensu videtur loqui Concil. Carthag. cum ad Innocent. scribit, nostrum liberum arbitrium per gratiam Dei vere fieri liberum, dum à carnalium concupiscentiarum dominatione liberatur. Et in eodem sensu intelligendus est Augustinus vbi quæque de hac materia loquitur, & præsertim in illo libro *de perfectione iustitie respons. 9.* vbi sic ait, *Victa vitio, in quo cecidit voluntarie, caruit libertate natura, scilicet hac perfectissima libertate, & sic dicitur ibidem necessitatem peccandi per peccatum inductam, non excludere quin homo sua libertate peccet. Et eodem modo intelligendus est Bernard. sermon 51 in Cantic. nec multum differt, quod dicit D. Thomas *questio. 6. de malo art. unico ad 23.* scilicet hominem peccando liberum arbitrium perdidisse, quantum ad libertatem à miseria, & ad 24. dicit quod consuetudo peccandi facit necessitatem non simpliciter, sed inrepentis.*

XVI.  
4. Gradus.

Quartus gradus adiungi potest, quod *liberitas* dicat non tantum eam necessitatis simpliciter, sed etiam obligationis, sicut ad Corinth. 7. *Non habens necessitatem, sed potestatem habens sue voluntatis.* Et hinc etiam quando lex est imposita, quanto est suavior, & magis in amore, quam in timore fundatur, eo magis dicitur lex libertatis, & contra iura lex servitutis, de quo vide Irenæo 2. *cont. heret. cap. 29.* & August. *totum lib. de spiritu, & littera.*

XVII.  
5. Dubium.

Quinta quaestio, in actu, qui simul est voluntarius & liber, quid sit, vel quid addat esse liberum. Quidam enim existimant esse aliquid reale intrinsecum ipsi actui: quod potest fieri verisimile, primo, quia hoc esse liberum est magna perfectio actus, nam ratione illius est dignus laude, vel capax meriti, si bonus sit, & è contrario digna poena, si malus. Secundo, quia in hoc esse libero fundatur totum esse morale, quod est aliquid reale in actibus. Tertio, quia si esse voluntarium, est aliquid reale in actu, cum non sit minus perfectum.

XVIII.

Dicendum vero est actum esse liberum, præter voluntarium perfectum, solum addere habitudinem, seu denominationem à potentia efficiente actum, & habente potestatem ad suspendendum illum, seu eliciendum oppositum. Hæc opinio tribui solet Scoto in 2. d. 40. & Durando d. 30. Sed in his locis nihil dicunt hi autores; Durandus vero in 2. d. 33. facit huic sententiæ, quatenus dicit, esse morale nihil addere supra ipsum actum ineffe naturæ præter denominationem à poten-

tia. Ratio vero fundamentalis est, quia ex hoc præcise quod concipiatur actus perfecte voluntarius, & à potentia, quæ ita operatur, ut sit in facultate eius non operari, intelligitur actus liber; posito autem quocumque alio modo, seu entitate intrinseca, & præcisa hac habitudine, seu denominatione, non intelligitur actus liber; ergo superfluum est fingere huiusmodi modum, seu entitatem.

Hæc autem ratio duobus modis potest explicari, & confirmari. Prior est, quia in potentia libera in actu primo duplex potestas intelligitur, prior ad eliciendum actum, posterior ad retinendum illum; quatenus ergo elicitur actus, vitur priori potestate, & ille influxus præcise consideratus sufficit ad voluntarium, quia hoc ipso est actus à principio intrinseco cum cognitione; at vero ex vi illius influxus præcise non intelligitur actus liber, nisi intelligatur in facultate operante altera potestas, per quam, ut sic nihil influit in actum, quia non est potestas agendi, sed potius non agendi; ergo actus non consummatur in esse liberi per positum influxum potentie, sed per denominationem à potentia quatenus potest non agere: ergo non constituitur per aliquid intrinsecum additum actui supra rationem voluntarij.

Secundus modus explicandi rationem, est distinguendo ea quæ in actu possunt considerari. Primum est entitas ipsius actus, ut est qualitas quædam, & in eo, ut sic, non intelligitur ratio liberi: quia hæc ratio intrinsece includit emanationem acti à potentia, sine qua neque intelligi potest libertas, quia hæc non potest primo consistere in recipiendo, sed in agendo. Nisi quis fortasse dicat actum ex vi sue entitatis intrinsece, postulare talem modum emanationis cum libertate. Et hæc ratio ex vi sue entitatis intrinsece dici posset liberum: quod ita declaratur, quia talis actus necessario includit hanc reflexionem, quia per illum vult potentia, quæ de se est indifferens de terminari ad hanc partem potius quam ad aliam, quod non convenit actui necessario, atque in hoc sensu vere dicitur libertas includi in ipsa entitate. Sed quamvis hæc responsio videatur apparens, & subtilis, tamen re vera non est necessaria, nec facilis intellectu. Quia quando potentia de se indifferens in actu primo determinatur ad unum obiectum tantum elicit simplicem appetitionem illius obiecti, & hoc ipsa determinat suam indifferenciam ad illud obiectum, & illum actum: sed hoc totum fit per actum ipsum, ut voluntarium supposita indifferencia potentie: ergo superfluum est fingere alium modum entitatis, seu reflexionis. At præterea totum hoc non sufficit sine modo emanationis, seu dependentie actus à potentia.

Secundo ergo considerari potest in actu libero actualis dependentia ipsius qualitatis à potentia vitali, & posset quis dicere hanc dependentiam esse talem in actu libero, ut non possit esse eiusdem rationis in actu necessario, atque ita illam esse quod intrinsecum actui à quo denominatur libera. Sed circa hoc considerandum est actum, qui ex natura sua postulat fieri libere, in eodem fieri posse necessario Deo necessitante potentiam, & tunc verum in hi videtur necessarium esse mutare dependentiam, quam actus ex natura sua haberet ex sua potentia, & sub illa libere fieret, quia intelligi non potest actum ex se liberum fieri necessario, nisi facta aliqua mutatione, vel in ipso actu, vel in dependentia actus à potentia. Sed hic non fit mutatio in actu, ut supponimus, neque in aliqua alia re, quia sine mutatione intellectus, vel

XIX.

XX.

XXI.

Cum actus idem tran- sit de libero in necessarium oportet ut eius dependentia varietur.

vel alterius potentiae potest Deus necessitatem inferre voluntati: ergo necesse est mutationem fieri in dependentia ipsa.

XXII.

Quod aliter confirmatur, nam si Deus nunc concurrat cum libera voluntate servata libertate eius, & postea stantem eodem obiecto inferat illi necessitatem ad eundem actum, necesse est, ut aliter concurrat: quomodo enim potentia extraheretur à suo connaturali modo operandi, nisi Deus aliter in illam, vel cum illa efficeret: necesse est ergo, quod concursus Dei sit distinctus: ergo & concursus ipsius voluntatis, variata enim actione respectu causa prima, necesse est etiam variari respectu causa secundae, quia est una, & indivisibilis actio: dependentia ergo actus liberi respectu necessitatis ab extrinsecum provenientis est aliquid intrinsecum actui distinctum à concursu necessitante, nihilominus tamen illa dependentia non denominaret actum liberum nisi cum denominatione, & habitudine ad potentiam habentem vim, & facultatem ad suspendendum talem influxum per se ipsam ad intrinsecum: ergo esse liberam visum constituitur per hanc denominationem. Unde probabilissimum est, si actus liber fiat necessarius intrinsece, non esse necessarium mutare hanc dependentiam, sed solam diversam applicationem obiecti, ut si quis diligat Deum libere per fidem, & immediate transeat ad visionem, poterit continuare eundem actum amoris necessario a nando ab intrinseco, & tunc non oportet mutare, nec qualitatem, nec dependentiam eius, quia hoc solo quod ratione diversae cognitionis intelligatur voluntas impotens ad suspendendum actum, intelligitur actus esse necessarius, etiam si fiat per eandem dependentiam: & idem intelligi poterit in actibus indeliberatis voluntatis, nam ex sola advertentia eorum sine mutatione physica facta in voluntate intelliguntur manere liberi, quia ex vi solius advertentiae rationis voluntas sit potens ad tollendum actum: ergo sola dependentia sine habitudine ad potentiam potens suspendere actum, non dat formalem esse liberum.

XXIII.

Quid aliter  
vltimus co-  
siderent in  
actu libero.

Tertio praeter haec duo fingi posset in actu aliquis alius modus intrinsecus, à quo denominaretur liber. Tamen hoc multo maiori ratione reiiciendum est, quia neque explicari potest quid sit iste modus, neque quae sit necessitas ponendi illum: ac denique quia semper illo posito vrgerit illa ratio quod solus ille sine habitudine ad facultatem habentem virtutem ad suspendendum illum actum, non constitueret esse actum liberum: haec autem habitudo adiuncta rationi voluntarii perfecti statim constituet liberum sine illo modo: ergo ille superfluous est. Quod tandem confirmatur, quia stante eodem voluntario, atque eodem influxu positivo voluntatis, potest augeri, vel minui liberum mutatis causis extrinsecis, ut sunt passio, vel advertentia rationis, quia ratione illarum intelligitur esse in voluntate maior, vel minor potentia ad suspendendum actum: ergo signum est rationem liberi consummari in hac habitudine, seu denominatione ab hac potestate.

XXIV.

Instantia  
nonnulla  
contrarium  
dicitur rem-  
ovetur.

Neque obstat quod libertas dicat perfectionem, nam dicit illam si physice loquamur, tum in ipso actu primo, nam facultas illa ad agendum, & non agendum est magna perfectio: tum etiam in ipso actu secundo, quatenus natura sua aprus est ita fieri à tali potentia: hoc autem non addit perfectionem physicam, sed moralem, ad quam sufficit denominatio ab ipsa potentia prout à nobis explicata est. Atque eadem ratione sufficit hoc esse liberum, ut sit fundamentum ipsius esse moralis,

de quo dicam suo loco. Neque est eadem ratio de voluntario, ut facile constat ex dictis, nam voluntarium, ut sic perficitur, & consummatur in positio influxu, & appetitu voluntatis, & ideo intrinsece continetur in ipso actu: liberum autem vitra hoc addit habitudinem ad eundem appetitum, quatenus potest suspendere actum suum, à quo, ut sic, nihil positivum, aut intrinsecum recipit. Ex quo recte confirmatur supra dictum, scilicet esse liberum non esse intrinsecam rationem voluntarii, sed considerationem superadditam, sine qua potest voluntarium reperiri. Colligitur etiam hinc hoc esse liberum nihil repugnare cum perfectione voluntarii, neque illud, per se loquendo, minuire, ut quidam existimarunt, quia nec minuit illud ex parte intellectus, nam potius ad actualem libertatem requiritur perfecta cognitio intellectus, neque etiam ex parte voluntatis, quia stante libertate potest suo toto conatu, & affectu tendere in obiectum, & in hoc consistit perfectio voluntarii ex parte voluntatis. Nec refert quod voluntarium consistit in determinatione ad unum, liberum vero in indifferentia ad utrumque, quae videntur condiciones repugnantes. Non tamen sunt, quia libertas actualis, seu exercita etiam requirit determinationem ad alteram partem in ipso actu secundo, indifferentiam vero in actu primo seu facultate, ad quam dicitur habitudinem.

Ad fundamenta adducta in contrarium, à n. 3. q. attinet ad omnia testimonia dicemus duo. Primum in omnibus illis sermonem esse de homine viatore, in quo voluntarium perfectum, & liberum se semper comitantur in omni actu, & hinc fit, ut indifferentes vocentur actionem liberam voluntariam & e contrario. Quod etiam attigimus libr. 6. de Trinit. cap. 3. & eadem ratione D. Thomas 1. 2. questio. 6. voluntarium perfectum explicuit per potestatem operandi, & non operandi, loquitur enim de homine quatenus per actus suos in beatitudinem tendit. Secundum est voluntarium perfectum, & liberum ex eadem radice oriri, scilicet ex perfecta cognitione intellectuali, ex quo fit, ut nunquam subiecto separentur, omne enim agens liberum potest perfecte voluntarie operari, & e converso, & hac de causa vnum pro alio frequenter usurpatur. Ad rationem autem mihi tactam in numer. 5. solutio etiam est facilis: nam perfectio libertatis licet coniuncta sit cum perfectione voluntarii modo nuper exposito, tamen formaliter non sunt omnino idem, ut dictum est.

XXV.  
Ad fundam.  
in nu. 3. &  
sequent.

SECTIO IV.

Quotplex sit voluntarium?

Diximus an, & quid sit voluntarium, consequens est, ut explicemus aliquas divisiones ex quibus nonnullae sunt clariores, quae ex dictis colligi possunt. Primo enim dividi potest voluntarium in illud quod obiective tantum, seu concomitanter se habet, & in voluntarium active, seu causaliter, de quo dictum est sect. 1. Secundo posterius voluntarium subdividitur in voluntarium imperatum, seu quod est tale per denominationem ab alio actu, & elicivum, quod per se ipsum est intrinsece voluntarium per denominationem intrinsecam, quod etiam explicatum est supra.

Tertia divisio est in perfectum, & in imperfectum, quam attigit D. Thomas 1. 2. q. 6. art. 2. de qua plura sect. vltima huius disput. Nunc circa voluntarium imperfectum, [nam perfectum iam satis explicatum est]

I.  
1. Divisio  
voluntarii.  
2. Divisio.  
II.  
3. Divisio.

est Jofum aduentu non fati explicari per ordinem ad appetitum, seu cognitionem fenfitivam, nam etiam in voluntate potest esse voluntarium imperfectum, vt conflat ex motibus primo primis, qui ex imperfecta aduertentia rationis procedunt: Illud ergo erit voluntarium imperfectum, quod procedit ex imperfecta cognitione obiecti non fati diiudicando, & confiderando rationes boni, & mali, quæ in ipfo funt. Vnde fit, vt in hoc imperfecto voluntario pofit esse magna latitudo, qualis esse potest in aduertentia imperfecta, tamen in ea diuifione communiter fumitur, vt excludit à voluntario perfectum vsum rationis, qui ad libertatem fufficiat, iuxta capacitatem obiecti, quomodo facile explicatur hoc membrum per priuationem alterius membri.

III. Quarto diuidi potest voluntarium in fe, & in alio, quæ diuifio confundi folet cum alia diuifione voluntarii in directum, & indirectum: fed nos illas diftinguimus claritatis gratia: quod videtur feciffe D. Thomas 1. p. q. 77. art. 7. & q. 3. de malo art. 1. vbi voluntarium in alio vocat voluntarium implicitum, & virtuale: voluntarium ergo in fe fati clarum est, tunc enim aliquid dicitur in fe voluntarium, quando in fe est volitum, ita vt voluntas immediate veretur circa illud, vel per actum proprium, fi fit voluntarium directum, vel per carentiam actus, fi fit indirectum, vt dicam.

IV. Exponeatur 2. membrum prædictæ diuifionis. Circa voluntarium autem in alio, est in primis aduertendum interdum vocari voluntatem interpretatiuam, quæ præfumitur futura fuiffe in aliquo fi aduertisset, aut fi rem cognouisset, vt quando per epicheiam fit aliquod contra tenorem legis. dicitur actus ille interpretatiue voluntarius legislatori, quia fi hic, & nunc cognouisset circumftantias talis actus, voluiffet illum fieri, fed fi quis recte confideret, hoc non est proprie voluntarium, nam fi quis omnino ignorans casu occidiffet inimicum, ita tamen effet difpofitus, quod fi fciret esse inimicum facilius occideret, nõ propterea actio illa cenfetur illi voluntaria, quin potius Aristoteles vocauit illam non voluntariam, & dici etiam potest non inuoluntaria. Vnde hæc interpretatio potius deferuit, vt actio cenfetur non esse contra voluntatem alterius, v.g. superioris, quam vt cenfetur esse ab eius voluntate, & ideo dico non esse voluntariam illi, neque inuoluntariam, quod est obseruandum ad ferendum iudicium in rebus moralibus, quæ pendeant ex voluntate alterius, & interdum dici folet fufficere in eis voluntatem interpretatiuam. Sed oportet diftinctione vti, nam fi ad honestatem actus fufficit, quod non fit alteri inuoluntarius, v.g. quod non fit prohibitus à superiore, tunc fati erit voluntas interpretatiua, fi re vera, moraliter loquendo, talis fit: fi autem necessaria est pofitiua voluntas, seu pofitiuus influxus alterius procedens ex voluntate eius, tunc fati non erit interpretatiua voluntas prædicto modo explicata, quia re vera nulla est, vt dixi, vt in materia de confefione, fi ad valorem actus necessaria est iurifdictio à superiore collata, non fufficit prædicta interpretatio, fed neceffe est, vt aliquo modo conftet de superioris voluntate. Quo circa hoc voluntarium interpretatiuum non est, de quo in præfenti agimus, quia voluntarium in alio, non folum non est inuoluntarium, fed est vere, ac pofitiue voluntarium, non quidem per actum, qui immediate ad ipsum terminetur, in hoc enim diftinguitur à voluntario in fe, fed per actum, qui terminatur immediate ad illud, in quo virtualiter, seu moraliter contineri cenfetur id quod dicitur voluntarium in alio, vt cum quis vult comedere cibum fua faluti contrarium, & gritudo inde contracta dicitur

voluntaria non in fe, fed in alio, id est, in appetitu cibi.

Circa hoc autem voluntarium duo inquiri poffunt, primum, quid ex parte intellectus fit ad illud necessarium. In quo breuiter dicendum requiri vt aliquo modo fit cognitum, quia ficut nihil est volitum, quin præcognitum, ita nihil est voluntarium quin aliquo modo cadat sub cognitione operantis. Sed hoc dupliciter potest accideri primo quod fit directe præcognitum. Secundo, quod fit in potestate operantis illud præcognitare, & animaduertere, ac p ex negligentia hoc facere omiferit: & verque modus fati est ad huiusmodi voluntarium, vt ex D. Tho. colligitur 1. 2. quæst. 73. art. 8. & quidem in primo modo cognitionis nulla est difficultas, in secundo vero est maxima, quam attingemus in difput. 4. agentes de ignorantia.

Secundo dubitatur in hoc puncto, quid requiratur ad huiusmodi voluntarium ex parte voluntatis: cum enim in huiusmodi voluntario duo fint obiecta, quorum vnum ex alio fequitur, & ideo dicitur voluntarium in illo: videri potest ad huiusmodi voluntarium fati esse, quod illa duo obiecta fint inter fe connexa, & quod connexio fit aliquo modo præuifa vt volito vno obiecto cenfatur volitum aliud, quod ex illo fequitur, nam fi hoc non fufficit ad huiusmodi voluntarium, fequitur culpam peccatoris esse Deo voluntarium hoc ipfo, quod vult dare illi concursum suum præuidens infallibiliter peccatum futurum. Sequitur etiam mortem innocentis esse voluntariam militibus comburentibus domum, hoc folum quod voluntarie efficiunt combustionem, ex qua vident futuram esse mortem innocentis.

Propter hæc dici folet præter connexionem rerum, & fcientiam ex parte intellectus necessariam esse obligationem vitandi vnum, ne fequatur aliud, sine qua nullum erit voluntarium in alio, atq; ita in dictis exemplis illa non funt voluntaria ex defectu huius obligationis. Alii vero hoc non placet, quia præceptum cum fit extrinsecum, nihil videtur poffe conferre ad voluntarium: quod esse debet ab intrinseco, fed folum ad hoc est necessarium præceptum, vt id quod aliqui voluntarium est imputetur, vel non imputetur ad culpam: actus enim non ideo est voluntarius quia est malus, vel contra præceptum, fed potius è contrario, vt actus fit malus, & contra præceptum proprie prærequirit, vt fit voluntarius: ergo præceptum non caufat voluntarium, fed fupponit.

Mihi tamen in hac re diftinctione vtendum videtur, duobus n. modis accidere potest, vt pofita actio in fe voluntaria aliquid fequatur. Primo quod fequatur per fe ex vi meæ actionis præcife fumptæ. Secundo quod non fequatur per fe, neque ex vi illius tantum, fed ex aliis adiunctis: ita tamen, vt hic, & nunc infallibiliter fequatur, & fequendum præuideatur. Exemplum vulgare est, fi quis videat alium peccatum eo quod ipse dat eleemofynam, vel aliquid fimile operatur. Primo ergo quando effectus est prioris rationis, vt cenfatur voluntarius in alio, fufficit ex parte voluntatis, quod prior actus fit voluntarius directe, & in fe nulla habita ratione præcepti. Ita fumo ex D. Thom. 1. 2. q. 37. art. 8. vbi rationem indicat, quia talis effectus per fe cenfatur confutere vnum, & ad eandem speciem pertinere cum fua caufa. Et hoc fenfus habet verum, quod dici folet, qui vult antecedens, velle etiam confequens fufficienti cognitione fupposita. Vnde in huiusmodi voluntario præceptum folum ad hoc conferre

V. Dubium circa proxime dicta de voluntario in alio, quid exigat ex parte intellectus.

VI. Dub. quid exigat ex parte voluntatis, vt à quibusdam refoluantur.

VII.

VIII. Decifio auctoris per diftinctionem.

ferre potest, vt illud voluntarium sit turpe, vel honestam, nam si effectus, v.g. prohibitus sit, necesse est, vt sit etiam prohibita causa, ex qua per se, & ex præcisa virtute illius sequitur talis effectus, nam cum hæc duo sint inseparabilia physice, multo magis erunt moraliter.

IX. Secundo ad idendum est quando affectus sequitur tantum posteriori modo, vt censeatur voluntarius in alio, necessariam esse obligationem vitandi vnum ne sequatur aliud, vt in simili dicemus explicando sequentem diuisionem, & hoc confirmant adducta exempla. Et ratio est, quia vt aliquid sit voluntarium, prout nunc de illo agimus, necessarium in primis est, vt sit volitum, & deinde vt sit aliquo modo à voluntate: nihil autem hic inuenitur secluso præcepto. Primum patet, quia aliud est esse permixtum, aliud esse volitum, vt constat ex communi sensu omnium, & ex ipsa vocum significatione, nã permixtum abstrahit, seu præcedit à voluntario, & inuoluntario, sed in eo casu talis effectus solum est permixtus seclusa obligatione, & ideo non imputatur ad culpam etiam si malus sit. Item ille effectus non est volitus in se, vt constat, neq; in alio, quia non continetur virtute in illo: ergo nullo modo est volitus: ergo ex hoc capite non est voluntarius, vnde neque esse potest à voluntate tanquã à causa, quia voluntas nihil causat nisi volendo, item quia mere per accidens sequitur ex eo, quod voluntas vitet: secus vero est si superaddatur voluntas transgrediens tale præceptum, censeatur etiam causa moralis effectus subssecuti, & ideo illi attribuitur tanquam voluntarie causanti, non enim est causa omnino necessaria, aut naturalis, est ergo voluntaria. Ratio vero reddi potest, quia ratione præcepti illa causa, & effectus ex illa secuti, quamuis physice tantum per accidens connectantur, nec vnum sit causa alterius: tamen moraliter censeantur habere rationem vnius obiecti disconuenientis, seu euitandi à voluntate, & ideo voluntas vnius censeatur virtualis voluntas alterius. Item ad di potest, quod non existente præcepto, effectus, qui omnino per accidens sequitur, non pertinet ad voluntatem: ratione autem præcepti pertinet ad illam moraliter, quia tenetur vitare illud quoad possit, & ideo si non faciat, censeatur moralis causa illius.

X. Vnde non obstat obiectio m. 7. facta quia licet præceptum videatur quid extrinsecum, tamen illo posito sit moralis quædam mutatio in obiecto, ratione cuius est in illo maior connexio moralis, quam esset secluso præcepto, & ita etiã magis pertinet ad operantem: & quamuis prius sit esse voluntarium, quam esse culpabile, non tamen semper est prius, quam esse præceptum, loquendo de voluntario in actu secundo, vt loquimur: nam præceptum supponit quidem quod ille cui imponitur, sit capax voluntariæ operationis. Potest tamen esse ratio, quod aliquid reputetur moraliter voluntarium in actu secundo, quod sine præcepto non reputaretur, quatenus ex præcepto mutatur habitudo moralis obiectorum, tam inter se, quam in ordine ad operatorem.

XI. Ex quo intelligitur primo ad hoc voluntarium non satis esse quodcumque præceptum, quod sit veluti extrinsecum, & per accidens ratione talis operationis, sed necessarium est præceptum, quo quis teneatur vitare ne inde sequatur alius effectus, quia huiusmodi præceptum est quod facit prædictam moralem mutationem in obiecto, & non quodlibet aliud: vt si quis teneatur abstinere à cibo ratione præcepti Ecclesiasticum, non vero ne sequatur inde, v.g. pollutio nocturna, quamuis transgrediat præceptum ieiunii, non ideo

censebitur voluntaria talis pollutio, nec tenebitur illam vitare propter vitandum alterum effectum, sed aliunde.

Secundo colligo ex omnibus dictis posse eundem actum esse voluntarium in alio causaliter, & tamen esse in se inuoluntarium obiectiue, vt si quis actu directo omnino nolit hominem occidere, & tamen velit emittere sagittam non adhibita sufficienti diligentia, ne hominem occidat, tunc enim homicidium si fieri contingat, est in se inuoluntarium formaliter ratione prioris actus, & tamen est voluntarium in alio, & virtualiter, ratione posterioris actus. Et ratio est, quia illi duo actus in se non sunt formaliter contrarii, & alioqui cum voluntas sit libera, quamuis nolit homicidium, potest non applicari actu ad exhibendam diligentiam necessariam ne sequatur homicidium: & ideo dixi illud esse inuoluntarium obiectiue potius quam causaliter.

Vltimo diuiditur voluntarium in directum, & in indirectum. Directum est illud, in quod directe tendit voluntas per actum suum, & ideo in eo explicando nulla est difficultas. Indirectum vero quodam generali significatione dici solet: omne illud quod moraliter censeatur esse à voluntate, ac si illud expresse vellet, quamuis ipsa non eliciat proprium actum, quo illud velit, & in hoc sensu etiã voluntarium in alio, de quo hæctenus dictum est, dici potest indirectum, quia voluntas non recta tendit in illud, sed per aliud: nos vero in hac diuisione strictius sumimus voluntarium indirectum, vt sit illud, quod est à voluntate volente, & operante per actum positium, siue id sit immediate, seu virtute, & de hoc indirecto voluntarium est specialis difficultas sequenti sect. tractanda.

XII. 2. Confessarium.

XIII. 5. Diuisio.

SECTIO V.

Vtrum sit aliquod voluntarium indirectum, quod actum voluntatis non requirat; & quid sit ad illud necessarium.

Hæc quæstio videtur coincidere cum alia, quam D. Thomas attigit 1. 2. quæst. 71. artic. 5. vtrum possit esse omisio sine actu: sed quamuis sint similes, non tamen sunt omnino eadem, tñ quia hic non agimus de sola omisione, seu priuatione, sed etiam de effectibus, seu actibus positius: tum etiam quia omisio, vt ibi sumitur, includit rationem culpæ, hic autem voluntarium abstrahit à culpa: ergo quæstio diuersa, quamuis ex resolutione præsentis quæstionis pendeat alterius resolutio. Aliqui Theologi, quos sequitur Vazquez 1. 2. disp. 92. cap. 2. opinati sunt non posse aliquid esse voluntarium sine actu positiuo voluntatis, quia si hoc voluntarium, de quo agimus, non est in actu primo, sed secundo, non potest esse sine aliquo actu secundo: item si voluntas antea non volebat, sed nunc vult, siue id sit directe, siue indirecte, necesse est esse mutatam, non mutatam autem nisi per actum. Denique ita videtur sentire D. Thomas dicta quæst. 71. art. 5. vbi negat posse esse omisionem sine actu, vbi in eandem sententiam citari solent Alenf. Henr. Adrian. Capreol.

I. Exponitur quæstio.

Nihilominus dicendum est, per se loquendo, & ex vi voluntarij non repugnare aliquando esse sine actu per solam liberam suspensionem actus, ita D. Thomas 1. 2. quæst. 6. art. 3. & omnes Thomistæ. Almain. tract. 3. moral. cap. 1. Et probatur, quia libertas voluntatis includit potestatem agendi, & non agendi: ergo cognitio obiecti, quod necessi-

II. Sententia auctoris in hac parte tull.

cessitatem illi non inferat, potest non operari ex vi sua libertatis: ergo illa carentia actus est in voluntate ex libertate eius: erit ergo voluntaria, tum quia est libera, & liberum supponit voluntarium: tum quia eo modo, quo est, oritur ab intrinseca potentia voluntatis ex cognitione: ad huiusmodi autem suspensionem actus, non requiritur actus, sed satis est carentia influxus: non ergo ad omne voluntarium est necessarius actus. Confirmatur, nam talis suspensio actus si fit contra præceptum, quo quis teneatur velle, vel operari, est culpabilis: ergo est voluntaria, quia voluntarium est de intrinseca ratione culpæ. Nec D. Thomas est sibi contrarius, prædicto enim art. 3. explicuit quid per se & formaliter requiratur ex vi voluntarii, in alio vero loco declarat quid de facto accidat, moraliter loquendo, in humanis actionibus. Neque rationes dubitandi vrgent, quia huiusmodi voluntarium indirectum non intelligitur per modum actus secundi positiui, sed potius per modum privationis eius, ad quam sufficere potest aliqua mutatio in operante, quævis ipsa non sit physice in voluntate, sed tantum moraliter, vt iam explio.

III. Superest enim ulterius inquirendum, quid sit necessarium, vt voluntas aliquid velit hoc modo indirecto. Et in primis conveniunt omnes necessarium esse aliquam cognitionem, seu aduerentiam ex parte intellectus propter rationes factas in præcedenti sect. in 4. diuisione, quod intelligendum est iuxta ibi dicta: atque hinc fit, vt non omnis carentia, seu negatio actus libertate voluntaria, quia non cadit sub cognitionem, nec de illa semper actu cogitamus. Secundo etiam est certum necessarium esse, vt sit in potestate voluntatis, quidquid est indirecte voluntarium, quia quod non est in potestate voluntatis, non est ab illa: non ergo illi attribui potest tanquam volenti, & causanti illud, quæ duo diximus esse de ratione voluntarii prout de illo agimus.

IV. Solum est controuersia, an requiratur etiam præceptum, quo quis teneatur facere, quod voluntarie indirecte omittit. Nam D. Thomas 1. 2. q. 6. hanc conditionem requirit, & Caietan. ibidem, & in quest. 18. art. 9. Probatur, nam si contingat mori proximum ex defectu alimenti, cui ego subuenire possem, sed non obligabar, quia ego indigebam, tunc illa mors non est mihi voluntaria, quia licet possem illam vitare, non teneor, tenebar ergo. Aliud commune exemplum est, quia peccatum non est voluntarium Deo, & si possit impedire illud, & non faciat, solum quia non tenetur: est ergo hæc conditio necessaria. Et ratio esse potest, quia tunc effectus non est directe volutus, neque etiam interpretatiue, & secundum moralem existimationem, alio qui imputaretur volenti: at vero voluntarium indirectum solum esse videtur per quandam moralem interpretationem. Alii non existimant esse præceptum necessarium ad hoc voluntarium indirectum, sic Almain. supra: quia aliud est imputari, vel non imputari ad culpam, aliud vero esse voluntarium: primum pendet ex præcepto, secundum autem minime, tum propter rationes adductas in simili puncto sect. præcedenti, tum etiam, quia, qui potest, & sciens, ac videns, non facit sponte sua omittit, etiam si facere non teneatur: ergo voluntarie. Item libere omittit, quia non ex necessitate: ergo voluntarie, ab inferiori ad superius affirmatiue.

V. Alii distinctione vtuntur, nam ad liberum indirectum non existimant esse necessarium præceptum, ad voluntarium autem esse: atq; ita ali-

quid esse liberum isto modo, quod non est voluntarium, ita Medina citato loco D. Thomæ, & fundari potest, quia in dicto exemplo, quando non teneor subuenire proximo morienti, mors eius mihi est libera, quia possum illam vitare, & non vitare: non est autem voluntaria, quia non est a me volita, neque effecta.

In hac re aduertendum est in hoc genere voluntarii indirecti aliquid posse considerari, vt in se voluntarium, aliquid autem, vt voluntarium in alio. Voluntarium quidem in se est illud, quod est immediate in voluntatis potestate, qualis est actus liber elicitus, seu potius carentia eius, hæc enim immediate est voluntaria ab ipsa voluntate, in qua ipsa inest immediate, & in cuius potestate existit. Potest etiam dici in se voluntarium hoc modo id quod immediate manat ab hac voluntate tanquam quid imperatum ab illa, vt quædo quis non vult dare elemosynam, seu indirecte vult carentiam actus elemosynæ, ibi enim sunt duo, vnum est carentia, seu suspensio interioris voluntatis, alterum est carentia, seu negatio exterioris actionis: vtrumque ergo voco voluntarium in se, primum in immediate per se, seu a voluntate, secundum mediare, seu ratione prioris omissionis, ad quam comparatur, vel tanquam obiectum, vel tanquam actus imperatus ad elicitus, vel tanquam effectus per se ad causam voluntariam, nam, vt Aristoteles dixit, sicut affirmatio est causa affirmationis, ita negatio negationis. Vnde sicut in actibus positiuis actus elicitus, & imperatus immediate sunt in se voluntarii directe, ille per se ipsum, hic vero per illum, ita in omissionibus oppositis his actibus eadem est proportionalis ratio quoad voluntarium indirecte: voluntarium autem in alio dicitur effectus subsecutus ex tali carentia actus imperati, vel eliciti, vt est mors, v. g. vel submersio nauis, quæ subsecuta est ex eo quod alius non subuenit, illa enim non est in se volita etiam indirecte, sed solum quatenus in alio priori volito virtute continetur.

VI. Dicendum primo. Vt omisio, aut carentia actus eliciti sit in se, & per se voluntaria indirecte, non est necessarium præceptum, sed satis est, quod homo sciens, & videns pro sua libertate non eliciat actum. Probatur, quia talis suspensio actus non est omnino necessaria: nec coacta, neque ab extrinseco, ergo eo modo quo est ab intrinseco ex cognitione, est voluntaria, nam quod est a voluntate cum cognitione, id vocatur voluntarium: illa autem carentia actus eo modo, quo habet esse, est a voluntate directa per rationem iudicantem in eo actu, vel obiecto esse aliquid mali, vel saltem nihil esse, propter quod ex necessitate sit appetendum. Tandem, nam tunc homo omittit actum non quia cogitur, nec quia non potest: ergo quia vult saltem indirecte. Præterea hic vrget illud argumentum quod adiuncto præcepto talis omisio imputaretur ad culpam, sed tunc præceptum non causaret voluntarium, quia non causat aliquam connexionem inter illam suspensionem actus, & voluntatem, sed solum facit esse prohibitam illam actus suspensionem: ergo secluso præcepto illa esset per se voluntaria, quia voluntarium non consistit in hoc quod fit contra, vel iuxta præceptum, sed in hoc quod fit a voluntate media cognitione. Vnde confirmatur, nam per actum positiuum certum est illam suspensionem posse esse directe voluntariam absque præcepto, vel in se, vt si quis directe vellet hodie non audire Missam, vel in alio, vt si quis hodie velit studere tæpore quo posset audire sacrum, etiam cum sufficienti aduertentia: ergo eadem ratione potest esse indirecte voluntaria, etiam si non

non adit præceptum. Vide D. Thomam 1. 2. q. 71. art. 5. ad 2. & in 2. d. 35. art. 3. ad 5. ubi agens de hac suspensione actus dicit esse voluntariam, quia est in potestate voluntatis, & de præcepto nihil dicit.

VIII. <sup>2. Pronuntiatum.</sup> Dicendum secundo omissionem actus imperati, quæ immediate per se sequitur ex omissione actus eliciti, etiam esse voluntariam indirecte absque præcepto. Hæc conclusio sequitur ex præcedenti, nam sicuti actus imperatus denominatur voluntarius ab elicito, ex quo immediate sequitur ita carentia actus eliciti: ergo si hæc est voluntaria, etiam illa. Item hæc carentia est à voluntate, ex regula illa Arist. quod sicut affirmatio &c. ergo est aliquo modo volita, & causata per se, & vi suspensionis inferioris actus: ergo est voluntaria. Tandem hic possunt applicari omnes rationes factæ in priori conclusione.

IX. <sup>3. Pronuntiatum.</sup> Dicendum tertio, quod quidquid per se ac simpliciter sequitur ex vi prioris omissionis actus eliciti, & imperati, est etiam voluntarium indirecte in alio, etiam si præceptum non interueniat. Probat ex dictis præcedente sect. in 4. diuisione. Quia qui vult causam, vult etiam virtualiter effectum, qui ex vi illius per se, ac necessario sequitur, non ratione præcepti, sed ratione virtualis continentis vnus in alio: ergo qui vult indirecte causam, vult etiam indirecte effectum in illa virtualiter contentum prædicto modo, nam ille effectus redundat in voluntatem causantem, & volentem per se illius effectum: ergo est voluntarium, saltem indirecte, & in alio. Denique quoad hæc eadem est ratio de voluntario directo, & indirecto.

X. <sup>4. Pronuntiatum.</sup> Vnde quarto addendum est, si effectus sequatur per accidens ex omissione, seu carentia actus voluntatis, illum non esse voluntarium, nisi præceptum interueniat. Hoc constat ex dictis in illa 4. diuisione, nam quoad hoc eadem est ratio de voluntario in alio per actum positium, vel per carentiam actus, quia talis effectus per accidens non est à voluntate, vt à causa physica, cum per accidens sequatur. In quo differt multum ab ipsa omissione, seu carentia actus, nam illa per se est à voluntate libera, eo modo quo habet esse: neque etiam talis effectus est à voluntate, vt à causa moralis, si ad illam non pertineat vitare, seu impedire illum effectum. Et hoc etiam probant exempla adducta num. 4. in priori sententia: at vero quando interuenit præceptum, iam effectus prohibitus pertinet ad voluntatē, vt ad causam moralem, & censetur moraliter vnus quid cum ipsa omissione, & ideo si omisio est voluntaria, in illa est etiam voluntarius effectus inde sequutus, vnde fit, in vniuersum loquendo, nullum effectum positium esse hoc modo indirecte voluntarium, nisi intercedat præceptum, quia effectus positius nunquam per se sequitur ex carentia actus, quia causa priuatiua, vt sic, non potest per se influere in effectum positium. Exemplum est in gubernatore nauis, qui non subuenit existentibus in periculo submerisionis, nam illa submerisio est effectus positius, qui per accidens sequitur ex negatione auxilii alterius, & ideo si ille tenetur succurrere, & non faciat, illa submerisio est illi prædicto modo voluntaria, si autem non est voluntaria, non est volita, sed permissa: scilicet vero est de effectu priuatiuo, nam vna priuatio per se potest sequi ex alia.

XI. <sup>Instantia contra nunc dicta.</sup> Dices, ergo in prædicto casu, & quodcumque homo non subueniat homini existenti in periculo mortis, vel certe si quis non comedat, ita vt se mori permittat, in his casibus mors erit voluntaria, quia est priuatio quædam, quæ ex alia

priuatioue voluntaria sequitur. Respondetur negando consequentiam nisi interueniat obligatio, quia quamuis mors sit priuatio, non est necesse vt per se sequatur ex quacumque alia priuatioue eo vel maxime, quia nunquam sequitur immediate ex negatione auxilii, sed mediante aliqua actione physica, & positua, vel aque suffocantis, vel caloris, aut alterius agentis alterantis corpus, quæ actio positua non sequitur per se ex priori omissione.

Vltimo dicendum, in hac re idem esse de libero, & de voluntario, nullum enim est liberum indirectum, quod non sit etiam voluntarium, neque etiam è contrario. Prior pars ratione supra facta conuincitur potest, nam quod est liberum, eo modo quo est, necessario esse debet à libero arbitrio: sed liberum arbitrium essentialiter est voluntas: ergo esse debet à voluntate: ergo oportet, vt sit voluntarium. Deinde probatur facta inductione explicando rem ipsam, cum omisio, seu carentia actus liberi, sicut est libera, ita etiam est voluntaria, vt ostensum est, ideo enim est libera, quia est in potestate voluntatis potentis facere actum, & non facere, quæ humano modo, & cum sufficenti cognitione illum impedit, sed hoc ipsum satis est ad voluntarium indirectum, vt dixi: Si vero sit sermo de effectu, iam etiam ostenditur quando per se sequitur, vel etiam per accidens interueniente præcepto, illum esse voluntarium, sicut etiam est liber: at vero quando est effectus per accidens, & non interuenit præceptum, tunc non magis potest dici effectus liber, quam voluntarius: interrogo enim, si dicatur liber ille effectus, quid illa voce significetur: aut enim quod sit libere permixtus, & hoc modo dicitur etiam voluntarius, quia etiam est voluntarie permixtus: aut significatur, quod est libere factus: vel volutus, & hoc est falsum, quia neque est factus, nec volutus, vt dixi, à tali voluntate: ergo. Vnde explicatur aliter, quia duobus modis potest dici effectus mihi liber in actu primo, qui tatum significat aptitudinem, seu potestatem: scilicet vel ex parte obiecti, quatenus est diligibile, siue factibile à libero arbitrio: vel ex parte voluntatis, quæ potest illud velle, & nolle. Atque si hoc modo dicatur ille effectus liber, est extra rem, quia agimus de libero in actu secundo: & præterea illo modo etiam potest dici voluntarius ille effectus prudens, seu in actu primo. Alio modo dicitur effectus liber in actu secundo, & ad hoc necesse est, vt sit à voluntate libera actualiter, & sic non potest dici liber, sicut nec voluntarius, quia reuera non est à voluntate: nullum ergo est liberum indirectum, quod non sit voluntarium.

Atque in presenti fit etiam conuersio, vt in posteriori parte conclusionis dixi, quod nullum sit voluntarium indirectum, quod non sit etiam liberum. Et ratio est, quia hoc liberum indirectum immediate fundatur in potestate, quam habet voluntas ad suspendendum actum suum positus requisitis ad agendum: fundatur ergo in voluntate: imo hoc voluntarium est quoddam actuale exercitium libertatis, & ideo fieri non potest quin sit etiam liberum. Vnde hæc est differentia inter posituam actionem, & suspensionem actionis ab intrinseco, quod illa esse potest, & à causa indifferente, & à causa determinata ad vnum: hæc vero tantum esse potest à causa indifferente. Ad argumenta aliarum opinionum in n. 4. & 5. satis est responsum ex dictis. D. Thomas autem explicandus est iuxta quartum pronuntiatum, quando enim requirit præceptum ad hoc voluntarium indirectum, non loquitur de carentia actus, sed de positio effectus, qui ex illa sequitur.

XII.

5. Pronuntiatum bipartitum:

XIII.

Posterior pars pronuntiatum.

## SECTIO VI.

## In quibus rebus inueniatur voluntarium.

I  
Cur sola  
causa mate-  
rialis, & ef-  
ficiens vo-  
luntariū  
nunc tra-  
ctentur.

Explicata ratione voluntarij, & variis modis eius, sequebatur dicendum de causis, effectibus, & proprietatibus voluntarij. Sed de hac potestrema parte tractat D. Thomas 1.2.9.7. de effectibus autem nullum fecit specialem sermonem, nam fere ea omnia, quæ de actibus humanis dicenda sunt, pertinent ad effectus voluntarij, & liberi: inter causas vero formales nulla est diuersa ab ipsa ratione voluntarij, præsertim cum actus voluntarij ipse sit forma, & actus vltimus: finalis vero causa satis est explicata in principio huius materiae tract. 1. disp. 2. vbi ostendimus actus humanos, seu voluntarios esse propter finem. Et hac ratione diximus etiam in superioribus, voluntarium oriri ex cognitione, quia finis non mouet nisi cognitus. Dicendum ergo est de causa materiali, seu subiectiua, cui quæ fere coincidit causa efficiens, quia voluntarium cum per se primo reperitur in actu vitali, & immanenti, ab eodem fit, in quo subiectatur.

II.  
In quibus  
suppositis  
subiectetur  
voluntariū.  
De perfecto.  
De imperfecto.

Possumus autem triplex subiectum voluntarij distinguere, vnum remotum, quod est suppositum aliud propinquius, quod est potetia, aliud proximum, & immediatum, quod est ipse actus. De primo supposita distinctione voluntarij in perfectum, & imperfectum dicendum breuiter, voluntarium perfectum in solis rationabilibus creaturis reperiri, quia in solis illis est perfecta cognitio, ex qua sequitur voluntarium perfectum, nã sola ratio cognoscit in obiecto diligibili propriam rationem, propter quam potest appeti, vel non appeti. Voluntarium autem imperfectum reperitur in omnibus quæ viuunt vita saltem sensitua, non autem in reliquis, quæ cognitione carent: vtrumque facile constat nam voluntarium, vt dixi, sequitur cognitionem: non ergo potest esse in rebus, quæ cognitione carent, sed est in eis appetitus innatus, & motus naturalis. At vero quæ participant cognitionem, saltem sensituiam, possunt proprio appetitu a se elicito ferri in res cognititas, & ex illo appetitu moueri, atque ita aliquo modo voluntarie operari. Ex quibus colligitur ex diuisionibus voluntarij positis sect. 4. duas primas habere locum in vtroque voluntario, perfecto, & imperfecto, atque ad eo omnia illa membra etiam in brutis tuo modo inueniri, nam in eis esse potest voluntarium obiectiuum, & causale, & voluntarium intrinsece, & per extrinsecam denominationem, quæ autem diuisiones sequentes solum voluntario perfecto attribui possunt, vnde omnia illa membra solum in rationalibus reperiuntur, nam in solis illis solum esse potest voluntarium indirectum, nam hoc, vt dixi libertatem requirit: libertas autem non est sine ratione: voluntarium etiam in alio supponit potestatem cognoscendi quomodo possit vnum ex alio sequi, vel in alio contineri: quam rerum comparationem sola ratio efficere potest, & ideo hi duo modi voluntarij, sunt omnino proprii personæ rationales.

III.  
In qua potest  
subiectetur  
voluntarium.  
De secundo, seu proprio subiecto nihil fere  
occurrit dicendum. nam constat ex dictis appetitum vitæ esse huiusmodi subiectum voluntarij, appetitum quidem rationalem voluntarij perfecti, appetitum autem sensituum, vel rationalem, etiam imperfecto modo operantem, voluntarij imperfecti: nam licet actiones aliarum facultatum denominentur voluntaria, tamen hæc de-

nominatio prouenit ab actu proprio, & elicitur ab appetitu vitali, & ideo ipsum voluntarium proprium in illo subiectatur, non in aliis facultatibus, quæ motioni illius subduntur.

IV.  
In quo actu  
subiectetur.  
Intentio  
prestat elec-  
tioni in ra-  
tione volun-  
tarij.  
In ratione  
tamen libe-  
ri se mutuo  
superant.

Ex quibus constat quid sit dicendum de tertio puncto, nam sicut solus actus elicitus à voluntate, vel appetitu, est per se intrinsecè voluntarius, ita ratio voluntarij in solo huiusmodi actu proprie, & immediatè inest: Atque hinc etiam fit omnem huiusmodi actum posse esse capacem huiusmodi voluntarij. Solum est aduertenda differentia inter actus appetitus, & voluntatis, nam in appetitu omnes actus sunt, vt ita dicam, quædam simplices tendentiæ in obiecta, ita vt vnus non oriatur propriè ex intentione obiecti alterius, sed ex simplici obiecti propositione: vnde fit, vt omnes quantum est ex parte appetitus, sint æquè voluntarij, si cætera sint paria. At verò in voluntate est quædam origo vnus actus ab alio in quantum voluntas ex intentione finis eligit media, & hinc fit, vt intentio sit perfectius voluntaria, quàm electio, quia propter quod vnumquodque tale, & illud magis, intentio autem finis est per se voluntaria, electio vero medij, propter intentionem finis ergo hæc intentio est perfectiori modo voluntaria, sicut finis ipse est magis appetibilis quàm medium, quia est per se appetibilis, medium autem propter ipsum. Secus tamen esse videtur in ratione liberi, in qua videtur se mutuoseparari hi duo actus sub diuersis rationibus: electio autè cõmuniter existimatur magis libera, quàm intentio: nam intentio finis immediate oriatur ex appetitu naturali voluntatis ad bonum: electio autem oriatur ex proprio appetitu ab ipso operante concepto, & ideo, vt infra videbimus, dici solet voluntas se ipsam mouere in electione mediõrum: in intentione autem finis, moueri ab autore natura, & ideo etiam dixit Aristoteles, Ethic. 6.4. consultationem propriè esse de medijs, non de fine. Ex consultatione verò oriri videtur maximus usus libertatis, vnde quanto plura media, magisque similia, vel æqualia per consultationem inueniuntur, tanto maior libertas in electione reperitur. Aliunde verò habet intentio aliquid maioris libertatis, in quantum ipsa immediatè oriatur ex libera voluntate: electio autem habet quandam necessitatem ab intentione, nam illa instante, necesse est electionem fieri, vel vnus medij determinate, si illud tantum inueniatur, vel saltem alicuius medij proportionati, si plura sint.

## DISPVATIO III.

## De inuoluntario violento, &amp; coacto.



Propositorum cognitio ad eandem strictam pertinet, & alterius notitia ad alterum perfectius cognoscendum conducit, & ideo post declaratum voluntarium dicendum consequenter est, de inuoluntario illi opposito, nam illius scientia multum ad res morales necessaria est, de quo eadem fere tractanda occurrunt, quæ de voluntario, & quoniam fere nunquam inuoluntarium reperitur sine aliqua vi, vel coactione, idco hæc erunt explicanda simul.

SECTIO I.

Quid sit inuoluntarium simpliciter, & quomodo se habeat ad coactum, & violentum.

I. In hac quaestione praecipue explicanda est ratio, & propria significatio harum vocum, & quomodo eis uti debeamus, ne in aequiuoco laboremus. Circa inuoluntarium igitur aduertendum est tribus modis dici posse, scilicet negatiue, priuatiue & contrarie. Primo modo inuoluntarium dicitur tantum negatiuam voluntarii, quae significatio est valde impropria, & inusitata: sic enim inuoluntarium tribui poterit rebus inanimatis, & actionibus naturalibus, quae à voluntate neque eliciuntur, neque imperantur, quod tamen non est in usu. Inuoluntarium priuatiue dicitur etiam negatiuam voluntarii, tamen in subiecto capaci oppositi voluntarii, quomodo ad inuoluntarium non requiritur quod sit contra positium impetum, seu appetitum voluntatis, sed satis est, quod non sit ex voluntario consensu, quem ipsa voluntas possit habere, & hoc etiam nisi aliquid aliud addatur, non est proprie inuoluntarium, ut sumitur ex Arist. Ethicor. cap. 1. Proprie igitur inuoluntarium sumitur contrarie, & est illud quod est contra positium actum, seu appetitum elicitem voluntatis; ut satis patet ex ipsa nominis significatione.

II. Queri potest qualisnam debeat esse actus voluntatis cui hoc inuoluntarium opponitur, ut proprie, ac contrarie tale sit. Et est ratio dubii, quia duplex potest esse huiusmodi actus voluntatis, unus absolutus, qui explicatur hac voce, nolo; alius conditionatus, seu secundum quid, qui explicatur hac voce nollem: non videtur autem necessarius prior actus, nam vel homo potest impedire in quod voluntarie patitur, vel non potest: si potest & absoluto, & efficaci actu non vult id pati, re vera impedit, & consequenter non erit aliquid inuoluntarium in ipso: si autem non potest impedire, non poterit habere actum absolutum, quo illud nolit, nam huiusmodi actus non est nisi de obiecto hic, & tunc indicatio possibilis, ut qui ducitur ad violentam mortem, quam hic, & tunc iudicat inuitabilem, non potest habere hunc actum nolo mori, sed simplicem affectum nollem mori, & tamen inuoluntarie moritur. In contrarium est, quia si hic simplex affectus sufficit, dicendum erit multa fieri Deo inuoluntaria, proprie, & contrarie, quia multa fiunt, quae per simplicem affectum, seu antecedentem voluntatem nolle fieri, mors etiam Christi dicenda esset inuoluntaria: ac denique dicendum esset voluntatem posse cogi ad volendum inuoluntarie, quia potest necessitari ad volendum, nolens per alium simplicem affectum, seu nolletatem.

III. Respondetur ad inuoluntarium simpliciter necessarium esse, ut sit contra positium affectum de se efficacem ad impediendum contrarium motum quantum est ex parte operantis. Hoc probant in primis adducta inconuenientia posteriori loco, & ex ipsa nominis significatione demonstratur. Nam illud est inuoluntarium simpliciter, quod est contra voluntarium simpliciter: ergo ut sit hoc modo inuoluntarium, necessarium est, ut sit contra talem impetum, & affectum voluntatis, cum quo simul esse non possit voluntarium simpliciter: sed ad hoc non sufficit quilibet simplex affectus, seu nolletas, quia cum hoc a Suarez in primam secundae D. Thom.

ctu esse potest contraria voluntas absoluta, & efficax: ergo ille simplex affectus non sufficit ad inuoluntarium simpliciter, requiritur ergo actus aliquo modo efficax.

Neque contra hoc obstat obiectio facta, quia circa ea quae non sunt impossibilia ex se, & simpliciter, sed solum hic, & nunc ex circumstantiis, potest esse voluntas efficax, quantum est ex parte operantis, quia licet non possit esse actus, qui de facto moueat ad opus, verbi gratia, ad resistendum, vel impediendum effectum inuoluntarium, qui actus explicatur illa voce, nolo, tamen potest esse actus, qui re vera procedit ex toto affectu, & impetu voluntatis quae ita est disposita, ut ex vi illius actus sit parata ad faciendum quicquid potest, ut impediatur illud effectum. Unde si aliquid occurrit possibile, statim requiritur illud ex vi talis effectus: quod si de facto per illud nihil operatur, non est ex inefficacia appetitus, sed quia nihil offertur ut possibile: & ideo dixi hunc affectum debere esse efficacem quantum est ex parte operantis: non est autem huiusmodi simplex affectus: cum quo fiat voluntas contraria, ut fuit in Christo, & in Martyribus voluntarie morientibus. Dixi autem hoc esse necessarium ad inuoluntarium simpliciter, quia ea quae sunt contra simplicem affectum, si alioqui sunt ex consensu absoluto voluntatis, possunt dici inuoluntaria secundum quid, ut postea videbimus.

Ex his sequitur primo quomodo se habeant inuoluntarium, ac violentum. est enim violentum, teste Arist. Ethic. cap. 1. quod est ab extrinseco passio non conferente vim, nam quod est ab intrinseco, vel est naturale, quia oritur ex principiis intrinsecis naturae, vel oportet sit spontaneum ex propria voluntate ortum, & ita non erit violentum: est ergo de ratione violenti ut sit ab extrinseco principio, non tamen satis est id, nam si passio extrinsecus proueniens sit consentanea appetitui naturali passio, ut est, v. g. generatio respectu materiae primae, non poterit dici violenta, sed naturalis potius, & ideo addit Arist. aliam particulam passio non conferente vim, id est, neque cooperante, neque consentiente, neque per appetitum elicitem neque per naturalem. Quin potius non satis est, ut non consentiat, quia violentia non solum dicit negationem, sed contrarietatem. Unde etiam si in passio non sit appetitus ad recipiendam formam, seu motum, dummodo neque etiam sit appetitus positiuus contrarius, non poterit dici actio violenta, sed neutra, sicut est motus ignis circularis in propria sphaera & multi idem dicunt, in motu caeli respectu particularis naturae eius, & ideo recte Scotus in 4. d. 29. particulam illam, passio non conferente vim, explicandam censet contrariae, id est, resistente, & sic etiam exponendus est Aristot. 5. de generat. animal. capite octauo, dum dicit violentum esse praeter naturam, id est, contra naturam, ut idem Aristotel. dixit section. 1. probl. questione sexta, & libr. 2. Ethicor.

Imo addunt aliqui ad violentum necessarium esse, ut sit contra appetitum actiuum, id est, fundatum in actiua potentia. Sed hoc neque in Aristotele, neque in ratione habet fundamentum, nam etiam principium passiuum est pars integrae naturae: ergo quae sunt contra appetitum passiuum, sunt vere contra naturam, seu contra appetitum naturae: ergo erunt violenta, quia neque sunt naturalia, neque neutra. Item haec, & ab extrinseco proueniunt, & in eis passum non confert vim, sed potius in eis quoad potest resistit: Denique nulla potest reddi ratio quare vis illata appetitui passiuo non

IV.

V.

VI.

M fit

fit vera uolentia, nam si potentia passiuua naturalis sufficit, ut motus sit naturalis, cur non sufficiet contraria repugnantia, ut sit uolentus? Atque hoc fati colligitur ex Diuo Thoma prima secunda questione sexta, articulo quarto ad secundum, & articulo quinto ad secundum. Addendum est autem, sicut de inuoluntario diximus debere esse contra appetitum elicitem de se efficacem, ita ad uolentum simpliciter necessarium esse, ut sit uel omnino contra appetitum naturalem, uel contra elicitem efficacem, seu principium. Vnde si contingat actionem aliquam, uel mutationem esse consentaneam alicui appetitui naturæ, & repugnantem alteri, sicut motus progressiuus, uerbi gratia qui ex parte repugnat corpori, ut graue est, tamen est consentaneus illi ut animale est, tunc in huiusmodi casu mutatio non erit uolenta, nisi sit simpliciter ab extrinseco, quod non contingit in prædicto exemplo, & in errore intellectus, uel similibus, & tunc necessarium est, ut sit contra potissimam inclinationem naturæ, ut corruptio ex parte materiz dici potest naturalis, tamen respectu suppositi dicitur simpliciter uolenta, quia est contra potissimam inclinationem eius peruenientem ex parte formæ, & sic de aliis. Atque hæc de uolento.

VII.  
Collatio  
uolenti cum  
inuoluntario

Ex quibus licet colligere, iuxta mentem Aristotelis, & communem usum huius uocis, uolentum latius patere, quam inuoluntarium: nam est commune uiuentibus, & non uiuentibus: inuoluntarium autem solum in rebus cognoscensibus reperitur. Licet uero hæc sit propria significatio uocis, claritatis tamen gratia utremur condistingueno illam ab inuoluntario, ita ut inuoluntarium, tantum dicatur id, quod est contra appetitum elicitem, uolentum uero quod est contra innatum, siquidem illud primum non statim inferitur ex hoc secundo: nam ex potestate, & amplitudine uoluntatis fieri potest, ut quæ sunt innaturalia, sint uoluntaria, & e contra, ut aliqua sint inuoluntaria, quæ non repugnant appetitui naturæ, sed potius sunt illi consentanea, & fortasse aliunde etiam accidere potest ex parte obiecti, ut inuoluntarium latius pateat, quam uolentum, ut ex sequentibus constabit. Aduertendum tamen est ex Durando in quarto distinctione quadragesima, questione tertia, & in secundo, distinctione uigesima quinta, questione tertia. hæc omnia intelligenda esse de uolentia efficaci, & absoluta, quæ infert suum effectum nullo spectato consensu patientis, est enim illa uolentia inefficax, quæ fit per minas, tormeta, & dolores illatos ad extorquendum consensum, quæ in iure dicitur uis quædam, tamen hæc non est proprie uolenta, sed ad metum reducitur, de quo postea in disputat. sequent. dicturi sumus, atque hoc ipsum obseruandum est in his, quæ dicemus de coactione.

VIII.  
Differitur  
2. pars tituli.

Secundo principaliter sequitur ex dictis, quid sit coactum, & quomodo ad inuoluntarium, & uolentum comparetur, sæpe enim pro eodem sumitur, quod uolentum, ut colligitur ex Aristotele 3. Ethic. cap. 1. & libr. 2. ad Eud. & D. Thoma in citatis articulis. Tamen, ut notauit Durand. in secundo d. 25. quest. 4. contractius sumitur interdum, nam inanimata non dicuntur proprie cogi, sed uolentiam pati: unde coactio in rigore uideretur esse uis illata contra internum appetitum elicitem, quod colligi potest ex ipsa etymologia uocis, dicitur enim coactum quasi contra actum, seu contra actionem, & appetitum elicitem ab ipso patiente: sicigitur coactum ferè coincidit cum inuoluntario, unde ad illud ne-

cessarium erit, ut sit contra appetitum simpliciter, non dicitur autem quis simpliciter appetere, nisi quod de se efficaciter appetit, & ideo quando quis proiciet merces in mare, ut naufragium effugiat, non dicitur proprie, ac simpliciter cogi, quia licet habeat aliquam repugnantiam in uoluntate, tamen non est contra efficacem uoluntatem, quam hic, & nunc habet nimirum saluandi uitam illo medio, cum non possit alio. Atque hæc etiam ratione non dicentur esse coacta, quæ sunt per se ac simpliciter impossibilia, quamuis contingat esse contra aliquem simplicem affectum, ut non dicatur homo proprie cogi ad non uolandum, etiam si doleat, quod caret illa potestate naturali uolandi, uel si apparet simplici affectu uolare, quia ille affectus nullo modo est efficax, ne de se operatiuus, atque hoc modo coactum coincidit cum inuoluntario. Verum uero ex parte obiecti aliqua res possit denominari inuoluntaria, quæ non possint dici proprie coacta, fortasse est questio de nomine, de qua sequenti sectione.

Atque hinc obiter constat, quod Aristoteles supra tetigit, quid dicatur molestum, hoc enim solum proprie tribuitur rebus cognoscensibus, & simillimum uideretur coactio, tamen molestum proprie dicitur quatenus infert alicuique dolorem, uel tristitiam: Præterea constat ex dictis quid sit necessarium, nam ex uinominis tantum significat determinationem ad unum absque indifferentia ad oppositum, & hoc modo reperiri potest necessitas in motu uolento, & coacto, & in naturali, & uoluntario: nam potest esse necessitas ab intrinseco, & ab extrinseco: & ad illam potest passum interdum conferre uim, interdum non conferre. Notat autem Diu. Thomas questione uigesima secunda de ueritate, articulo quinto, ex Augustino quinto de Ciuitat. capite decimo, aliam esse necessitatem naturalis inclinationis, & hæc est, quæ non repugnat uoluntario: aliam uero esse necessitatem coactionis, quæ uoluntario repugnat.

Ultimo principaliter possumus ex dictis colligere, quod duplex sit inuoluntarium. Potest enim aliquis querere, utrum omnes diuisiones, quæ de uoluntario supra disputatione prima, sectione quarta, data sunt, possint seruata proportione, inuoluntario accominari. Et quidem diuisio illa uoluntarii in perfectum, & imperfectum, attribui etiam potest inuoluntario, nam opposita uersantur circa idem: sicut ergo potest esse uoluntarium in uoluntate, & in appetitu, ita etiam, & inuoluntarium: erit ergo unum perfectum, & alterum imperfectum, nam est eadem proportionalis ratio.

At uero diuisio inuoluntarium causale, & obiectiuum, non habet locum in inuoluntario, quia nulum est inuoluntarium causale, sed tantum obiectiuum. Et ratio est in promptu, quia uoluntarium, in causale, ut sic, est, uel esse potest ab intrinseco, coactum uero, seu inuoluntarium est ab intrinseco, & ideo non potest oriri ex intrinseco appetitu: non potest ergo dici inuoluntarium, quia ab appetitu cauferur, sed solum quia appetitus illud derogetur, seu nõ uult, quod est esse tantum obiectiue inuoluntarium. Confirmatur quia uoluntas non operatur per nolitionem, ut nolitio est, nam si nolitio interdum est principium operationis, illud est in quantum includit uolitionem alicuius obiecti, ut supra dictum est, atque hæc ratio ipsa, ut sic, est uoluntaria per se ipsam, & quidquid ab illa procedit, est uoluntarium ratione illius, inuoluntarium autem est obiectum nolitionis, ut nolitio est: ergo non est à uoluntate, ut à principio:

IX.  
Quid sit  
molestum.

Quid necessarium.

X.

Diuisio  
uoluntarii.

XI.

Diuisio  
uoluntarii  
causale,  
& obiectiue  
non accom-  
modatur in  
uoluntario.

pio: nihil ergo est inuoluntarium, nisi obiectiue tantum.

XII. Atque hinc fit tertia diuisionem voluntarii in voluntarium per se, & per aliud, seu intrinsece, vel per extrinsecam denominationem, non habere locum in inuoluntario: nihil enim est inuoluntarium per se ipsum, & intrinsece, sed solum per extrinsecam denominationem ab actu nolitionis, qui est in voluntate, quia nihil est intrinsece voluntarium, nisi quod immediate elicitur ab appetitu, seu voluntate: nolitio autem ipsa, quæ à voluntate elicitur, non est inuoluntaria, sed voluntaria potius, vt dixi, & per se patet, quia est libera, & à principio intrinseco: nihil ergo relinquatur, quod per se ipsum possit esse intrinsece inuoluntarium. Item quia num. precedenti, dictum est nihil esse inuoluntarium, nisi obiectiue tantum: ergo solum per denominationem ab actu obiectiue, non autem per modum actus: nam omnis actus, de quo hic est sermo, est causaliter ab appetitu.

XIII. Quarta autem diuisio applicari potest ipsi inuoluntario, nam quod dicitur inuoluntarium in se, per se notum est, huiusmodi enim est illud quod immediate, & directe fugit voluntas per nolitionem suam. Nisi quis forte dicat voluntatem nihil fugere, nisi quatenus aliquid aliud vult, fugit enim formam appetendo priuationem eius, vel formam contrariam, & ita videtur nil fugere directe & in se, sed tantum in alio, scilicet in eo quod voluntas vult. Sed hoc parum refert, & videtur pertinere ad loquendi modum, nam sicut idem actus est volitio, & nolitio respectu diuersorum, ita totum obiectum eius censetur vnum, & ita censetur etiam voluntas directe, & in se, vel refutare, vel amare, id quod in illo obiecto continetur seruata proportione ad dictum ipsum. Proprie ergo dicitur inuoluntarium in alio, quando effectus continetur in causa inuoluntaria, vel è conuerso, sicut de voluntario in sect. illa 4. disputat. prima dictum est. Sed est in hoc differentia, nam ad huiusmodi inuoluntarium, non satis est, quod causa sit per se, & sufficiens, sed oportet, vt sit etiam necessaria, quia si effectus potest sequi ex variis causis per se, & sufficientibus, quamuis aliquis nolit aliquam illarum, non sequitur nolle effectum, quia posset illum velle ob aliam causam, quod secus est in voluntario. Et ratio est clara, quia ad ponendum effectum sufficit ponere vnā causam per se sufficientem, ad tollendum vero id satis non est, sed oportet omnem similem causam auferre. Vnde consequenter fit multo minus reperiri effectum inuoluntarium in causa per accidens, siue interueniat præceptum, siue non, in nolitione enim talis conditionis dicitur inuoluntarius talis effectus propter eandem rationem: intelligendum est autem talem effectum esse inuoluntarium prout esse potest ab ipso, qui non vult causam, vel conditionem necessariam adhibere, nam cum hoc fiat quod possit esse voluntarius obiectiue, prout est ab alia causa.

XIV. Tandem quod attinet ad quintam diuisionem, & ex dictis, & per se notum est posse dari directum inuoluntarium, indirectum vero dari non potest eo modo quo de voluntario explicatum est scilicet per negationem actus, nam hoc ipso quod tollatur omnis actus, poterit quidem res esse non voluntaria, non tamen inuoluntaria contrarie, nam de huius ratione est vt repugnet positio appetitui voluntatis, sicut supra numer. 5. dicebamus ad violentum non satis esse carentiam appetitus, sed necessarium esse positium suarum in primam secundam D. Thom.

appetitum naturalem repugnantem. Potest autem ex Aristotele 3. Ethic. capite secundo colligi quidam modus inuoluntarii indirecti, qui potius pertinet ad inuoluntarium interpretatum, & reduci potest ad inuoluntarium in alio, sed illud proprie non reperitur, nisi interueniente ignorantia, & ideo illud melius explicabimus in disputatione quarta.

SECTIO II.

Quæ res possint esse, seu denominari violentæ.

In hac questione sermo est de violento strictè, vt distinguitur à coactio, seu inuoluntario, & non inquirimus subiectum, seu suppositum, cui potest violentia inferri, iam enim dictum est omnes res creatas, quæ habent appetitum naturalem, posse pati violentiam, quatenus pati possunt aliquid tali appetitui repugnans, sed inquirimus formam, seu mutationem, in qua potest ipsa violentia inferri, quæ fit quasi obiectum appetitui repugnans: constat autem ex definitione Aristotelis, in omni violentia interuenire passum, & agens extrinsecum, vnde necesse est inueniri etiam actionem, passionem, & terminum. De agente autem nulla est quæstio, nam constat agens non pati violentiam, sed inferre potius subiectum autem quod substat passioni, ipsum per se non potest sibi esse violentum, quia vt sic, nihil ab extrinseco patitur. In quo differt violentum à naturali, quia per solam rationis comparationem, seu distinctionem, potest dici aliquid esse naturale alicui, vt est naturale Deo esse bonum, & communicatiuum sui, & potentia materiz dicitur ei naturalis, & similiter animæ aptitudo ad informandum, quia cum naturale sit intrinsecum, non requirit distinctionem ex natura rei: violentum vero cum sit ab extrinseco, semper requirit distinctionem ab eo cui est violentum: superest ergo, vt de tribus aliis capitibus dicamus, sub quibus complectimur negationes, & priuationes eorum.

Circa actionem certum est posse esse violentam passio, quia est illi ab extrinseco, & potest repugnare appetitui eius. Difficultas ergo est an possit esse interdum violenta agenti, vt agens est. Videtur esse posse, nam interdum agens, præsertim, quod est veluti principium vniuersale, potest agere aliquid repugnans potissimè inclinationi eius, vt intellectus efficit errorem, qui repugnat inclinationi ad verum, quæ in ipso est maxima, & similiter voluntas efficit actum repugnantem inclinationi ad bonum honestum: erit ergo talis actio violenta ipsi agenti. Confirmatur saltem de potentia absoluta, nam calor, v. g. potest à Deo eleuari, & necessitari ad frige faciendum: erit ergo talis actio violenta calori, cum sit contra naturalem inclinationem eius ad calefaciendum.

Probabilius tamen est actionem, vt actionem, non posse esse violentam agenti. Quod in primis colligitur ex definitione Aristotelis, passio non conferentem: supponit ergo violentiam proprie tantum esse in passio. Deinde actio prout est ab agente respectu illius non potest dici esse ab extrinseco proprie, cum oriatur ex interna virtute agentis. Deinde dixi supra, agens vt agens, non pati violentiam, sed potius inferre: agens autem, vt sic, actione completur: ergo actio vt sic, non est illi violenta. Præterea quod

I. De quibus nam sit quæstio explicatur.

Non est de agente, nec de patiente.

II. Arguitur quod actio possit esse violenta agenti ac adeo de illa procedere quæstionem.

III.

alicui est conueniens, non est violentum illi, sed agere, vt sic, non est disconueniens agenti, nisi aliunde in ipso recipiatur passio, seu forma disconueniens. Tandem vel actio est ab agente propria virtute operante: & sic oritur ex naturali propensione eius, atque idem est si sit ab ipso, vt ab instrumento connaturali, & à natura destinato ad illam actionem, nam etiam talis actio est illi connaturalis, cum sit iuxta institutionem naturæ: vel est actio instrumenti artificialis, & quodammodo eleuari per artem humanam, & in hac actione interdum antecedit motio violenta ipsius instrumenti, in qua ipsum potius est passum, quam agens, tamen supposita illa motione actio, quæ postea subsequitur, connaturalis est tali instrumentum, vt lapis sursum proiectus, naturaliter postea impellit aërem, verbi gratia quia illa motio, quæ antecedit, solum est veluti applicatio agentis, quod postea agit virtute sua, & hoc modo dixit Aristoteles libro secundo ad Eudem. posse interdum aliquid cogi ad agendum, quia vt agit prius in se recipit motum contra internum impetum. Vel dem que actio est ab instrumento diuinitus eleuato, & sic quamuis naturalis non sit, neque est etiam violenta, sed est supra naturam.

## IV.

Neque contra hoc obstat ratio in principio facta, quia illa actio, de qua ibi est sermo, quamuis videatur repugnans alicui inclinationi agentis, tamen cum sit à principio intrinseco, non potest esse violenta, & præterea non habet rationem formæ repugnantis proprie quatenus actio est, sed quatenus est in agente, & ponit in illo formam repugnantem inclinationi eius, sub qua ratione magis habet rationem passionis, quam actionis. Ad confirmationem de diuino instrumento responderetur, duo ibi posse considerari. Primum est quod calor, verbi gratia priuatur actione calefaciendi, & de hoc statim à num sequenti, nam id est per accidens non enim per se sequitur ex diuina eleuatione, sed vel ex subtractione concursus, vel ex repugnantia passio. Secundum est quod agens illud eleuatur ad actionem super naturam eius, & hoc etiam non facit eam violentam, vt dixi: quod vero illa actio videatur contraria actioni connaturali talis instrumenti, videtur quidem esse quoddam violentiæ genus. Dicendum tamen proprie non esse violentiam, tum quia illa est alterius generis ab actione naturali, & ideo non est proprie contra naturalem impetum: tum etiam, quia nihil ponit in ipso agente, quod sit ipsi contrarium, neque est ab ipso, vt operante per virtutem naturalem.

## V.

Arguitur dari posse violentiam saltem in ca-  
rètia actio-  
nis.

Sed quæres, an saltem in carentia actionis possit esse violentia: nam Aristoteles libr. 2. ad Eudem. videtur id affirmare, dicens, quando foris quispiam præter impetum intrinsecum mouerit, sed auerit-  
ve, id viseri affirmamus. Deinde quando graue sursum detinetur, vim patitur, denique illa priuatio est contra inclinationem naturæ, atque ita sentit Durand. in secunda distinctione. 23. questio. 9. & sequuntur Medina 1. 2. q. 6. ad art. 5. & alii.

## VI.

Oppositum magis probatur fundamentum bimestri.

Contrarium vero sentit Paludan. in 4. dist. 29. quest. 1. articulo. 1. Caietan. prima. art. questio. 82. articulo. 1. Potestque fundari, nam agens duobus modis potest impediri ab agendo: primo naturaliter, aut ex defectu alicuius alterius conditionis requisitæ ad agendum, & tunc certe nulla videtur esse violentia, quia solum est naturale agenti, vt agit positis omnibus requisitis, & iuxta proportionem virtutis suæ supra resisten-

tiam passio: quod vero illæ conditiones omnes ponantur semper, & quod in passio non sit resistentia maior, neque æqualis, hoc neque est debitum agenti, neque est contra inclinationem eius, sed est quædam imperfectio, quæ sequitur ex limitatione eius, vnde posito tali defectu, & resistentia naturaliter cessat ab agendo. Secundo modo potest agens carere actione supernaturaliter per subtractionem diuini auxilii, seu concursus: & in hoc etiam non videtur esse violentia proprie: quia vel esset in ipsa negatione concursus, vel in carentia actionis, quæ inde sequitur. Non primum, quia licet concursus dicatur debitus secundum quandam propensionem naturæ: non tamen hoc debitum est tam rigorosum, vt negatio eius possit dici violenta, sicut non potest dici iniuriosa eo vel maxime, quod ille concursus nihil est in ipso agente, vt sic, vnde ex negatione eius non priuatur aliqua perfectione sibi intrinseca: at vero negato auxilio, carentia actionis [quod erat secundum] necessarium, ac naturaliter sequitur ex intrinseca imperfectio virtutis creatæ, quæ nihil agere potest sine auxilio superioris causæ: vnde sicut est illi naturale agere cum tali auxilio, ita videtur esse naturale carere actione, si auxilio destituatur: ergo ex nullo capite carentia actionis potest esse violenta. Et confirmari potest, quia in hac carentia agens non habet rationem passio, nec priuatur aliqua perfectione: Aristoteles autem definit violentiam per ordinem ad passum. Vnde licet fortasse hæc defensio tantum sit in modo loquendi, tamen hic posterior mihi magis probatur. Nec repugnat Aristoteli, quia verbum *sedare*, in rigore non significat priuationem actionis, sed motus, ita vt idem sit quod quiescere, & in hoc reperiri potest violentia, vt probat exemplum de lapide sursum detento: ac deinde Aristoteles dixit aliquid cogi ad agendum, non immediate in ipsa actione, sed in aliquo motu antecedenti, vnde etiam è contrario posset cogi ad non agendum in aliquo motu antecedenti violento, vt si ignis deorsum feratur ne calefaciat, & sic de aliis. Et hæcenus de actione à nu. 2.

## VII.

Circa alias partes quætionis positas numer. 1. simul dicemus de vtraque passione scilicet, & termino eius. quia tota ratio, seu violentia passionis sumitur in ordine ad formam, quæ per illam inducitur, quatenus illa violenta esse potest. De vtraque ergo est certum posse esse violentam, vt facile potest ex dictis ostendi. Sed est considerandum, quod sicut positiua forma, non est proprie mala, aut disconueniens ratione positiuæ perfectionis præcisè sumptum, nam perfectio, vt perfectio, non videtur posse esse disconueniens, sed habet rationem mali quatenus secum affert aliquam imperfectioem, vel priuationem alicuius formæ conuenientis, & desideratæ per naturalem appetitum, ita nulla mutatio, seu forma positiua videtur esse violenta præcisè ex perfectione sua, quia perfectio, vt sic, non est contra appetitum naturæ, nam sicut Aristoteles dixit naturam non per se intendere priuationem, sed positium, ex quo sequitur priuatio, ita appetitus naturalis non per se intendit priuationem alicuius perfectionis, sed solum quatenus resultat ex aliqua perfectione, ad quam ipse tendit: ergo positiua perfectio non est contra appetitum naturæ, seu violenta præcisè ratione sui, sed propter priuationem adiunctam. Et adhuc addendum oportere huiusmodi formam eiusdem esse ordinis naturalis cum ipso subiecto, nam proprie contra-

In passione  
& termino  
eius posse  
cerni vio-  
lentiam.

traria eiusdem generis esse debent, & appetitus naturalis tantum est ad formam sibi connaturalem, & consequenter detestatur formam contrariam. Vnde si forma sit superioris ordinis, respectu illius non est appetitus contrarius, sed est capacitas neutra, seu obedientialis.

VIII. Spoliatio forma conaturalis etiam non inducit alicuius forma, est violenta. Atque tandem hinc sequitur posse dari violentiam omnino priuatiam, si subiectum priuetur forma, ad quam habet naturalem appetitum, etiam si id fiat absque adiunctione alicuius formae, quia talis priuatio necessario futura est ab extrinseco, & per eam subiectum vere mutatur mutatione saltem priuatiua, in quo differt haec mutatio a priuatione actionis ut sic, & ideo in illa subiectum reuera habet rationem passivi, quod non confert vim, cum resistat, & repugnet: ut potest, per naturalem appetitum.

IX. An destructio sit violenta. Sed quares, utrum talis mutatio possit dici violenta respectu rei, quae per illam destruitur. Videtur enim mors violenta homini seu animali, quamvis per ipsam destruitur, est enim contra appetitum naturalem se conseruandi in esse, & est ab extrinseco. Dicendum tamen proprie violentum non dici respectu rei quae definit esse: sed respectu subiecti, quod manet sub tali mutatione, nam sicut naturale supponit appetitum, & consequenter subiectum cui forma, vel mutatio naturalis sit, ita violentum supponit appetitum, & subiectum cui repugnet, nam contraria circa idem versantur. Et confirmatur, nam annihilatio Angeli non potest dici proprie violenta, quia est negatio totius esse, quia deest subiectum cui fiat violentia. Vnde sicut creatio propter hanc causam non est naturalis actio, seu mutatio, sed alterius ordinis: ita etiam annihilatio non est innaturalis (ut sic dicam) seu violenta mutatio, sed aliquid maius. Et confirmatur, quia perpetuo non esse, non est violentum proprie: alioqui nunquam creare rem aliquam creabilem, esset illi violentiam inferri, quod est aperte contra sensum omnium: ergo eadem ratione cuiuslibet rei non existenti, ut sic, non fit violentia.

X. Dices ad hoc fati esse rem fuisse, sed contra, quia hoc tantum dicit respectum rationis, seu determinationem extrinsecam: ergo nihil potest conferre ad violentiam, quae nunc fit: alioqui etiam posset sufficere, quod sit res futura. Ac deinde interrogo, quando fiat violentia rei, quae fuit, & iam non est: aut enim eo tempore, quo existebat, & hoc non est ad rem, quia tunc erat subiectum perseverans sub mutatione, & non per illam destructum, quod intendimus esse necessarium: vel fit illa violentia etiam toto tempore, quo res non existit, postquam semel fuit: & hoc est plane falsum: quis enim dicat nunc pati violentiam hominem ante centum annos mortuum, solum quia non conseruatur in esse. Vel fit haec violentia solum in tempore immediato post instans, in quo res definit esse, & hoc etiam dici non potest, quia non est maior ratio de illo momento, quam de toto tempore subsequenti. Igitur mutatio non est violenta respectu rei, quae destruitur, sed respectu subiecti, sicut frigus non est violentum calori, sed subiecto conaturaliter calido. Et idem dicendum seruata proportione de corruptione subiecti, nam ratio ne totius alterationis, quae antecedit instans corruptionis, potest dici violenta, supposito, quod corrumpitur, quod habet rationem passivi respectu totius alterationis. At vero ipsa substantialis corruptio non est proprie violenta respectu sup-

Suarez in primam secunda D. Thom.

positi, sed aliquid maius, quia priuat illud suo esse simpliciter: respectu etiam materiae primae non est violenta, quia materiam ad illam confert vim per appetitum, quem habet ad omnem formam. Solum in homine potest aliquo modo dici violenta respectu animae, quae vere manet in instanti corruptionis, & priuatur modo existendi sibi intrinseco contra suum naturalem appetitum, de quo in tractatu de Anima libr. sexto capite nono.

SECTIO III.

Utrum Deus possit inferre violentiam rebus creatis?

I. Exposito quid sit violentia, & in quibus ea reperitur, & cui inferri possit, superest exponendum a quo possit inferri. Et quidem ex principiis positus breuiter posset dici violentiam posse inferri ab omni agente extrinseco, quod habeat vim agendi superiorem resistentiae passivi, nam, ut Philosophi dicunt, a proportione maioris inaequalitatis sequitur actio, ex quo videtur sequi, si agens creatum potest inferre violentiam passivo sibi subiecto, multo magis id posse Deum respectu creaturarum, quia vis agendi Dei potentior est.

II. Nihilominus multi Theologi negant posse Deum inferre violentiam creaturis, non quia non possit efficere in creatura quicquid alia creatura potest, sed quia hoc ipso quod actio illa fit à Deo, non est violenta, quia iam non fit passivo non conferente vim. Probat, quia omnis creatura habet appetitum innatum ad obediendum Deo in omni actione, vel mutatione ab ipso proveniente: nihil ergo resistere potest actioni Dei: ergo actio Dei nulli potest esse violenta. Antecedens probatur, quia appetitus innatus cum fit à Deo, est maxime ordinatus: ergo magis inclinatur ad vniuersale bonum, quam ad particulare: ergo magis ad obediendum Deo, qui est vniuersalissimum bonum, quam ad proprias & particulares perfectiones. Quod potest exemplis declarari, nam hac ratione motus aquae sursum ad replendum vacuum, non est violentus, quia est ex inclinatione ad commune bonum: & idem multi censent de motu fluxus & refluxus maris, & similiter motus appetitus sensitui ex imperio voluntatis non est violentus, etiam si interdum fit contra propriam inclinationem ad bonum delectabile, quia est ex appetitu ad obediendum superiori mouenti: ergo similiter. Hanc sententiam tenent Conrad. 1.2.q.6.art.4. & Caiet. 1.p.q.82.artic.1. & 3.p. quest. 44.artic.2. & videtur sane fauere D. Thom. quest. 1. de potent. artic. 3. ad primum, & quest. 6.artic.1 ad 17. vbi inquit, quod à Deo fit in his inferioribus, non esse violentum: atque idem significat de quacumque impressione corporum superiorum in inferiora, licet videatur eis contraria, quia in omni re [inquit] est naturalis ordo & habitudo ad causam superiorem. Quod repetit 1.part. quest. 105.artic.6. & in citato artic. 2.3. partis ad 1. vbi citat Augustinum 26. cont. Faust. cap. 3. dicentem, id esse vniuersum rei naturale, quod ille fecerit, à quo est omnis modus, numerus, & ordo naturae: & 21. de Ciuit. cap. 8. dicit nihil esse contra naturam, quod fit Dei voluntate, cum vniuersumque rei creatae natura voluntas Dei sit.

III. Secunda sententia affirmat posse Deum violentiam inferre creaturis, hoc est, ex hoc solo capite quod actio fit, non repugnare quod sit violenta, si a kunde non repugnat. Sic Bonau. in 2.

d. 25. 2. p. d. 8. art. 2. quest. 1. vbi dicit, quamuis Deus non inferat violentiam creaturæ quantum ad potentiam obedientiæ, inferre tamen quantum ad inclinationem specialis naturæ: & D. Thomas potest adduci *questio. 6. de potent. artic. primo, ad 1. 2. & 3.* vbi dicit Deum multa agere increaturis quantum ad singulares naturas earum illis contraria, licet non sint contra vniuersalem ordinem totius naturæ: & ita explicat Augustinum supra citatum: idem habet *quest. 13. de Verit. artic. 1. ad 2. & 3. & in 2. dist. 18. quest. prima artic. 3. & probatur ex definitione Aristotelis, nam Deus operatur in creatura tanquam agens extrinsecum, vt constat, & creatura potest non conferre vim actionis eius: ergo talis actio erit violenta creaturæ, etiam si a Deo fiat, nam conuenit illi tota violenti definitio. Minor probatur primo exemplis, nam si Deus moueat lapidem sursum, vel immediate per se calefaciat aquam, talis motus a Deo impressus non minus repugnat naturæ lapidis, vel aquæ, quam si ab agente creato fieret, nam est omnino eiusdem modi & rationis: quod autem sit ab hoc, vel illo agente, est denominatio valde extrinseca, præsertim respectu appetitus naturalis. Quod confirmatur maxime, quia appetitus naturalis non respicit immediate agens, sed formam, & consequenter mutationem qua perficitur passum: ergo quod forma vel mutatio sit ab hoc, vel illo agente, non variat appetitum naturalem, si illa sit eiusdem rationis. Confirmatur etiam, quia sola potentia obedientialis non videtur sufficere vt actio non sit violenta, quia potentia obedientialis vt sic, non fundat appetitum naturalem, sed solam non repugnantiam: ergo si aliunde forma, vel mutatio facta in passum, est contra illius naturam, non erit factis potentia obedientialis respectu agentis vt non sit violenta: sicut si Deus moueat brutum contra appetitum elicatum eius, nihilominus illa motio erit coacta: nam licet in bruto possit considerari potentia ad obediendum Deo in illo motu, nihilominus illa non excludit appetitum elicatum, cui motio illa est contraria, sicut non excludit etiam appetitum naturalem, cui motio diuina potest etiam esse contraria.*

IV. Dissensio inter has sententias videtur solum de modo loquendi, nam in re vix differunt, cum omnes fateantur Deum posse immutare creaturam præter naturalem inclinationem eius vt est talis particularis natura. Tamen in rigore, ac proprie, videtur mihi distinctione vtendum: duobus enim modis potest Deus immutare per positivam actionem creaturam, priuando illam aliqua naturali perfectione sibi debita, ad quam habet naturalem propensionem. Primo mouendo illam eodem modo, quo posset naturali agere moueri & ad formam eiusdem rationis, vt accidit in exemplis supra positus de motu lapidis sursum ac de calefactione aquæ. Alio modo potest moueri ad formam superioris ordinis excedentem totum ordinem naturæ, omnemque vim naturalium agentium, qui duo modi sunt, vt dixi, per actionem positivam, nam per mutationem priuatiuam etiam potest Deus priuare creaturam perfectione naturali, nullam inducendo in eam formam positivam.

V. Dicendum primo in priori genere actionis positivæ Deum posse violentiam inferre creaturæ. Quod mihi satis probant adducta in posteriori sententia, *num. 3.* nam reuera illud de potentia obedientiali hic non satisfacit, nam respectu talis mutationis eadem est capacitas in creatura respectu Dei, & respectu cuiuscunque agentis

superioris quod possit vincere resistentiam eius: Et idem dicendum si Deus priuare creaturam forma debita & connaturali absque alia forma positiva in illa effecta, quia nunc etiam priuatur creatura sua perfectione contra appetitum naturalem suum, qui nullo modo manet expletus, & ideo semper appetit suam perfectionem naturalem.

Vltimo dicendum, quando Deus mouet creaturam ad formam supernaturalem, nullam illi inferre violentiam, quia non agit in illam contra appetitum naturæ, sed supra illam: & quidem si talis forma per se non inducat, nec requirat priuationem alicuius naturalis perfectionis, vt est in infusione gratiæ, aut scientiæ, tunc nulla est difficultas, quia talis actio nullo modo est repugnans naturæ, quamuis neque etiam sit ex appetitu naturali eius: at vero quando talis actio priuat aliqua perfectione naturali, vt contingit in vnione hypostatica, per quam priuatur creatura propria substantia, & in conseruatione accidentium sine subiecto, per quam priuatur naturali inhaerentia, tunc est maior difficultas an illa actio dicenda sit violenta, quia ex eo capite videtur esse contra appetitum naturæ: tamen proprie non dicitur violenta, sed supernaturalis, quia cum forma inducta sit superioris ordinis, non habet propriam contrarietatem cum naturali forma, quia proprie contraria sunt eiusdem generis, vnde nec proprie repugnat appetitui naturæ, quia hic appetitus non excedit ordinem naturalem, & præsertim quia nunc altiori modo perficitur per altiore formam, & quoad has formas deferre potest potentia obedientialis, vt ratione illius non fiat violenta, quatenus per illam creatura est cepax altioris formæ, quam sit illa, ad quam habet naturalem appetitum, & ita non procedunt contra hanc partem argumenta secundæ sententiæ in numero tertio.

Argumenta autem prioris opinionis quatenus possunt contra primam conclusionem procedere soluenda sunt. Ad præcipuum fundamentum dicitur nullam esse inordinationem in natura, etiam si per appetitum naturalem in re dū repugnet motioni diuina, tum quia appetitus ille naturalis necessario inest, & inseparabiliter tum etiam, quia in illa actione tantum operatur Deus vt agens superioris virtutis, & non proprie vt auctor ipsius naturæ, seu quatenus potestatem habet ad immutandam illam supra naturam eius. Ad exempla adducta respondetur, ad illud de appetitu sensitiuo, non moueri violenter à voluntate, quia nunquam ita mouetur à voluntate, quin ipse se moueat ab intrinseco, & ideo semper mouetur connaturali modo per propositionem alicuius obiecti, in quod appetitus ferri potest per proprium actum. Ad aliud exemplum de motione aquæ sursum, respondetur reuera esse violentam, considerata particulari natura aquæ, licet respectu ordinis totius vniuersi ab auctore naturæ instituti non dicatur violenta, sed naturalis, quia est necessaria ad conseruandum debitum naturæ ordinem: atque ita explicandus est D. Thomas locis illis citatis, vt non intelligatur de particulari natura vnicuiusque rei, sed de naturali ordine totius vniuersi.

Dices interdum operari Deum contra solitum ordinem totius vniuersi, vt docet ipse D. Thom. 2. 2. q. 104. art. 4. ad 2. & q. 1. de potent. art. 3. ad 1. Respondetur ex eodem, tunc proprie non operari Deum contra naturam, quia totus hic ordo vniuersi ab ipso manauit, & licet sit consentaneus particularibus naturis rerum, & accommodatus

VI.

VII.

VIII.

datus ad conseruationem vniuersi, tamen ipse posset aliter insituerere, & aliter conseruare: vnde si sua voluntate illud immutet, nulli facit proprie violentiam: vnde si totus hic ordo vniuersi consideretur vt coniunctus & subordinatus auctori suo, sic quidquid Deus in illo operetur, non agit contra vniuersalem ordinem vniuersi, & causarum eius, cum in ordine Deus & voluntas eius supremum locum teneat, atq; ita exponendus est Augustinus, qui etiam est legendus de Genesi ad liter. cap. 17. vbi recte declarat & distinguit quomodo creaturæ subdantur Deo interdum secundum capacitatem naturalem, interdum vero secundum obedientialem.

SECTIO IV.

*Vtrum Deus possit necessitatem, aut violentiam creare voluntati inferre in se ipsa?*

I. *Exponitur sensus quaestio- nis.* Quæ hætenus in communj diximus, eo tendunt, vt ea quæ ad voluntatem spectant, facultas in hac & sequentibus sectionibus explicentur. Sumimus autem in præsentj violentiam in ea stricta significatione qua distinguitur à coactio, & appetitui innato contrarium est. Deinde proponitur quaestio specialiter de Deo, quia supponimus ex sup. § 1. 2. q. 9. & 10. nullum agens creatum posse immediate immutare voluntatem, aut aliquid in ipsa immediate efficere, sed solum auctorem eius: vnde fit multo minus posse creaturam aliquam inferre vim, vel necessitatem voluntati, & ideo solum est quaestio de Deo ipso: agimus autem hic de voluntate ipsa secundum se, & in se: nam de illa vt versatur circa actus imperatos, vel circa res alias, in sectione vltima dicendum erit. In voluntate autem ipsa solum pos- sunt à nobis intelligi vel habitus, vel actus, vel horum priuationes, nam cum voluntas sit essentialiter potentia operatiua, & receptiua suorum actuum, tantum suis actibus, vel habitibus ad illos ordinatis perfici potest, aut eis priuari: de his ergo tribus sigillatim dicendum est.

PVNCTVM I.

*An in recipiendo aliquem habitum possit voluntas pati violentiam?*

II. *Pars negans vera suade- tur.* Primo de habitibus dicendum est, licet possit Deus sua sola virtute infundere habitus in voluntate, & consequenter necessitare illam ad eos recipiendos, non tamen posse per hanc actionem violentiam illi inferre. In hoc videntur conuenire auctores omnes infra citandi. Et ratio est aperta, quia non potest huiusmodi habitus voluntati à Deo infusus esse contra naturalem inclinationem eius. Quod ita patet, quia vel ille habitus est per se infusus, & supernaturalis, vel per accidens, & naturalis: prior habitus quamuis non sit ex naturali appetitu, non est tamen contra illum, sed supra illum, & est magna perfectio ipsius naturæ: ergo illa infusio non potest esse violenta; habitus vero acquisitus semper est iuxta naturalem capacitatem & potentiam voluntatis: vnde in illius receptione vim confert voluntas, & per naturalem appetitum passiuum, & quodammodo per actiuum, quatenus naturalem propensionem habet ad illos actus, ad quos talis habitus ordinatur, sunt enim naturales illi, & virtute naturali illos valet efficere.

III. Dices: Interdum hi habitus sunt contra potissimam inclinationem voluntatis, vt habitus vitiorum, qui repugnant inclinationi ad bonum honestum, quæ in voluntate est maxima: ergo efficere ab extrinseco habitus hos in voluntate erit illi violentum. Respondeo primo quod etiam in serius tract. 4. disputat. 4. sect. 2. an. 5. & in Metaphysica disputat. 4. 4. sect. 13. num. 17. trado, mihi probabilius videri Deum se solo non posse huiusmodi habitus vitiorum infundere in voluntate: repugnat enim & bonitati, & summæ sapientiæ ac prudentiæ, quam Deum seruare in omnibus operibus suis necesse est. Vnde potest argumentum retorqueri ad confirmandam conclusionem, nam Deus non potest infundere in voluntate habitus prauos, habitus autem honesti non possunt esse violenti voluntati, cum sint maxime consentanei naturali eius perfectioni & inclinationi: habitus autem indifferentes, vel nulli sunt, vt multi volunt, vel si sunt, vt forte est verius, illi necessario sunt conformes alicui naturali inclinationi voluntatis, & non repugnant superiori inclinationi, cum non sint prauit: ergo in eorum effectione, vel receptione non potest esse violentia. Adde deinde, licet demus posse Deum infundere habitus vitiosos, nihilominus illa non posset dici violentia, quia licet repugnent alicui inclinationi perfectioni, tamen simpliciter in receptione talis formæ passum confert vim per naturalem potentiam quam habet: sicut quando materia prima priuatior meliori forma, & imperfectiorem accipit, non patitur violentiam, quia inclinatio ad vtramque formam est naturalis, & fundata in quadam vniuersali potentia, quæ non respicit hanc, vel illam formam, sed ab solute formam, quæ per generationem possit illi vniri: sic enim se habet voluntas ad suos actus, & habitus generatim sumptos; & hac etiam ratione quando voluntas suis actibus acquirit sibi similes habitus vitiosos, non patitur vim, sed potius illam confert ad talem actionem & receptionem.

IV. Dices etiam posse Deum efficere in voluntate aliquam qualitatem, quæ neque sit actus vitalis, neque habitus operatiuus, sed absoluta quædam dispositio, qualis est vel gratia in anima, vel albedo in corpore: ergo per infusionem talis qualitatis potest efficere violentiam voluntati. Respondetur primo negando antecedens, nam cum voluntas essentialiter & adæquate sit ordinata ad obiectum & actus suos, non potest perfici, neque est capax alicuius qualitatis, quæ non habeat inclinationem ad idem obiectum, vel ad aliquid ab illo contentum, & ideo vel esse debet actus secundus, vel si est primus, necesse est vt aliquo modo disponat ad secundum, & hunc vocamus habitum; perfectio enim debet esse accommodata: vnde non est dubium quin secundum capacitatem naturalem voluntas non sit capax aliarum qualitatum. Vnde secundo respondetur negando consequentiam, nam licet demus posse Deum id facere, erit tamen secundum potentiam obedientialem voluntatis, & ideo talis forma non erit violenta, quia non erit contra, sed supra appetitum naturæ.

PVNCTVM II.

*An in spoliatione alicuius actus, vel habitus pati possit voluntas violentiam?*

Secundo de priuatione tam actus, quam habitus.

tus, dicendum est posse Deum necessitare voluntatem ut careat quouis actu, vel habitu: & per hunc modum posse illi aliquam violentiam inferre. Prior pars per se nota est, quia duobus modis potest Deus facere ut in voluntate nulla sit operatio: vel impediendo cognitionem intellectus, aut alia quæ ad illum requiruntur: vel certe suspendendo concursum suum positus omnibus aliis requisitis ad agendum, & uterque modus est facilis, nam cum Deus sit omnipotens, potest immutare potentias, & separare, vel impedire obiecta prout voluerit; cum vero sit liber, potest suo arbitrio non dare concursum suum: atque eadem ratione potest duobus modis efficere ut voluntas careat habitu, vel non conseruando illum postquam factus est, vel non infundendo illum, seu non concurrando cum actu ut per illum fiat.

**VI.** Posterior autem pars conclusionis videtur repugnare his quæ dicta sunt *sect. 2. à n. 6.* scilicet carentiam actionis non esse violentam respectu agentis, nam eadem videtur esse ratio de carentia habitus respectu voluntatis, quod sicut carentia actus non est violenta, nec carentia habitus esse potest, quia si Deus non infert violentiam negando voluntati concursum ad actum, neque etiam infert illam negando actum concursum ad efficiendum habitum, etiam supponendo concursum quo habitum conseruat.

**VII.** Nihilominus prædictam partem conclusionis tenet Marfil. *in 2. q. 16. art. 5. dub. penult. & Almain. tractatu 2. Moral. cap. 2. & Medina 1. 2. q. 6. art. 4.* Et ratio est, quia Deus tunc non tantum priuat voluntatem concursu ad agendum, sed etiam priuat intrinseca & connaturali perfectione, ad quam habet naturalem capacitatem & propensionem: conuenit ergo huic priuationi tota definitio Aristotelis, nam est ab extrinseco, passo non conferente vim. Quocirca non est eadem ratio de priuatione actionis præcisè ut actio est manans ab agente, nam ut sic non est perfectio agentis, neque illud immutat: unde in præfenti violentia non tam consistit in carentia actionis, quam in carentia actus, qui est forma voluntatis. Quod sic potest explicari, nam si per possibile, vel impossibile, Deus efficeret in voluntate actum amore sine efficientia ipsius voluntatis, nulla intercederet violentia, quia voluntas reciperet formam libi intrinsecam & connaturalem, quamuis modo extraordinario & supernaturali: non est ergo hæc pars contraria his quæ supra dicta sunt de carentia actionis.

**VIII.** Aliter vero videtur impugnare hanc partem Durand. *in 2. dist. 25. quest. 4.* quia licet actus voluntatis sit perfectio eius, tamen non est perfectio necessaria, sed libera: ergo carentia eius non est violenta. Patet consequentia, quia non est contra naturalem inclinationem, nam ad actus liberos non est inclinatio naturalis, sed libera. Respondetur argumentum bene probare hanc carentiam non esse violentam quando est ex propria voluntatis potestate, quia tunc non est ab extrinseco, sed ab intrinseco: non vero procedit argumentum quando prouenit ab extrinseco: & committit æquiuocationem in inclinatione naturali, nam si hoc verbo significetur inclinatio, quæ naturaliter ac necessario prodit in actum suum, sic verum est in voluntate non esse inclinationem naturalem ad hos actus; si vero significetur, ut significari debet, sola capacitas, seu pondus naturæ ad suam ultimam perfectionem, sic falsum est in voluntate non esse pondus naturale ad actum liberum: alioqui non esset in nobis naturalis inclinatio ad actus virtutum, quod est falsum, quia isti actus, quamuis li-

beri, sunt magna perfectio voluntatis. Adde potest etiam voluntatem priuari actu necessario contra internum impetum, ut si videns Deum priuatur omni actu amoris ipsius. Aduertit autem bene Paludan. *in 4. d. 19. q. 1. art. 1.* ex duobus modis supra positus *in nu. 5.* quibus potest voluntas priuari actu, scilicet vel impediendo cognitionem, aut alia prærequisita ad agendum, vel positus omnibus requisitis per solam negationem concursus: in priori modo non inueniri proprie violentiam, quia non est debitum voluntati ut habeat semper parata omnia requisita ad agendum, unde si ex defectu illorum careat actu, non est propria violentia, sed imperfectio naturaliter consequens. At vero in secundo modo reperitur aliquod violentiæ genus, ut dictum est, quia iam tunc est voluntas veluti in vltima dispositione ut recipiat vltimam perfectionem sibi connaturalem, eaque ab extrinseco priuatur.

## P V N C T V M III.

*An operatio aliqua voluntatis possit illi esse violenta?*

Tertio circa actus est maior difficultas, quam late tracto *prologom. 1. de Grat. cap. 4. & 5.* Et ratio dubii est, quia hi actus necessario sunt ab intrinseco: ergo non possunt esse violenti. In contrarium vero est, quia Deus potest necessitare voluntatem ad actum natura sua liberum, & aliquo modo contrarium inclinationi naturali, v. g. ad appetitum non existendi: ergo ibi intercedit violentia tum in modo agendi, tum etiam in actu ipso.

In hac re possunt esse duæ extremæ sententiæ. **IX.** Prima, Deum non posse necessitare voluntatem, & ideo non posse illi violentiam inferre in actibus posituius. Huius opinionis nullum inuenio autorem quoad priorem eius partem, in qua est difficultas: potest autem suaderi hoc modo, quia non potest Deus ita mouere voluntatem ad agendum huiusmodi actum, quin maneat in illa potentia ad non agendum, quia hæc est essentialiter ipsa voluntas, & intrinseca eius natura, quæ priuari non potest: quo sensu dixit Marfilius citatus *nu. 7.* non posse Deum priuare voluntatem libertate sua; ergo fieri non potest quin actus à tali libertate procedens sit liber. Probatur consequentia, quia *dist. 1. sect. 3.* dictum est libertatem in actu, nihil aliud esse, quam denominationem à potentia quæ potest non agere; sed talis actus procedit à potentia quæ potest non agere: ergo ab illa necessario existit ac denominatur liber. Et forte propter hanc causam vulgare est apud nonnullos Thomistarum necessitatem prouenientem ex diuina motione non esse necessariam simpliciter, sed tantum ex suppositione, & ideo non tollere libertatem. Confirmatur primo, nam, ut supra ex Augustino & aliis adduximus, & tractat etiam D. Tho. *1. p. q. 82. a. 1. & 2.* necessitas tantum est duplex, coactionis, & naturalis: in voluntate autem non habet locum necessitas coactionis, ut *in sequ. sect.* dicam: ergo nec potest esse vlla necessitas in actibus natura sua liberis, cum illi non habeant naturalem necessitatem, ut constat. Potissima denique difficultas pro hac opinione est, quia non videtur possibilis modus, quo possit Deus necessitatem imponere voluntati, ut infra à *num. 13.* inquiremus.

Altera sententia omnino contraria præcedenti est, posse Deum necessitare, & consequenter etiam violentiam inferre voluntati in actibus posituius, & natura sua liberis. Sic sentiunt Marfil.

fil. & Almain. citati in n. 7. G. br. in 2. d. 25. quest. 1. artic. 3. & inclinatur etiam Medin. 1. 2. quest. 6. art. 4. & de priori parte dicemus à num. sequenti. Posterior vero de violentia videtur satis probari argumento supra facto, quia tunc voluntas cogitur ad operandum modo repugnante suæ naturæ: patitur ergo vim. Confirmatur, nam *num. 5.* dictum est voluntatem pati violentiam aliquam, quando necessitatur ad non efficiendum in se actum, quem posset efficere positus omnibus requisitis: ergo eadem ratione patietur huiusmodi violentiam quando neccitatur ad efficiendum in se actum quem posset non efficere positus omnibus requisitis.

XII. *Assertio.* Dicendum primo posse Deum necessitare voluntatem ad operandum, quando ipsa de se nullam haberet necessitatem, & est sermo de necessitate simplici er, quæ tollat libertatem in actu. Hæc est communis sententia Theologorum in 2. *distin. 15.* nemine contradicente, quem ego vide- rim: & eam aperte supponit D. Thom. 1. 2. *quest. 6. art. 4.* & Scot. in 4. d. 49. q. 6. §. Dico ergo. Ratio conclusio est illa vulgaris, quia nulla potest in hoc ostendi implicatio contradictionis, quod patebit tractando modum, quo id Deus potest efficere. Nominales id probant, quia Deus potest efficere. Nominales id probant, quia Deus potest efficere se solo actum in voluntate, illa tantum passivè se habent: ergo hoc modo potest illam necessitare ad volendum, vel nolendum. Consequentia est evidens, quia sine efficentia non potest esse libertas, præsertim cum agens sit infinita potentia, cui passum non possit resistere: ergo si Deus se solo possit efficere actum in voluntate, voluntas necessario illum recipiet: ergo eadem necessitate recipiet effectum formalem eius, qui est velle, vel nolle. Tamen hic modus supponit sententiam, quæ supra iudicavimus falsam, nimirum actum vitalem posse informare suam potentiam, si ab illa non fluat. Unde dicendum, etiam si necessarium sit ut voluntas effectivè concurrat ad suum actum, nihilominus Deum posse efficere ut necessario concurrat, quia cum sit infinita potentia, potest movere creaturam non solum ut recipiat, sed etiam ut agat ad nuntum voluntatis suæ; cor enim regis in manu Dei est, & quocumque voluerit inclinabit illud, *Proverborum. 21.* nam si Deus potest elevari creaturam ut faciat effectum supra totam virtutem suam naturalem, quid mirum quod ita possit movere voluntatem ut illam faciat necessario operari? Sed adhuc in explicando modo huius motionis est difficultas.

XIII. Secundo modo explicari hoc potest ex parte intellectus, supponendo quod sicut voluntas ad efficiendum actum suum indiget iudicio intellectus proponentis obiectum sub ratione boni, aut mali, ita ut eadem voluntas possit libere suspendere suum actum circa obiectum propositum, vel habere actum contrarium, necessarium est ut intellectus advertat, vel saltem advertere possit, in obiecto esse aliquam rationem, propter quam potest omitti seu referari, vel saltem non esse in illo tantam rationem boni, ut necessitatem secum afferat: potest ergo Deus facere ut intellectus iudicet in obiecto unicam rationem boni, aut mali, & impedire illum ne possit advertere aliquam aliam rationem in obiecto, quæ possit movere voluntatem vel ad efficiendum actum contrarium, vel ad suspendendum actum illum. Hic modus dicendi est probabilis, nam fundamentum quo nititur probabile est, de quo supra in *disp. 1. sect. 3. n. 21.* tamen non est sufficiens, nam reuera hoc solum est dicere posse Deum ne-

cessitare voluntatem ad actum indeliberatum ex parte rationis & advertentis intellectus, quomodo in motibus primo primis necessitatur: Deus autem non solum hoc (nihil enim esset singulare in illo,) sed positus etiam ex parte intellectus omnibus prærequiritis ad operandum libere, & cum perfecta deliberatione potest facere ut voluntas necessario operetur, nam in hoc etiam nulla est implicatio contradictionis: & hoc etiam probat illa ratio in *num. 12.* sumpta ex efficacia divini motus seu elevationis.

XIV. Tertio modo dici potest Deum necessitare voluntatem, imprimendo illi aliquam qualitatem, seu habitum, qui omnino illam determinet ad unum actum, & ad unam rationem obiecti, & ad tale exercitium talis actus, si posita sint omnia requisita ad agendum. Sed hic modus mihi probari non potest, quia non existimo qualitatem creatam posse mutare modum conaturalem operandi voluntatis, contrariumque inducere, præter id quod ratio iudicat, & obiectum cognitum exigit, quia ex hoc principio intrinsece oritur libertas voluntatis, & solus Deus propter infinitam potentiam habet hanc vim supra voluntatem, ut possit illa vi extra modum naturalem eius. Quin potius eo ipso quod illa qualitas esset in voluntate ut in subiecto, & per modum actus primi subordinaretur ex se libertati voluntatis, quia non transcenderet rationem habitus: habitibus autem, ut dixit Arist. utimur cum volumus, sunt enim ad adiuuandas potentias, non ad cogendas illas.

XV. Quarto modo dici potest Deum posse necessitare ad unum actum per subtractionem concursus ad omnem alium actum. Qui modus recte explicat necessitatem quoad specificationem, ut per se patet: non tamen declarat necessitatem quoad exercitium, quia ad suspendendum actum nullus est necessarius concursus. Posset vero quis dicere voluntatem proposito obiecto non posse suspendere omnem actum suum, sed necessario aliquem elicere, quamvis ei liberum sit facere hunc, aut illum: si ergo impediatur ex negatione concursus ne vllum alium possit efficere præter unum, necessitabitur etiam quoad exercitium ad efficiendum illum. Sed hoc etiam displicet, quia existimo illud fundamentum simpliciter esse falsum, quia nihil est quod magis necessitet simpliciter voluntatem ad efficiendum aliquem actum confuse, quam hunc, vel illum determinate. Et deinde etiam si illud suppositum esset verum, naturaliter loquendo, & relicta voluntate suæ naturæ cum pleno concursu, tamen supponendo aliunde Deum negare suum concursum ad omnes actus præter unum, non recte infertur voluntatem operari necessario illum unum quoad exercitium, quia non est magis determinata ad illum unum actum, quam antea esset, quamvis ex defectu concursus non possit alium effectum efficere: ex quo sequitur potius in illo casu suspendere posse omnem actum suum propter defectum concursus.

XVI. Dicendum ergo Deum posse efficere hanc necessitatem in voluntate solum concurrente ad actum eius aliter, quam naturaliter voluntatis postulet: cum enim concursus divinus nihil aliud sit quam dependentia ipsius actus creati à voluntate divina, & hæc dependentia in particu- lari & determinata non sit de essentia actus, poterit Deus illam immutare, quævis enim essentialis sit actui pendere à Deo, at vero pendere hac numero dependentia, non est essentialis, sed potest per varias actiones, seu dependentias pendere. Quod

Quod autem possit hunc concursum variare, & per hunc modum necessitare voluntatem, ita declaro. Nam concursus debitus liberæ actioni oriri debet ex voluntate diuina quasi indifferente & applicante suam potentiam ad concurrendum cum voluntate creata, prout ipsa se determinauerit ad hunc, vel illum actum: potest autem Deus non ita applicare concursum suum voluntati humanæ, sed per suam voluntatem absolutam, & efficaciter operaturam velle ut creata voluntas hic & nunc operetur hunc actum, & solum illi dare determinatum & efficacem concursum ad illum actum, quo posito non poterit voluntas non cooperari cum illo, solum quia natura & efficacia talis concursus necessario fertur influxum causæ secundæ. Et hoc potest confirmari exemplo adducto de instrumentis diuinis, eorumque eleuatione, nam aqua applicata corpori non solum non necessario confert gratiam anime ex natura sua, verum etiam non potest, & tamen Deus quando illam eleuat ut instrumentum, eam necessitat ad illam actionem, quod non aliter facit, quam per efficacem voluntatem suam, dando illi talem concursum, qui secum necessario habeat coniunctum influxum creaturæ per potentiam obedientialem eius actiuam. Ad hunc ergo modum facile intelligi potest in voluntate.

XVII. Sed contra: Ergo quando Deus ita necessitat voluntatem, prius natura ipsa concurrat & influit in actum, quia voluntas creata: consequens autem est impossibile. Sequela patet, quia tunc creata voluntas non concurrat se determinando ad actum, sed determinata à diuina voluntate. Vnde voluntas diuina tunc non solum facit actum humanæ voluntatis, sed etiam facit ut faciat, non per aliquod auxilium excitans distinctum ab ipso actu, ad quem necessitat voluntatem humanam, sed per ipsammet motionem efficacem, per quam illam determinat & concurrat: ergo necesse est ut prius natura voluntas diuina concurrat. Quod autem hoc sit impossibile, patet, quia ubi non est distinctio, non potest intercedere prioritas ex natura rei: concursus autem diuinus & actus voluntatis non sunt duo ex natura rei distincti, sed est vna indivisibilis actio, quæ dicitur essentialiter respectum ad vtramque causam, quam solum per rationem & in adæquatos conceptus nos distinguimus secundum habitudines ad ipsas causas: ergo inter vnum concursum & alium non potest esse vera prioritas naturæ, maxime, quia hæc prioritas fundatur in reali causalitate; vnde autem concursus non est realis causa alterius, quia non sunt duo nisi secundum rationem. Denique vterque est de essentia illius dependentiæ, seu actionis, per quam fit talis actus.

XVIII. Respondetur primo negando sequelam intellectam de propria prioritate naturæ, & de concursu Dei prout recipitur in creatura, quomodo non distinguitur in re ab actione ipsius creaturæ, de illo enim ut sic, procedit argumentum factum. Et ad probationem sequelæ respondetur ex illa solum probari subordinationem inter humanam voluntatem & diuinam, ita ut hæc efficaciter mouente necesse sit illam moueri, seu operari, non tamen sine sua causalitate, neque prius natura quam ipsamet operetur, quia illa causalitas diuina nihil ponit in voluntate prius natura quam ipsamet concurrat, nec causat in illa aliquid præuium ad actionem eius, sed solum aliquid concomitans determinatum ad vnum ex efficaciam talis voluntatis diuinæ. Vnde secundum dicitur, si loquamur non de concursu Dei prout

recepto in creatura, sed de voluntate efficaci, quæ est in ipso Deo, & est principium huius concursus, sic concedi potest illam voluntatem esse priorem actione nostræ voluntatis, quia est vera causa illius. Et hoc ad summum probat ratio facta, nec contra illud, procedit altera obiectio, quia illa voluntas reuera est distincta à concursu voluntatis creatæ, & causa illius. Dices: Eodem modo voluntas, per quam Deus concurrat ad actus liberos, est prior quam concursus voluntatis nostræ. Respondetur in hoc habere aliquam similitudinem, tamen differre, quia illa voluntas de se est indifferens ad præbendum concursum ad hunc, vel illum actum, vnde non determinat voluntatem humanam; altera autem voluntas de qua hic loquimur, est absolute determinata ad vnum, & propter efficaciam suam, & subordinationem inferioris potentia, secum necessario affert determinationem illius.

Vnde etiam facile patet responsio ad fundamentum contrariæ sententiæ positum numer. 10. Respondetur nam licet in eo casu in voluntate maneat libertas radicalis, seu in actu primo, tamen respectu talis actionis non influit ut libera est, quia non habet potestatem ad suspendendum illum concursum, & ideo non sufficit talis potentia libertas ad denominandum actum liberum: neque etiam obstat quod hæc necessitas videatur esse ex suppositione, & consequenter quod sit tantum secundum quid & non tollat libertatem simpliciter, quia quando suppositio est talis quæ antecedit determinationem voluntatis, & illam physice determinat ad vnum, tunc necessitas ex tali suppositione est necessitas simpliciter, quia effectus necessario manet tunc à causa totali, nec relinquatur in inferiori potentia talis modus agendi, quem possit ipsa suspendere: & ideo qui dicunt semper Deum mouere voluntatem illo modo, neque posse aliter concurrere ad actum eius, imprudenter tollunt usum libertatis, neque explicare possunt qua alia via possit Deus necessitare voluntatem.

XX. Ultimo addendum in hac necessitate non proprie interuenire violentiam voluntatis. Probatur breuiter, quia duo possunt in hac motione considerari: vnum est actus ipse quem voluntas necessario efficit: & ille non potest dici violentus, nam & est à principio intrinseco, cum sit actus vitalis, & necessario aliquo modo est consentaneus appetitui naturali ipsius voluntatis etiam passiuo, quia necesse est ut talis actus sit vel appetitio boni, vel fuga mali, & ad vtrumque habet voluntas appetitum naturalem. Secundo potest ibi considerari dependentia ipsius actus à voluntate: & hæc etiam deficit à ratione violentiæ, quia est à principio intrinseco, & quia, ut scilicet. 2. num. 3. diximus, actio, ut actio, non est violenta principio agendi: ac denique, quia licet non sit omnino connaturalis, est tamen superioris ordinis, & non proprie contra, sed præter naturam. Quod potest etiam exemplo declarari, nam si lapis deorsum moueatur, velocius tamen quam posset per internam grauitatem, non dicitur motus violentus etiam quantum ad illum modum sed est ultra, seu supra naturam: per hæc autem satis patet ad fundamentum contrariæ sententiæ.

☞ (?) ☞

SECTIO V.

*Utrum Deus possit inferre coactionem voluntariis se ipsa.*

I. Titulus expositus est in principio præcedentis sectionis. Nam coactio hoc loco præcise sumitur ut est contraria appetitui elicito, & potest considerari in tribus illis rebus, de quibus in illa sectione disputatum est, scilicet in habitibus, seu in qualibet qualitate infusa per modum actus primi, aut in actibus secundis, aut in priuatione eorum.

II. *1. Assertio affirmat. de coactione ad formam positivam receptionem.* Circa primum res certa est, posse Deum cogere voluntatem ad recipiendum quemcumque habitum, seu actum primum, cuius ipsa sit capax, quia voluntas potest quantum in ipsa est nolle talem actum vel receptionem eius, & nullo modo illam velle, quia talis infusio, vel receptio habitus nec per se ipsam intrinsece voluntaria est, nec necessario secum affert aliquid actum quo voluntas illam velit: potest ergo esse omnino inuoluntaria, & aliqui voluntas per suam nollitionem, quantumvis de se absolutam & efficacem, non potest diuinam efficientiam impedire: potest ergo Deus huiusmodi actus efficere in voluntate omnino contra internum impetum elicitorum eius, & hæc est coactio, & ita in hoc conueniunt omnes autores citati. Nec repugnat D. Thom. vel quia nihil de habitibus, sed tantum de actibus loquutus est, vel certe, quia cum solum negat posse voluntatem cogi ad actum elicitorum, tacite id admittit fieri posse in quacumque alia actione, vel passione quæ fieri possit in voluntate, cuius ipsa non sit principium elicitoris.

III. *2. Assertio affirmat. de coactione ad amittendam quamlibet formam positivam.* Secundo de priuatione actus, vel habitus, certum etiam est ex dictis præcedenti sectione, posse Deum priuare voluntatem quocumque actu, vel habitu, ipsa inuita, atque adeo coacte. Quæ videtur etiam esse communis sententia, nec contra illam quam D. Thom. quia nihil de priuationibus locutus est, & fortasse illas numerauit inter eas res, quæ non sunt elicite à voluntate, quas dixit posse esse coactas, sicut diximus de infusione habitus. Ex quo fere sumenda est eadem ratio huius assertionis, nam carentia actus, quæ non est à voluntate per liberam potestatem eius, quam habet ad suspendendum suum actum, non est per se & intrinsece voluntaria: ergo si aliter fiat, potest esse absolute inuoluntaria atque coacta, quia nulla tunc inuoluitur repugnantia, & absolute potest voluntas tunc, quantum est de se, nolle talem carentiam, seu priuationem; potest autem Deus efficere ut voluntas careat actu, non per voluntariam, ac liberam suspensionem suam, sed vel per subtractionem concursus, vel per alia impedimenta homini simpliciter inuoluntaria.

IV. Vnde obseruandum hoc loco est duobus modis posse voluntatem priuari huiusmodi actu, quem antea, v.g. habebat, vno modo per subtractionem concursus, vel alia extrinseca impedimenta: & tunc non est dubium quin talis priuatio possit esse coacta, si voluntas per actum elicitorum omnino repugnet. Secundo modo potest hoc accidere, si Deus potenter efficiat, ut voluntas relicto actu, quem antea habebat, alium efficiat, iuxta illud Proverb. 21. *Cor regis in manu Dei est & quocumque voluerit inclinabit illud:* & hoc mutationis genus censetur esse aliquo modo violentum à Medina ad art. 4. quest. 6. in 12. Ego tamen nullam violentiam in eo inuenio: duobus enim modis potest Deus hoc facere, primo salua liber-

tate voluntatis, ita excitando illam ad alium actum priori contrarium seu repugnantem, ut infallibiliter illum faciat, & tamen libere faciat, & tunc non solum est violentia, sed potius est efficacissima, & suauissima prouidentia: quis enim dicat voluntatem cogi ad faciendum, vel omittendum, quod ipsamet sua libertate facit, vel omittit. Secundo modo id potest facere Deus necessitando ad alium actum & tunc inquiri, in quo sit coactio, aut enim in posituo actu, seu efficientia eius; & hoc non, ut statim dicam, quia talis actus necessario est simpliciter voluntarius: vel est in carentia actus qui immediate ante fuit; & hoc non, quia illa sequitur intrinsece ex actu voluntario contrario priori, qui est simpliciter voluntarius. Igitur in illo est voluntaria priuatio actus contrarii; non est ergo coacta. Item tunc illa priuatio est ab intrinseco, quia actus contrarius est ab intrinseco, & qui inducit vnam formam, expellit aliam repugnantem.

Dices, fieri posse, ut quando voluntas transfertur ab vno actu in alium, illi actus non sint absolute repugnantes: ergo tunc coactio vnus non erit voluntaria in alio. Respondetur tunc non esse proprie transitum ab vno ad alium, per se loquendo, quia poterant esse simul, si non habebant repugnantiam: solum ergo per accidens & ab extrinseco accidere potest, ut voluntas inchoans vnum actum, relinquat alium; & tunc illa priuatio poterit aliunde esse coacta, ac si non esset coniuncta cum alio actu: & ad hoc necessarium est, ut tunc sit contra actuale appetitum elicitorum ipsius voluntatis. Neque enim satis est, ut quidam existimant, quod sit contraria actui qui immediate præcessit, quia iam ille reuera non est, & illo ita non obstante potest præsens priuatio esse voluntaria.

Tertio de posituis actibus dicendum est voluntatem non posse cogi simpliciter ad actum elicitorum ab ipsa. Hæc est sententia D. Thomæ in 1. 2. q. 6. art. 4. in ea conueniunt omnes Theologi in 2. d. 25. vbi Bonauent. art. 2. quest. 4. & 5. Richard. art. 4. quest. 1. & 2. Durand. quest. 4. & in 4. d. 29. q. 1. & Scot. quest. vnic. Maior quest. 1. & idem sentiunt Palud. & Marfil. Gabr. & Almain. supra, & Hangest. in moralib. cap. 7. nam licet aliqui ex his interdum vtantur verbo coactionis, tamen æquiuoce vtantur pro necessitate, seu violentia. Ratio autem D. Thomæ est euidentis, quia actus elicitorum à voluntate est per se ipsum intrinsece voluntarius, vnde hoc est omnino inseparabile ab ipso: ergo non potest esse simpliciter inuoluntarius: ergo neque coactus. Quam rationem tetigit Anselmus dialog. de lib. arb. dicens. *Torqueri, occidi potest homo inuitus, quia non potest velle, nolens velle, nam omnis volens ipsum suum velle necessario vult.* quam etiam rationem tetigit August. qui in eadem est sententia 5. de Ciuitat. cap. 10. & Bernard. lib. de lib. arb. Secunda ratio adhiberi potest, quia actus elicitorum à voluntate, necessario est intrinsece ab ipsa: non ergo potest esse illi coactus, nam coactum conuenit cum violento in hoc quod oportet esse à principio extrinseco. Quod si obijciatur posse Deum infundere actum in voluntate, ipsa nihil operante, responderetur in primis id falsum esse: deinde illo admissio adhuc superesset prior ratio, quia si talis actus constitueret voluntatem volentem, necessario futurus esset ipse intrinsece voluntarius, ut in principio huius materiz dictum est, aut enim esset volitio boni, aut nolitio mali, & vtraque est per se voluntaria, non tantum ut efficiatur à voluntate, sed vt informat illam.

Contra hanc conclusionem præcipue obiici solet

V.

VI.

*3. Assertio negans posse voluntatem cogi in eligendo actum.*

VII.

Obiectio  
cont. a 3. as-  
sertionem.

Solutio.

solet, quia potest Deus facere ut voluntas aliquid velit, quando velle nollit, durante in ipsa hac nolitione: ergo tunc cogeretur voluntas. Respondetur quod si voluntas necessitatur, aut efficaciter mouetur, & actu absoluto aliquid velit, non poterit tunc manere in illa absoluto actus quo nolit alium actum, nam tales actus sunt absolute & omnino contrarii & repugnantes: ad summum ergo habere poterit actum simplicem, quo nolit habere talem actum, qui non faceret actum inuoluntarium simpliciter, sed tantum secundum quid; ille autem esset aliunde & per se ipsum voluntarius simpliciter, & consequenter non esset coactus simpliciter, sed secundum quid & improprie, sicut ea quæ sunt ex motu.

VIII.  
Instantia  
contra solu-  
tionem ut à  
quibusdam  
enodetur.

Sed urgent Nominales, quia de potentia absoluta potest facere Deus ut in voluntate sint simul volitio & nolitio absolute & contrarie omnino. Respondent aliqui in eo casu non esse inconueniens concedere actum elicitem à voluntate esse coactum, non tamen ut elicitem, quia ut sic voluntarius est, sed ut imperatum, seu imperabilem, aut amabilem per alium actum distinctum, actus enim eliciti à voluntate possunt esse etiam imperati per alios actus eiusdem voluntatis, ut supponitur, & ideo non est mirum quod sub hac ratione irritent alios actus imperatos, in quibus potest esse coactio, ut postea videbimus. Mihi tamen in primis videtur impossibile esse simul in voluntate & intellectu huiusmodi actus absolute & proprie contrarios: quævis enim in aliis actibus non repugnet duo contraria etiam in esse perfecto, & intenso simul esse in eodem subiecto de potentia absoluta, tamen inter actus vitales contrarios est specialis repugnantia: cuius indicium sumi potest ex ipsa repugnantia naturali, nam alia contraria in esse remissa etiam esse possunt naturaliter simul, nõ vero actus contrarii vitales, quantumuis remissi: hoc autem videtur oriri ex intrinseco modo, quo vitales potentia excitantur ad hos actus eliciendos. Et potest ita explicari, nam per vnum actum destruitur omnino obiectum alterius; ablato autem obiecto non potest facultas operari: ut in intellectu, hoc ipso quod iudicat proptionem aliquam esse veram, destruit omnino veritatem in contraria, vel contradictoria illius, & ideo fieri non potest ut simul iudicet vel illam esse falsam, vel contradictoriam veram. Atque hac etiam ratione non potest intellectus vno & eodem actu credere contradictoria: non est autem minor repugnantia quod id fiat duobus actibus. Quod si hoc verum est, non procedit difficultas tacta, quia nunquam potest actus voluntatis habere simul alium actum, qui sit simpliciter inuoluntarius.

IX.

Secundo vero dicendum, etiam si per possibile, vel impossibile admittamus cum volitione alicuius rei simul posse esse absolutam nolitionem habendi talem actum, nihilominus non posse dici simpliciter coactum, primo quia non est maior ratio de vno quam de alio: ergo vel vterque est coactus, vel neuter: non potest autem intelligi vtrumque esse coactum, quia non possunt ambo esse contra appetitum simpliciter voluntatis: ergo neuter. Secundo, quia ille actus simpliciter per se & intrinsece est voluntarius: ad summum autem potest dici inuoluntarius per denominationem extrinsecam, seu respectum ad alium actum: ergo magis & perfectius est voluntarius, quam inuoluntarius: non est ergo coactus, nam quod coactum est, debet esse simpliciter inuoluntarium. Et in hoc est aperta differentia inter actus voluntatis imperatos in aliis potentiis, &

in se ipsa, nam illi non sunt per se intrinsece voluntarii, sicut actus ipsius voluntatis, qui simul sunt eliciti ab ipsa, ut notauit Almain. tractatu 1. moral. capit. 2. Denique hic actus necessarius est à principio intrinseco respectu ipsius voluntatis, vnde non fit in ea; ipsa non conferente vim: ex hoc ergo capite etiam deficit à ratione coacti. Simpliciter igitur loquendo non potest coactio voluntati inferri in actionibus positius illius.

Atque hinc obiter colligitur idem dicendum esse de actibus propriis appetitus sensitivi seruata proportionem, nam illi etiam sunt per se intrinsece voluntarii, atque necessario etiam sunt à principio intrinseco respectu eiusdem appetitus, & ideo fieri non potest ut respectu illius sint coacti. An vero respectu voluntatis, atque adeo simpliciter respectu hominis possint esse coacti, dicemus sequenti sectione.

## SECTIO VI.

*Utrum possit homo seu voluntas humana simpliciter cogi ad actum aliarum potentiarum, quæ subduntur imperio voluntatis.*

DE his actibus dupliciter loqui possumus, vno modo in ordine ad proximam facultatem, ut de visione in ordine ad potentiam visiuam, de intellectu respectu intellectus, & sic de aliis. Alio modo in ordine ad voluntatem, à qua imperari possunt, & denominari actiones voluntariae, vel humanae. Dicendum primo, huiusmodi actiones imperabiles à voluntate, simpliciter possunt esse coactæ respectu voluntatis, & consequenter absolute respectu hominis. Sic intelligenda est doctrina D. Thomæ 1. 2. quæst. 6. art. 4. dicentis posse voluntatem cogi in actibus imperatis, nõ est enim hoc intelligendum in sensu composito (ut sic dicam) quia non potest idem actus simul esse coactus, & imperatus à voluntate, quia hoc ipso quod imperatus est, voluntarius est simpliciter, & ipsa voluntas vim confert ad illum, nam est aliquo modo ab illa. Intelligendum est ergo in sensu diuiso, scilicet quod actus, qui ex natura sua aptus est imperari à voluntate, potest in homine fieri, ipsa absolute nolente, quod est fieri coacte. Et hoc modo est euidentis doctrina, quæ satis constat experientia, atque hac ratione quando homo sic cogitur, omnino excusatur à culpa, quia scilicet talis actio, vel potius passio est prorsus inuoluntaria. Et ratio à priori est, quia voluntas humana est finitæ efficacitatis & virtutis, & ideo facile potest ab agente fortiori superari. Quoniam autem voluntas est appetitus totius hominis, & supremus, ideo quod est absolute contra voluntatem, est simpliciter coactum homini.

Obiicies, nam coactum est quod est à principio extrinseco, sed istæ actiones non possunt omnino esse à principio extrinseco, quia sunt vitales, ut visio, imaginatio, &c. vnde ad eas semper passum confert aliquam vim: ergo non sunt simpliciter coactæ. Respondetur primo has actiones reuera non esse coactas ut actiones sunt, sed solum ut sunt passiones, vel certe alicuius passionis præcedentis, quæ cum coacta sit, denominat coactum quidquid ex illa nascitur: quod non est eodem modo applicandum ad omnes potentias quæ subduntur imperio voluntatis, quales sunt potentia cognoscitiua, appetitus inferior, & potentia loco motiua: inter quas hæc

X.  
Dicitur pro-  
xime qua-  
drant etiam  
in appeti-  
tum sensiti-  
uum.

I.

2. Assertio  
affirm. ex-  
ponitur.

II.  
Obiectio  
contra asser-  
tionem.

ult. ma

ultima omnino subditur motioni appetitus in agendo, & subditur directe & immediate, ita ut appetitus directe illam applicet ad mouendum, nec possit ipsa operari non posita motione appetitus, etiam si reliqua omnia prerequisite ad agendum applicata sint; & ideo proprie nunquam videtur homo cogi ad actionem huius potentie: licet enim cogatur ad ambulandum, vel loquendum, tamen ille motus tunc reuera non est a potentia intrinseca motiua, sed solum a principio extrinseco mouente: vnde non est motio vitalis, sed solum illi similis in mutatione, vel acquisitione loci: & quamuis fortasse interdum cogatur impellere vnam partem mediante alia, tamen ille motus non est ab intrinseco, sed ex vi alicuius extrinsece impulsus: quod si interdum homo victus fortasse dolore cedit aliquo modo, & mouet aliqua membra, iam illa motio non est coacta, quia reuera a voluntate prouenit; neque enim posset appetitus efficere illam motionem voluntate simpliciter contradicente, loquimur enim de motibus qui ab appetitu procedunt, non de his qui fieri possunt alteratione naturali, nam hi non subduntur imperio voluntatis. Alię vero potentie cognoscitiue, & appetitiue non videntur moueri a voluntate, nisi per applicationem obiectorum, quę interdum fieri potest a principio extrinseco, vel directe ex parte obiecti, ut quando fit sonus contra voluntatem audientis, vel remouendo impedimentum ex parte organi, ut quando cogitur homo aperire oculos, &c. quę omnia constat fieri ab extrinseco. Quod si interdum potest voluntas mouere directe has potentias ad actus suos, vel illas cohibere potest etiam omnibus requisitis ad agendum, tunc fortasse cogi non potest homo ad huiusmodi actus, quia neque cogi potest voluntas ad mouendum tales potentias, alias cogetur iam ad actum elicitem neque ipse potentie necessitati possunt ad operandum renuente voluntate, quia naturalis subordinatio, quam habent ad voluntatem, in intrinseca connaturalis, atque adeo immutabilis est.

III. Et hæc quidem responsio videri posset sufficiens, si tantum esset sermo in ordine ad causas creatas, tamen in ordine ad Deum, non existimo sufficere, quia non solum potest Deus facere ut homo moueatur voluntate renuente, quod etiam potest Angelus, vel homo facere, sed etiam potest Deus facere ut homo se moueat motu, v. g. progressiuo, ita ut motus effectiue procedat a potentia motiua, quę est in membris humani corporis, voluntate etiam & appetitu omnino contradicentibus, quod forte neque Angelus, neque homo possunt efficere, quia non possunt immutare naturalem subordinationem harum potentiarum, neque hæc potentia obedit in agendo alteri voluntati, vel agenti extrinseco creato, sed tantum appetitui proprii suppositi: at vero voluntati diuinę necessario obedit, sicut omnis alia creatura. Ac simili modo in intellectu, v. g. potest Deus efficere ut credat, seu assentiatur opinionioni probabilis absque motione voluntatis, imo contra illam; quod tamen non potest facere causa creata, tum ratione dicta, tum etiam quia nulla creatura habet actionem directam in intellectum, præsertim quoad actum secundum eius: videtur ergo posse Deum cogere ad hos actus etiam prout sunt a principio intrinseco.

IV. Respondetur tamen secundo hos actus posse considerari tantum phyifice, & sine respectu ad voluntatem, & hoc modo non sunt coacti, imo nec violenti, ut statim dicam. Possunt etiam considerari ut sunt actus humani, vel esse possunt, Suarez in primam secunde D. Thom.

& ut sic omnino pendet a voluntate, quę est proprie principium humanorum actuum ut humani sunt. Quando ergo homo cogitur ad habendos hos actus citra voluntatem, iam definiunt esse humani, & ita respectu hominis ut homo est, operarique potest humano modo, sunt a principio extrinseco. Atque hoc modo sunt coacti respectu hominis, & principalis appetitus eius.

Dices: ergo hac ratione etiam motus appetitus sensitui qui in homine insurgit contra voluntatem eius, dicitur coactus, quia est ut sic a principio extrinseco respectu voluntatis: consequens autem videtur falsum, quia ille actus est per se & intrinsece voluntarius. Respondetur concedendo sequelam: & ratio in contrarium facta solum probat illum actum non esse coactum appetitui, non vero non esse coactum voluntati, atque adeo homini ut homo est, qui per solam voluntatem humano modo operatur. Urgebis, nam sequitur etiam motus imperfectos, qui in ipsamet voluntate insurgunt ex motione appetitus, esse coactos, atque ita reperiri coactionem in actibus elicitis a voluntate. Sequela patet, quia etiam illi motus sunt contra plenarium & absolutum consensum voluntatis. Respondetur nequaquam in his per se reperiri coactionem, quia si voluntas actu habeat deliberatam & absolutam voluntatem repugnantem huiusmodi motibus, iam habet sufficientem rationis aduertentiam. Vnde fieri non potest ut huiusmodi motus inuoluntarie insurgant: si autem nec ratio aduertit, nec voluntas habet deliberatum actum contrarium, possunt quidem insurgere illi motus, qui tunc erunt necessarii, non autem coacti, quia non sunt contra actuale appetitum voluntatis: atque idem est si contingat prius rationem aduertere, postea vero vi & efficacia passionis fieri ut distrahat & non aduertat, & propter hanc causam insurgant motus in voluntate, nam tunc etiam non est coactio, sed mutatio voluntatis, ut section. 5. numer. 4. & 5. in simili dicebam.

Tandem queri potest in hac conclusione, VI. quid sit hæc coactio respectu voluntatis, aut quomodo dicatur coactio illius, cum per eam nihil in voluntate fiat. Respondetur hanc coactionem in re nihil aliud esse, quam actionem, vel passionem factam in inferiori aliqua facultate hominis contra voluntatem: sicut autem voluntas dicitur consequi bonum quod appetit, etiam si non per se ipsam, sed per actionem inferioris potentie illud assequatur, quia ipsa est appetitus vniuersalis; ita è contrario dicitur cogi quando in inferiori potentia sibi subdita aliquid fit contra appetitum eius.

Secundo dicendum hos actus inferiorum potentiarum, qui respectu hominis, seu voluntatis coacti dicuntur, respectu ipsarum potentiarum neque coactos esse, neque proprie violentos. Hoc bene docuit Durand. in 2. dist. 25. quest. 3. & 4. cuius opinionem fere alii secuti sunt, Paludan. Almain. locis citat. immeritoque illam reprehendunt Medin. 1. 2. questione sexta, articulo quinto, & Soto in quarto distinctione vigesima nona, questione prima, articulo quinto, quamuis forte de nomine disputant. Probat tamen conclusio, quia hi actus respectu propriarum potentiarum sunt a principio intrinseco, ut visio a potentia visiva: sunt etiam conformes appetitui naturali, quo hæc potentie inclinatur ad suos actus & obiecta, & ut sic, non sunt contra appetitum elicitem, quia non est in huiusmodi potentiis, nisi in appetitu sensitui, de quo iam diximus.

mus necessarium esse ut actus eius sit intrinsece voluntarius respectu illius.

## VIII.

Obicit Medina in primis quedam loca D. Thomæ in 2. distinct. 25. question. 1. artic. 2. & in 3. distinct. 27. question. 1. artic. 2. & question. 22. de veritat. artic. 5. ad 5. Tamen hæc loca aperte explicari possunt de coactione respectu hominis. Item sæpe D. Thomas his locis videtur coactionem sumere pro necessitate, ut cum ait visum cogi ad videndum à suo obiecto, vel intellectum cogi ab euidencia principiorum ad assentiendum conclusioni. Obicit deinde, quia in his potentiis subordinatis voluntati duplex est appetitus, vnus ad sua obiecta, alius ad obediendum voluntati: & hic est maior & potior, quia est ad commune bonum totius suppositi. Illa ergo coactio, quamuis non repugnet priori appetitui harum potentiarum, repugnat tamen posteriori, & ideo est violenta respectu ipsarum potentiarum, quia est contra potissimum appetitum earum. Respondetur tamen, quando hæc potentie coguntur tantum per applicationem obiectorum, seu tollendo tantum impedimenta, & applicando omnia necessaria ad operandum contra voluntatem suppositi, tunc nihil proprie fieri contra inclinationem harum potentiarum, nam ea omnia quæ sunt præuia ad actiones earum, non sunt ex parte earum, vnde neque in his inclinatur ad obediendum voluntati: at vero postquam sunt omnia necessaria ad operandum, tunc vel naturaliter ac necessario operantur, ut constat in sensibus externis, & ita nullam patiuntur violentiam, neque quoad hoc inclinatur ad obediendum voluntati, quia ipsa non potest impedire hos actus postquam sunt posita omnia requisita ad illos efficiendos. Si autem fingamus has potentias immediate & per se cogi ad agendum, vel recipiendos suos actus renuente voluntate, tunc iam diximus huiusmodi vim non posse proprie inferri ab agente creato: si autem inferatur à Deo, responderi poterit ad autores contrariæ sententiæ iuxta principia eorum, magis inclinari has potentias ad obediendum Deo, quam voluntati ipsius hominis, & ideo ex hoc capite ipsi non fieri coactionem. Vel absolute dicendum est, tunc immutari quidem à Deo aliquo modo naturalem modum operandi absque propria coactione, quia respectu illius modi non est positua repugnantia in natura, sed potius quedam non repugnantia, ut in similibus sæpe dictum est in superioribus.

IX. An coactio dari queat in voluntate respectu actionum mere naturalium suppositi, &c.

Vltimo hic potest inquiri, Vtrum possit voluntas cogi vel ad actiones mere naturales ut sic, ut est nutritio, &c. vel ad carentiam actionis, seu passionis sibi impossibilis per naturam, v. g. ad non volandum, vel ad alias res mere extrinsecas, quæ non sunt in ipso homine, v. grat. ad mortem amici, vel similia. Sed in his omnibus tantum potest esse questio de modo loquendi, nam constat posse hæc esse inuoluntaria, atque hoc sensu posse dici coacta, si coactum dicatur quidquid est contra desiderium elicatum voluntatis: proprie tamen coactio tantum videtur esse in his, quæ sunt circa ipsum hominem, in quibus habet rationem passi non conferentis vim, & non est proprie circa necessaria, vel impossibilia, quia circa hæc non proprie conatur voluntas ad agendum, vel resistendum, quod videtur ad coactionem requiri, sed ad summum possumt ei displicere per simplicem affectum.

(o)

## DISPUTATIO III.

## De voluntario mixto cum inuoluntario ob metum, vel concupiscentiam.



Iximus de voluntario per se ac simpliciter, & similiter de inuoluntario: nunc dicendum de actu participante vtrumque. Quod ex duplici radice contingere potest, scilicet aut ex affectu, vel passione aliqua, aut ex ignorantia, cum enim ad perfectionem voluntarii duo sint necessaria, scilicet quod sit ex perfecta cognitione, & quod sit à principio intrinseco, priori conditioni repugnat ignorantia, & ideo potest voluntarium tollere, aut saltem minuire, de quo dicendum disputation. sequenti: posteriori autem conditioni videtur repugnare passio, seu motio appetitus sensitui, nam, ut constare potest ex dictis disputation. preced. & latius traditur 1. 2. question. nona & decima, nulla alia causa extrinseca, excepto Deo, de quo iam dixi potest trahere voluntatem, nisi mediante appetitu, intellectus enim non computatur proprie inter causas extrinsecas, nam potius est proprius & connaturalis motor ipsius voluntatis, vnde quo perfectius mouet, tanto magis confert ad voluntatem: omnis autem passio appetitus ad hæc duo capita reuocatur, scilicet aut sunt prosecutio boni, aut fuga mali: quæ videtur D. Thomas comprehendisse sub metu, & concupiscentia, quia hæc duæ passionis maxime videtur mouere voluntatem, & ideo de vtraque simul dicemus, præsertim quia potissima difficultas huius disputationis consistit in explicanda differentia quæ est inter hos affectus in causando voluntario, vel inuoluntario.

## SECTIO I.

## Vtrum quæ ex solo metu fiunt, sint voluntaria simpliciter ratione metus.

Ad do in titulo dictionem illam exclusiuam, I. quia contingere potest ut voluntas aliquando velit ob timorem alicuius mali, non tamē ex solo illo motiuo, sed etiam ratione alicuius boni: ut potest quis velle secutare diuina mandata ob timorem inferni, simulque propter amorem Dei, & tunc constat posse actionem esse simpliciter voluntariam, tamen tunc non potest constare quid habeat ex vi metus, & ideo sumenda est actio & voluntas quæ ex solo metu nascatur: cū autem sermo est de solo metu, non excluduntur priores affectus ex quibus metus nascitur, quia dictio exclusiua non excludit necessario concomitantia. Sic igitur exposita questione, difficultatis ratio est, quia Aristot. 3. Ethicor. cap. 1. dixit, quæ ex metu fiunt, simpliciter esse inuoluntaria, solumque ex accidenti esse hic & nunc voluntaria: & D. Thom. 2. 2. q. 142. art. 3. citans prædictum Aristotelis testimonium, dicit ea quæ ex timiditate fiunt, non esse voluntaria simpliciter, quia sunt voluntaria tantum secundum rationem communem, inuoluntaria autem secundum particularem naturam. Et ratione argumentari

rari possumus primo. Quæ ex metu sunt, tantum sunt voluntaria, conditionate scilicet, si necessario sint ad vitandum malum: sunt autem involuntaria absolute & per se sumpta. Et confirmatur ab incommo- dis, quia si hæc ex metu facta, essent voluntaria simpliciter, ergo si sunt contra legem; erunt semper peccatum, quod est falsum. Rursus contractas ex huiusmodi voluntate facti non erunt semper validi, quia per voluntatem sunt: ergo si ibi interuenit absoluta voluntas, habebit effectum; consequens autem est falsum, ut constat de matrimonio, vel voto metu facto.

II. In hac quaestione, & dictis Aristotelis & aliorum solet esse æquiuocatio in illo termino simpliciter, & ideo distinguenda est eius significatio: potest enim sumi vel ex parte obiecti voliti, seu operationis quam voluntas eligit, vel ex parte operantis, seu eligentis ipsius. Priori modo sumptit illam vocem Aristoteles loco citato, nam in hac significatione idem est simpliciter, quod præcise, & nude obiectum considerando, & sic recte dicitur proiectionem mercium in mare simpliciter, id est, per se consideratam, nõ esse voluntariam, quia vt sic abstrahitur ab omni alia vtilitate, vel necessitate: quamvis si quis recte consideret, in hoc loquendi genere, non tam est sermo de voluntario in actu, quam apertitudine, id est, quid illud obiectum possit causare nude sumptum. Posteriori autem modo, id est, ex parte operantis, dicitur simpliciter voluntarium, quod de facto est volitum per actum absolutum & efficacem voluntatis: unde talis actus dicitur voluntas simpliciter. In quo adhuc oportet aduertere huiusmodi simpliciter interdum excludere omnem mentionem involuntarii: & hoc modo vsus est hac voce D. Thomas in citato loco 2. 2. sic enim ait, *Quæ ex metu sunt, non sunt simpliciter voluntaria, sed mixta, de quo seq. sect.* Alio ergo modo dicitur simpliciter voluntarium, quod est absolute & efficaciter volitum per actum in suo genere perfectum, qui sufficiens sit denominare hominem absolute & simpliciter volentem, etiam si habeat coniunctam, seu admixtam imperfectam velleitatem aliquo modo contrariam, & in hoc sensu sumitur in præsentibus.

III. Unde dicendum primo ea quæ sunt ex metu, esse simpliciter voluntaria. Hæc est sententia D. Thom. 1. 2. quest. 6. articulo 6. August. Nissen. Damasc. & Anselm. locis cit. in intro. sect. sequentis, & hoc sensu dici solet in iure, *Coacta voluntas, voluntas est simpliciter, ut constat ex l. similiter. §. penult. ff. de eo quod vi, metu, & ex cap. merito. 15. quest. 1. & cap. vides. 23. quest. 6. ex Augustin. quest. 2. 4. in Numer. & epist. 48.* Et hæc est sine dubio mens Aristotelis 3. Ethicorum cap. 1. sic enim ait, *De his quæ metu sunt, per se quidem inuite sunt, sed nunc pro his expetuntur, principumque est in ipso agente: unde concludit, Per se quidem inuitus facit, nunc autem & pro his sponte facit, magis autem his similia sunt quæ sua sponte quis agit: actus enim sunt circa ipsa singula, quæ quidem sponte facit. In quibus verbis considerandum est illa duo per se, & nunc, ac pro his, distingui tanquam opposita: unde constat sumere illud per se ex parte obiecti, vt idem sit quod præcise & abstracte illud considerando, & separando à præsentibus circumstantiis.*

IV. Deinde est considerandum Aristotelem concludere nunc, & pro his actionem illam esse simpliciter spontaneam. Et indicat duplicem rationem: prima est, quam D. Thomas citato articulo 6. tetigit, nam vnumquodque est simpliciter tale prout est in actu, sed hic actus prout nunc exercetur, est simpliciter volitus: & eandem fere ratio-  
Suarez in primam secundæ D. Thom.

tionem tetigit D. Thomas quodlib. quinto, articulo decimo. quia licet talis actio per se considerata non sit amabilis simpliciter, tamen hic & nunc proponitur vt absolute eligenda tanquam medium conueniens ad euitandum maius malum: ergo sub ea ratione est hic & nunc simpliciter voluntaria. Unde alio modo sumptit D. Thomas in citato loco 2. 2. medium in communi, & in particulari; cum ait ea quæ ex metu sunt in communi considerata esse voluntaria, tamen in particulari esse involuntaria; cum tamen in illo articulo sexto, & dicto quodlib. contrarium principium sumere videatur. Sed non est contradictio, nam in 2. 2. loquitur formaliter de medio vt medium est ad fugiendum malum, nam in communi sumptum est simpliciter voluntarium, & nullo modo involuntarium, etiam secundum quid, quia in hoc communi obiecto, scilicet fugere, vel vitare malum, nihil est voluntati contrarium: at vero hoc malum in particulari, scilicet fugere malum proiciendo merces in mare, aliquid habet difficultatis, seu incommodi admixtum, propter quod est aliquo modo involuntarium, secundum quid saltem: at vero in 1. 2. & aliis locis loquitur de ipsa actione, v.g. proiciendi merces, & de hac optime dicit præcise & abstracte sumptam non esse voluntariam simpliciter, tamen prout hic & nunc exercetur, esse voluntariam, & iudicium de voluntario esse ferendum, considerata re in particulari cum omnibus circumstantiis, & non per abstractionem, seu præcisionem intellectus.

Secunda ratio Aristotelis est, quod illud est voluntarium, quod est à principio intrinseco cum cognitione, sed illa actio hic & nunc, est à voluntate, supposita tali cognitione; nam voluntas illam eligit, & ex vi talis electionis applicat potentiam ad exercendam illam actionem, quod est apertum signum absolute & efficacis voluntatis. Dices: ergo quoties homo ex metu tacet, vel non resistit actioni, censetur voluntarie consentire in illam actionem. Respondetur ex dictis supra de voluntario indirecto, aliud esse loqui de actione positua, quæ est à voluntate, aliud vero de negatione actionis, & effectu inde subsecuto: quando enim aliquis ex metu agit actionem per imperium suæ voluntatis, tunc semper illa actio est simpliciter voluntaria, quia necesse est vt procedat ab actu absoluto & efficaci; quando vero ex metu solum inducitur homo immediate ad non agendum, seu non imperandum actum, vt ad non clamandum, tunc illa omisio, vel negatio esse poterit voluntaria, indirecte saltem; tamen effectus inde secutus non necessario est voluntarius, quia non sequitur ex imperio voluntatis, neque ex vi metus cogitur voluntas ad habendum aliquem posituum actum circa illum effectum: esse autem poterit indirecte voluntarius pro ratione obligationis, iuxta principia superius posita in disput. 1. sect. 5.

Dicendum secundo: Quæ ex metu sunt, sunt simpliciter voluntaria, ratione ipsius metus, ita-  
2. Assertio que metus est causa huius voluntarii simpliciter. Declaratur ter. Declaratur sic, nam aliud est aliquid operari per distinctionem actionem a metu autum non oritur ex metu, sed potius opponitur, & cum metu vincit ipsum metum, quod est signum magnæ voluntatis: vt quando Christus Dominus progrediebatur ad mortem, metuens illam, summa voluntate illam amplectebatur, quæ nõ oriebatur ex timore, sed ex amore Patris & hominum, & ideo

& ideo vincebat naturalem timorem. At vero fieri ex metu, significat quod metus ipse inducit ad volendum, seu faciendum aliquid, & tunc metus est causa talis voluntarii, eo modo quo inter actus voluntatis intentio est causa electio- nis, & electio vsus, & amor boni, est causa odii oppositi mali: nam ad hunc modum in presenti quando quis timet mortem, decernit, & inten- dit illam fugere, & ex vi huius decreti eligit hoc medium, v. gr. proicere merces in mare. & ad hanc electionem sequitur vsus, seu executio: er- go de primo ad vltimum metus fuit causa exci- tans & applicans voluntatem ad illum actum efficacem, quo imperatuit illam actionem exte- riorem: ergo hoc modo metus causat volunta- rium simpliciter.

VII. Ad argumenta. Ad Arist. & D. Thom. iam re- sponsum est. Ad incommoda quæ afferebantur in 3. argumento, respondetur ad 1. formaliter verum esse, quidquid ex metu contra legem fit, esse peccatum, quia transgressio legis est intrinsece mala, vnde si sit simpliciter voluntaria, imputa- bitur ad peccatum, & ideo 2. Malach. 7. dicitur, *Præclara mors, quæ propter seruandam legem suscipitur, & Matth. 10. dixit Christus, Nolite timere eos qui occi- dunt corpus: de quo legi potest Aug. 1. de Civitat. cap. 18. Dixi autem formaliter loquendo, quia fieri potest vt in tali articulo, seu periculo mortis, vel infamiz, aut alterius mali simili, cesset obligatio le- gis, quia vel est affirmatiua, quæ non obligat pro- semper, vel est positiua, quæ non semper obligat cum tanto discrimine, & tunc actio illa facta ex metu non erit peccatum, non quia non sit vo- luntaria, sed quia non est contra legem: quando vero ratione alicuius incommodi cesset obliga- tio legis, non est huius loci explicare. Videri pos- sunt dicta in materia de excomm. disp. 6. sect. 3. & de legibus lib. 3. c. 30. & lib. 2. de iuram. cap. 10. & lib. 1. de vo- to cap. 6. Ad aliam sequelam de contractibus re- sponderi posset ad valorem contractus non esse solum necessariam voluntatem simpliciter, pro- ut nos loquimur, sed etiam in secundo sensu su- pra explicato, id est, nullo modo coniunctam cum inuoluntario. Hæc vero responso non est firma, neque vniuersaliter applicari potest, nam sine dubio sæpe sunt contractus validi, etiam si secun- dum quid sint inuoluntarii. Dicendum est ergo verum esse ex hoc capite, id est, ex defectu vo- luntarii, non esse inuoluntarios contractus factos ex metu: vnde si interdum inuoluntarii sunt, illud est vel ratione iuris positiui, vel si interdum oritur, ex naturali iure, solum esse potest quando tale voluntarium per iniuriam extortum est: de qua re in materia de matrimonio, seu de voto tra- ctari solet in particulari, non vero est huius loci.*

## SECTIO II.

*Utrum que ex metu sunt, sint inuoluntaria, sal- tem secundum quid ratione ipsius*

*metus.*

IN hac re omnium, tam antiquorum Philoso- phorum, quam Theologorum, sententia esse videtur, metum causare inuoluntarium saltem se- cundum quid, quod explicatur illo actu, nollem hoc facere. Id constat ex Aristotele, & exposito- ribus eius 2. Ethicor. Nissen. 5. Philosophicæ cap. 1. & Damasc. 2. de fid. cap. 24. Anselm. dial. de lib. arb. D. Thom. 1. 2. quest. 6. art. 6. & loco citato 2. 2. & ex omnibus expostitoribus. Qui omnes afferunt tria signa huiusmodi inuoluntarii, quæ reperiuntur in

his quæ metu sunt: primum est, quia quæ sic in- uoluntarie sunt, tristitia miserunt, nam quod est voluntati consentaneum, vt sic, delectatur: er- go aliquis cum tristitia operatur, signum est o- pus esse aliquo modo inuoluntarium illi, sed quæ ex metu sunt, cum tristitia sunt, vt expe- rientia docet: signum est ergo esse inuoluntaria saltem secundum quid. Secundum signum est, quod opus si turpe sit, sit aliquo modo venia di- gnum, nam cum peccatum in tantum sit culpa- bile, in quantum est voluntarium, si aliquam ex- cusationem admittit, est propter aliquod inuo- luntarium admittum, sed quæ ex metu sunt, et- iam si sint peccata, apud omnes homines cen- sentur digna aliqua excusatione: ergo signum est esse aliquo modo inuoluntaria. Tertium signum est, quod opus secundum se sumpsum non est ama- bile voluntati: huiusmodi autem est opus ex solo metu factum, nam per se non est eligibile, vt A- ristoteles dixit: ergo hic & nunc aliquo modo est voluntarie electum propter metum: causat ergo metus inuoluntarium secundum quid.

In contrarium est, quia hoc inuoluntarium im- perfectum in hoc consistit, quod cum voluntate absoluta illius operationis quæ ex metu fit, con- iungatur simplex affectus contrarius, quo volun- tas nollet sic operari, sed in his quæ metu sunt, non est necesse coniungi huiusmodi affectum cum illa voluntate, & non alio modo coniungitur ille affectus, non oritur ex metu, sed aliunde: er- go metus non causat huiusmodi inuoluntarium. Minor quoque ad priorem partem probatur manife- stis exemplis, nam qui vult seruare præceptum ex metu gehennæ, vere operatur ex metu, & tamen non habet illam velleitatem, vellem peccare si non immineret pena inferni, alioqui in hoci- pso iam peccaret, esset enim omnino feruilis, & malus talis timor. Item est de homine nobili, qui fugit iniustitiam furci metu infamiz, qui non est necesse habeat illum actum, vellem furari si non sequeretur infamia: hæc ergo & similia licet ex metu fiant, non sunt inuoluntaria etiam se- cundum quid. Et ratio huius prioris partis su- menda est ex posteriori, nam quia hoc inuolunta- rium si aliquando coniungitur, non oritur ex ip- so metu, ideo non necesse est semper cum illo coniungi, quia non habet ordinem per se ad il- lum. Declaratur ergo & probatur posterior pars, nam quando quis metu mortis proicit merces in mare, nollet proicere: hæc nolletas non ori- tur ex metu mortis, sed ex concupiscentia diu- tiarum, nam si hunc affectum non haberet, nullâ repugnantiam sentiret in illa actione, etiam si ex metu mortis illam faceret: & idem constare po- test ex quouis alio exemplo. Et ratio est, quia ille timor, & altera nolitio imperfecta versantur cir- ca diuersa obiecta, quæ non habent inter se con- nectionem cum amore, vel odio: vnde non est cur vnus actus ex alio nascatur. Item quia supra dixi potius metum inducere voluntatem ad vo- lendum simpliciter illam actionem, quia est vti- lis ad vitandum malum, quod timor fugit: ergo non est vnde metus auertat voluntatem ab illa actione etiam secundum quid: nullo ergo modo causat inuoluntarium.

Propter has difficultates possumus primo hac distinctione vti; dupliciter enim potest aliquid fieri ex metu, primo vt ex motiuo necessario sine quo non fieret actio, vt est in reperito exemplo de projectione mercium. Secundo vt ex motiuo quod actu quidem mouet, non tamen est simpli- citer necessarium, quia sine illo fieret actio, vt in exemplo illo de obseruatione præcepti ex metu inferni. Quando ergo actio fit ex metu hoc posse-

II. Partis neg. argum- tum.

III.

IV. Pars affir- matorum suadetur tribus indi- ciis.

posteriori modo, non est necesse esse inuoluntarium etiam secundum quid: & hoc probant obiectiones in contrarium factae *num. preced.* Quando vero fit priori modo, tunc admittitur inuoluntarium imperfectum: & ita loquuntur Aristot. & alii autores, vt expressius declarauit. Nihil dicēs tunc actionem esse inuoluntariam, quando propter maioris mali timorem minus malum quis eligit, quod aliter fieri non possit.

IV. Sed distinctio hæc non euacuat difficultatem, interrogo enim quid necessarium sit vt timor censeatur motuum necessarium sine quo non fieret actio: aut enim sufficit quod hic & nunc, quando fit actio, solus timor moueat, vel ultra hoc necesse est vt voluntas habeat actu hoc propositum, nisi immineret hoc malum, id non facerem. Primum dici non potest propter eadem argumenta supra *num. 2.* facta, nam interdum potest solus timor inferni mouere ad seruandam legem sine motiuo amoris, vel alterius honestatis, & tamen non propterea est actio inuoluntaria, neque censetur formaliter, aut virtualiter continere illud propositum conditionatum ex parte obiecti, si non esset poena imposita, non facerem, aliqui esse malus talis timor, cum tamen sit certum esse honestum, etiam si talis sit. Item in aliis motiuis voluntatis non sequitur, si vnum hic & nunc moueat, illo ablato non esse futuram actionem, quia deficiente illo possit intellectus aliud proponere. Vnde illa conditionalis, si deesset hoc motiuum, actio non fieret, omnino est incerta. Et præterea, etiam si demus in re ita esse, & Deum cognoscere illam veritatem, id nihil referret vt actio hic, & nunc sit inuoluntaria, etiam secundum quid, nam interdum fieri potest vt Deus cognoscat hunc peccatorem non esse conuertendum, nisi ipse immitteret in illum vehementem timorem mortis, & nihilominus quod inspirato tali timore ille omnino voluntarie conuerteretur absque omni missione inuoluntarii, quia illa conditionalis hic & nunc nihil ponit in esse. Si vero posterior sensus intelligatur, insurgunt difficultates *illo 2. numer. positæ*, nam etiam si quis operetur ex solo metu, non est necesse vt actu habeat in voluntate hoc propositum, si non esset metus, non facerem. Quod si dicas non omnem metum causare inuoluntarium, sed quando habet hoc propositum coniunctum, non facerem nisi propter hoc malum vitandum, manifeste peccat principium, & idem per idem explicatur: quia actionem esse secundum quid inuoluntariam, nihil aliud est, quam nolle illam per se nisi esset medium ad vitandum malum: ergo dicere metum causare inuoluntarium, quando illud propositum est adiunctum, nihil aliud est, quam dicere causare inuoluntarium quando est inuoluntarium, & præterea semper procedit difficultas supra posita, quod etiam tunc propositum illud seu nolitio conditionata non procedit ex metu, sed aliunde.

V. Secundo vero distinguere possumus de metu, alius enim est qui intrinsece oritur ex malo per se coniuncto actioni, aut omissioni contrariæ, vt timor inferni oritur ex malo poenæ, quod per se & intrinsece coniunctum est transgressioni præcepti: alius vero est timor extrinsecus ortus propter vitandum malum per accidens, & ab extrinseco coniunctum cum tali actione, vel omissione, vt est in proiectione mercium in mare. Quando timor est prioris modi non est necesse vt causet inuoluntarium, imo nec causare illud potest, per se loquendo, quod videntur probare rationes supra factæ: Aristoteles enim & Suarez in prima & secunda D. Thom.

alii autores explicari possunt de posteriori timore.

Hæc distinctio neq; omnino displicet, neq; omnino satisfacit, nam quod attinet ad priorem partem, videtur certe probabile facis illum timorem neque inducere, neque, per se loquendo, secum admittere aliquod inuoluntarium, nam ille timor non est ab extrinseco. Ait autem D. Thomas metum in tantum causare inuoluntarium, in quantum est ab extrinseco, quia de ratione voluntarij est vt sit ab extrinseco. Item quia quando malum quod timetur tale est, vt per se sit coniunctum tali actioni, iam actio non solum hic & nunc, sed etiam per se præcise considerata talis est, quia quæ per se consequuntur actionem, coniunguntur cum illa, etiam si per se ac præcise consideretur: ergo talis malitia facit per se odibilem illam actionem, & amabilem contrariam, & non tantum hic & nunc, vt Aristoteles loquitur. Dico autem, per se loquendo, quia qui vult seruare præceptum ex timore inferni, si intelligat vim illius motiui, non potest habere simplicem affectum contrarium, transgredere præceptum si non esset poena, nam per hunc ipsum affectum peccaret, & reatum poenæ incurreret, & consequenter contra suum motiuum: si ergo vere & efficaciter moueatur ab illo motiuo, & intelligat vim eius, & qualitatem suorum actuum, fieri non potest vt cum illo motiuo sit talis affectus, ex accidenti vero, ob ignorantiam, fieri potest vt aliquis habeat illum affectum, quia non satis percipit vim illius mali, neque intelligit se in idem reuolui, quod timebat. Adde etiam quod tunc licet malum illud vere sit per se coniunctum actioni, tamen in apprehensione concipitur ac si esset extrinsecum, & separabile ab actione.

VI. At vero quod attinet ad posterius membrum, non videtur satisfacere, quia argumenta *num. 2.* facta videntur probare, quod etiam si actio procedat à metu extrinseco illato, non semper est necessario inuoluntaria, vt patet de furto quod quis vitat ob metum poenæ mortis, seu infamiae, nam hoc malum extrinsecum est, & per accidens coniunctum, & deinde quando actio est inuoluntaria, adhuc illud inuoluntarium non causatur ex metu, vt probatum est.

VII. Quocirca dicendum mihi videtur, & communem doctrinam esse veram, & obiectiones in contrarium factas etiam concludere quod intendunt, non tamen procedere contra sensum ab Aristotele & ab alijs intentum. Quod ita declaratur, nam in primis metus non dicitur causare inuoluntarium, quia causat illum simplicem affectum à quo denominatur actio inuoluntaria secundum quid, sed potius, quia superat illum affectum, & inducit ad volendam actionem, non obstante tali affectu voluntatis. Hoc apud me conuincit obiectio facta, nam idem motiuum non potest simul inducere ad volendum & non volendum. Deinde explicatur exemplo coactionis, quæ dicitur causare inuoluntarium simpliciter, non quia causet nolitionem illam, à qua actio denominatur coactio, nam coactio non potest causare actum ipsius voluntatis, dicitur ergo causare inuoluntarium, quia facit operari actionem, vel recipere passionem, cui voluntas quantum potest resistit. Vnde ulterius sequitur non esse necessarium vt omnis actio quæ ex metu fit, sit inuoluntaria, quia fieri potest vt voluntas cedat, & nullo modo resistat.

VIII. Nec contrarium docuit Aristoteles, quem satisfit alii secuti sunt, qui specialiter loquitur de merito *Ar. in ethicis in* qui inducit ad eligendam actionem, quæ per stoteles in te sum. *num. 1.*

se sumpta non est amabilis voluntati, sed potius odibilis: tunc autem regulariter ac moraliter semper fit ut voluntas aliquo modo repugnet tali electioni, & consequenter quod sit aliquo modo inuoluntaria, quia licet metus non inducat talem motum contrariæ volitionis, tamen obiectum ipsum per se sumptum auerit à se voluntatem, & aliunde metus ipse non attrahit voluntatem inuitando ad bonum, & quasi oculando, vel diminuendo malitiam illius obiecti, nec quasi faciendo illud per se amabile, sed solum quasi vi impellendo ad vitandum malum, & ideo moraliter semper sequitur illa displicentia, seu nolitio, quia voluntas naturaliter refugit obiectum per se disconueniens, & non amabile. Accedit etiam quod ipsamet illatio metus est contraria quodammodo libertati voluntatis, & ideo ex hac etiam parte illi displicet, & facit actionem inuoluntariam: atque in hunc modum facile conciliantur omnia.

SECTIO III.

Vtrum concupiscentia augeat voluntarium.

I. Per concupiscentiam intelligere possumus non tantum affectum sensitiui appetitus, verum etiam voluntatis, in quantum etiam in voluntate ipsa affectus ad rem vnam inducit facile ad alium affectum: tamen quia D. Thomas loquitur de concupiscentia sensibili, sub qua (vt dixi) comprehendimus cæteras passiones, quibus appetitus inclinatur ad aliquid agendum, vel appetendum, ideo de affectu sensitiuo loquimur, & quæ dicemus, facile applicari poterunt ad voluntarium. Est etiam supponendum ex D. Thoma 1. 2. question. 76. articulo. 6. duplicem esse concupiscentiam, antecedentem scilicet, & consequentem, quibus possemus addere concomitantem: sed hæc, vel moraliter loquendo, nulla est quæ non participet alterutra rationem ex dictis, vel si sit, eadem ratio est de illa, quæ de consequenti. Dicitur ergo concupiscentia antecedens, quæ ordine causalitatis antecedit consensum voluntatis, & illam suo modo trahit ut consentiat, ut quando viso obiecto insurgit concupiscentiæ motus in appetitu sensitiuo, & inuitat voluntatem ad similem actum. Consequens vero è contrario dicitur quæ ordine causalitatis sequitur actum voluntatis, vel directe, vel indirecte per quandam redundantiam excitantem in appetitu talem affectum, quo modo fuerunt in Christo quæ dicuntur propassiones, & homines studiosi excitant in se similes affectus ad melius exercendas actiones, & de hæc dixit Aristot. 3. Ethicor. cap. 8. operari ex ira non esse viri fortis, sed excitare in se iram per virtutem fortitudinis vt melius operetur: & adducit Homerum dicentem, Virtuti immittit furor; de hac etiam August. 14. de Ciu. cap. 9. dicit sapientem non posse in hac vita viuere sine his affectibus.

Concupiscentia duplex, antecedens, & consequens.

II. Dux possunt esse opiniones extreme oppositæ. Primo nullam concupiscentiam augere voluntarium; quam opinionem sequitur Conrad. 1. 2. q. 6. art. 7. Fundamentum est, quia concupiscentia consequens nõ potest augere voluntarium, cum non sit causa eius, sed potius effectus: antecedens autem non solum non augeat, verum etiam minuit voluntarium, vt docet D. Thomas 1. 2. q. 76. art. 6. Vnde sumi potest ratio ab effectu, nam concupiscentia antecedens minuit peccatum, vt docet D. Thom. 1. 2. quest. 6. art. 7. & q. 73. art. 6. ergo

diminuit voluntarium; nam cum peccatum in tantum sit peccatum, in quantum voluntarium, non potest per passionem antecedentem immitti, nisi diminuat ipsam voluntarium: & hoc modo dici solet peccatum ex infirmitate, vel ex passione leuius esse. Secunda ratio à priori est, quia voluntarium oritur ex cognitione, & à principio intrinseco: vtrumque autem horum minuitur per hanc concupiscentiam: ergo minuitur ipsum voluntarium. Minor quoad priorem partem constat, quia passio antecedens perturbat rationem, & corrumpit estimationem prudentiæ vt Aristot. dixit 6. Ethic. c. 5. & ipsa experientia factis docet: minuit ergo cognitionem ad voluntarium necessarium: sicut ergo ignorantia hoc titulo minuit voluntarium, vt infra dicemus, ita etiam hæc passio. Quoad secundam partem nota est minor, quia ipsa passio extrinseca est voluntati, & inducit illam ad consensum: ergo ille consensus vt sic est à principio extrinseco: ergo ex hoc capite est minus voluntarius.

Quod si obicitur D. Thomam citato ar. 7. dicentem concupiscentiam causare voluntarium. Responderi potest primum ipsum loqui de concupiscentia consequente: sed hoc neque intentioni eius opinionis satisfacit, quæ hoc etiam negat, neque est verum in se, vt constat ex solutione ad 3. & magis constabit ex dicendis. Respondet ergo aliter Conrad. D. Thomam nunquam docuisse concupiscentiam augere voluntarium, sed tantum comparatiue dixisse potius causare voluntarium, quam inuoluntarium, quia inuoluntarium nullo modo causat, voluntarium autem aliquo aliter, quatenus iuuat, aut aliquo modo mouet voluntatem ad volendum, quamuis proprie & in se voluntarium non augeat.

Secunda opinio est vtramque concupiscentiam augere voluntarium: sic Medina 1. 2. q. 6. art. 7. & de antecedenti quidem concupiscentia id postea probabimus: de consequenti vero ipse probat, quia vir fortis, seu studiosus excitat in se huiusmodi concupiscentiam, vt voluntatem confirmet & augeat in suo actu, seu deliberatione: ergo signum est hanc concupiscentiam augere motum voluntatis, & consequenter voluntarium, quia ille motus per se & intrinseco voluntarius est.

Mihi videtur vtendum distinctione communiter recepta, aliud enim est loqui de libero, aliud de voluntario, nam hæc duo, vt supra dixi, ratione formali distinguuntur, & suo modo diuersas habent origines, aliud enim consistit in propensione, aliud in indifferencia: vnde facile intelligi potest augeri vnum, licet minuatur aliud: amor enim Beatorum tantum augetur in voluntario, quanto maiori conatu sit; adeo autem minuitur in libero, vt omnino illud amittat: sic ergo intelligi potest in actibus viæ, licet simul sint voluntarii & liberi, nam & politius conatus voluntatis suscipit magis & minus cum eadem libertate: & indifferencia etiam voluntatis potest similiter augeri & minui, quatenus voluntas potest esse aut magis propensa ad vnum obiectum, quam ad aliud, aut cum inclinatione æquali.

Dicendum primo: Concupiscentia consequens, formaliter & proprie loquendo, neque augeat, nec minuit liberum, nec voluntarium. Probatur facile, quia hæc concupiscentia vt sic comparatur ad voluntatem vt effectus eius: ergo vt sic non potest augere, vel minuire illam, sed potius est signum maioris, vel minoris voluntatis, vt recte D. Thomas dixit 1. 2. q. 77. art. 6. Probatur consequentia, quia non potest intelligi concupiscentiam augere voluntarium, quin aliquo modo moueat, & consequenter causet aliquid in voluntate,

et sic

tate, sed effectus ut effectus nihil causat in suum principium, ergo. Quocirca quando vir studiosus in se excitat passionem ut constantius, vel etiam ferventius operetur, illa passio comparari potest vel ad motum voluntatis prout ab illa orta est, & ut sic, est consequens, & ut sic non auget propter rationem factam: vel potest comparari ad id quod postea in voluntate subsecutum est, si forte passio ipsa orta ab actu voluntatis remissiori, fuit occasio ut tempore subsequente voluntas maiori conatu operaretur, & ut sic iam potius habet rationem concupiscentiæ antecedentis, quia revera ordine causalitatis antecedit huiusmodi conatum voluntatis.

VII. Dicendum secundo: Concupiscentia antecedens minuit liberum, seu libertatem in actu voluntatis. Hanc conclusionem probant rationes primæ sententiæ, & testimonium D. Thomæ ibi citatum ex q. 77. art. 6. nam quia, ut supra dixi, in actibus virtutis, qui ex perfecta aduertentia rationis procedunt, nunquam separantur liberum, & voluntarium, ideo utrumque significari solet una voce voluntarii perfecti: & sic intelligitur illud Aug. 3. de lib. arb. cap. 18. Peccatum in tantum est peccatum, in quantum est voluntarium, nam ad culpam peccati non sufficit voluntarium sine libero. Sumitur ergo ibi voluntarium ut liberum includit: sic ergo cum dicitur hæc concupiscentia minuire peccatum, quia minuit voluntarium, sumendum est ibi voluntarium ut includit liberum: & similiter explicandum est minui ea ratione qua liberum includit.

VIII. Ratione probatur, quia concupiscentia antecedens trahit voluntatem ut secum censentiam: minuit ergo indifferentiam eius, quia aliquo modo inclinat ad vnum obiectum magis quam ad aliud: ergo ex hac parte minuit usum libertatis. Item concupiscentia hæc facit ut obiectum cupitum appareat pulchrius, vel facilius, aut suavius, propter quod dixit Aristoteles 3. Ethic. c. 4. Qualis unusquisque est, talis finis sibi videtur: & si in tali obiecto aliquid est difficultatis, aut incommodi, illud occultat, seu facit ut non attentè consideretur, & ideo dicitur corrumpere estimationem prudentiæ: & propterea illud tempus in quo homo est affectus huiusmodi passionem aliqua, non censetur apertum & consilium, neque ad iudicium ferendum de rebus agendis: ergo duplici titulo minuit concupiscentia libertatem: primo, quia minuit radicem eius, quæ est aduertentia rationis: secundo, quia facit ad obiectum apparens pulchrius, vehementius moueat, & consequenter minuat indifferentiam voluntatis.

IX. Dices: ergo etiam concupiscentia consequens minuit libertatem, quia etiam inclinat voluntatem ad vnam partem magis, quam ad aliam, & ita minuit indifferentiam. Respondetur, formaliter loquendo de concupiscentia consequente, negando consequentiam, quia illa non inclinat voluntatem, sed supponit iam determinatam ex sua libertate. Vnde addo præterea, etiam considerando hanc concupiscentiam ut antecedentem respectu vterioris effectus non minuire liberum saltem moraliter, & in ordine ad minuendam bonitatem, vel malitiam actionis, quia licet illa concupiscentia, ut sic, reuera inclinet ad illum effectum quem causat, & in sensu composito (ut sic dicam) minuat formaliter libertatem: tamen totum hoc procedit ex libertate ipsius voluntatis, à qua manat hæc eadem concupiscentia: determinatio autem quæ oritur ex suppositione libera simpliciter, nec tollit, nec minuit libertatem, ut iterum dicam.

Dicendum tertio: Concupiscentia antecedens auget voluntarium intrinsece, seu intensius, quamuis minuat aliquo modo perfectionem eius quodammodo extrinsecam. Hæc posterior pars constat ex præcedenti conclusione, nam libertas quando actus & obiectum est capax illius, ad perfectionem voluntarii pertinet, si ergo hæc concupiscentia minuit libertatem, necesse est ut aliquo modo minuat perfectionem voluntarii: quod magis declarabitur in solutione argumentorum. Prior vero pars conclusionis est sine dubio D. Thomæ 1. 2. q. 6. art. 7. & ita eam docent communiter discipuli eius. Probatur primo, quia hæc concupiscentia causat voluntarium: ergo potest et augere. Antecedens patet, nam ideo hæc concupiscentia vocatur antecedens, quia movet & inclinat voluntatem ad volendum: & ita est aliquo modo causa actus voluntatis, & consequenter ipsius voluntarii, quia voluntatis actus intrinsece per se ipsum voluntarius est. Prima vero consequentia probatur, quia si concupiscentia causat voluntarium: ergo vehementior concupiscentia augere illud poterit, quia est eadem ratio & proportio. Vnde argumentor secundo, nam cæteris paribus, hæc concupiscentia est causa, ut voluntas maiori conatu, & intensiori affectu velit, ut experientia docet, & ratione facta probari facile potest: sed ubi est intensior voluntatis motus, est magis de voluntario intrinsece & entitative, quia totus ille actus, & quilibet gradus eius per se ipsum voluntarius est: ergo constituit formaliter voluntatem magis volentem obiectum, seu actionem externam, & ipsam internam inclinationem à se elicitam, seu [quod idem est] constituit illam volentem maiori impetu, & ipsum etiam maiorem & impetum à se elicitem: hoc autem est magis voluntarie ferri intensius. Tertio declaratur exemplo naturalis impetus, nam si ille intendatur, ut v. g. si gravitas intensior fiat, cæteris paribus, erit motus magis naturalis, qui ex maiori impetu naturæ procedit: ergo similiter.

Ad argumenta primæ sententiæ fere ex dictis respondendum est, nam prima ratio de diminutione peccati, solum probat diminutionem libertatis: & ita exposuimus. D. Thomam ibi citatum. Ad 2. de diminutione cognitionis, responderi potest primo id esse per accidens, non est enim necesse ut hæc concupiscentia minuat cognitionem, quia ea non obstat potest voluntas pro sua libertate applicare intellectum ut omnia necessaria consideret: vnde si non faciat, & ea ratione minuat cognitionem ad voluntarium, ea diminutio non erit tribuenda concupiscentiæ, sed pertinebit ad ignorantiam, ad quam inconsideratio reducitur.

Sed hæc responsio recte quidem ostendit concupiscentiam non esse causam necessariam huiusmodi inadvertentiæ: verum tamen etiam non est necessaria ipsius voluntarii, quia non infert voluntati necessitatem: at vero sicut est causa inducens aliquo modo ad volendum, ita etiam est causa inducens ad non considerandum ea quæ sibi obstat possunt imo non aliter videtur inducere voluntatem, nisi media cognitione eorum quæ voluntatem excitare possunt, & inconsideratione eorum quæ obstat possunt: ergo eadem est ratio de ipso voluntario, & de inconsideratione intellectus: utrumque ergo æque tribuendum est concupiscentiæ. Vnde D. Thomas 1. 2. q. 6. art. 7. ad 3. absolute concedit concupiscentiam minuire cognitionem quoad actuale considerationem in particulari agibili, negat vera propterea minuire voluntarium, quia illam inconsideratio-

X.

III

XI.

Ad argum. in num. 2.

XII.

voluntaria est, posset enim voluntas non obstruere passione illam impedire. Sed adhuc replicari potest, quia interdum potest tanta esse inconsideratio, ut sit mere naturalis & inuoluntaria. Deinde etiam quando est voluntaria, est minus voluntaria, quam si non esset ex passione: ergo licet non omnino excuset, quia voluntaria est, tamen minuet saltem culpam, seu voluntariam actionem, quia ipsamet minus voluntaria est. Tota autem hæc diminutio prouenit ex concupiscentia.

XIII.

Dici ergo potest clarius & facilius concupiscentiam ex vna parte minuere cognitionem, ex alia augere, auget enim considerationem illius boni in quod ipsa fertur: minuit vero aliorum bonorum, vel malorum considerationem, & prius augmentum confert ad augmentum voluntatis, quia hoc nascitur ex bono cognito, & consistit in positua tendentia ad illud. Posterior vero diminutio cognitionis minuit rationem liberi, quia radix libertatis est indifferentia, & amplitudo cognitionis, unde etiam fit ut minuatur illa perfectio voluntarij, quæ sumitur ex parte rationis potentis considerare & ponderare rationem bonitatis, quæ voluntati proponitur, fit etiam hinc ut in illo obiecto sic voluto multæ rationes sint minus voluntariæ, & solum indirecte volitæ, ut quando quis ex passione iræ magno affectu voluntatis inimicum occidit, licet vindicta ipsa magis voluntaria sit, tamen offensio diuina, quæ ibi includitur, item periculum propriæ vitæ cui homo se exponit, minus voluntaria, & solum in alio volita sunt, quia passio fecit attentius considerare utilitatem, seu bonitatem vindictæ, occultauit autem cætera: & ita etiam ex hac parte minuitur perfectio voluntarij. Et hoc modo posset etiam exponi Diu. Thomas supra citatus, quia minuit voluntarium: facit etiam ut ipsa ratio peccati, quæ in offensione Dei consistit, minus considerata minusque voluntarie sit.

XIV.

Ad 3. de principio extrinseco, seu ad 2. partem minoris, quæ in fine illius numeri: 1. probabatur, respondetur concupiscentiam non omnino mouere per modum extrinseci principij, quia mouet medio obiecto, & sic attrahit ipsum principium intrinsecum ut sese vehementius moueat, sicut etiam qui mouet per consilium, vel per preces non dicitur mouere extrinsece quasi vim inferendo, sed inducere medijs principijs intrinsecis, id est, intellectu voluntaria, & ideo ex hoc capite nihil minuitur voluntarium. Quamuis dici posset minui liberum, quia illa inductio libera non est, & aliquo modo indifferentiam minuit.

XV.

Vnum consuetarium ex dictis.

Ex dictis de concupiscentia sensibili facile intelligi potest primo quid dicendum sit de effectu, seu desiderio ipsius voluntatis: potest enim vnus rei effectus ex alio causari, atque ita potest sine dubio concupiscentia voluntatis circa vnū obiectum augere voluntarium circa alterum: sic enim ex amore filiorum, aut honoris aut Dei aliquis voluntarie aggreditur pericula, quæ voluntas tanto erit feruentior, quanto ille effectus fuerit maior. Est tamen in hoc consideranda differentia in voluntarium & liberum, nam hic effectus licet augeat voluntarium, non tamen minuit liberum, per se ac moraliter loquendo in ordine ad bonitatem & malitiam, & alios effectus morales. Et ratio est, quia hic effectus qui est antecedens respectu alterius, ipsemet est perfecte voluntarius & liber: & ideo quamuis illo supposito minori libertate, vel interdum etiam necessario

sequatur alter effectus, ut ex intentione finis sequitur electio mediij, tamen quia illa suppositio libera est, ideo nea tollit, nec minuit libertatem, sicut dicebamus supra num. 6. de concupiscentia consequente quatenus respectu alterius effectus est antecedens.

Secundo ex principijs positjs definienda est etiam alia quæstio, scilicet vtrum consuetudo, vel habitus augeat voluntarium, aut liberum, vel minuat: ex quo pendet an augeat culpam, seu meritum. Dicendum est enim ex consuetudine, & habitu per illum acquisito fieri ut voluntas maiori promptitudine feratur, quia maiori facilitate & delectatione operatur ex habitu, quæ sine illo cæteris paribus: at vero maiori conatu operamur ea, quæ facilius & incundius efficiuntur: sic ergo habitus auget voluntarium, quia ut supra dixi, augmentum voluntarij in hoc consistit quod voluntas maiori impetu feratur. At vero de libero dicendum, sicut paulo ante dicebamus de affectu voluntatis, seu de concupiscentiæ consequenti, quod habitus quidem per se ac formaliter, seu facta suppositione minuit libertatem, quia inclinando magis voluntatem ad alteram partem minuit indifferentiam eius: tamen moraliter & in ordine ad effectus morales non censetur minuere quamdiu illa consuetudo libera ac voluntaria est, propter eandem rationem, quia dispositio libera, ut sic, non minuit liberum. Unde fit probabile, si consuetudo & habitus fiant inuoluntaria per actum contrarij efficiam quantum est ex parte hominis, quem penitet se acquisiuisse talem consuetudinem, vel habitum, & proponit facere quantum in se est ad vincendum illum, tunc, inquam, est valde probabile consuetudinem minuere libertatem, & consequenter culpam, quia talis consuetudo versa est quodam modo in naturam, & iam non est in potestate hominis tam cito vincere illam, & alioqui est iam inuoluntaria, & ideo non reputatur tanquam suppositio libera, sed necessaria, de quo latius in materia de peccatis.

Tertio, ex iisdem principijs definiendum est, vtrum gratia augeat, vel minuat voluntarium, aut liberum. Dicendum enim est, per se loquendo auget voluntarium, quia mouet & inclinat voluntatem ad volendum: & quamuis gratia soleat dici principium extrinsecum, tamen, per se loquendo, mouet aut ex parte obiecti trahendo voluntatem multo suauis quam concupiscentia soleat trahere, ut eleganter profequitur Aug. tractatu 16. in Ioan. Vel ex parte potentia per habitum in illa infusum, aut motionem vitalem eius, & ab illa intime procedentem. At vero de libero fieri potest ut gratia interdum illud minuat, inclinando magis voluntatem ad alteram partem: tamen non semper est necessarium, nam in hoc differt multum inter gratiam & concupiscentiam, nam concupiscentia mouet ad vnam sub aliqua ratione occultando, seu minuendo cognitionem eiusdem obiecti, & sub alijs rationibus: at vero gratia, per se loquendo, illuminat, & ostendit in obiecto omnem rationem boni & mali, quæ in illo considerari potest, & inclinat ad profequendum illud sub perfectissima & suprema ratione boni, quam facit ponderare ac estimare prout digna est: atque ita ex vi gratia non est necesse ut minuatur libertas, quamuis, ut dixi, aliquando minui possit. An vero omnino tollatur interdum, non pertinet ad hunc locum.

(o)

S E.

SECTIO IV.

*Virum concupiscentia causet aliquo modo inuoluntarium.*

I. **A**utores sicut affirmant metum causare inuoluntarium, ita id negant de concupiscentia: unde sine dubio intelligunt non causare inuoluntarium, etiam secundum quid, atque adeo ea quae ex concupiscentia fiunt, non esse mixta ex voluntario & inuoluntario, ut sunt ea quae fiunt ex metu, sed esse simpliciter ac pure voluntaria. Hæc est mens D. Thomæ in his articulis, nam ideo valde diuerso modo loquitur de concupiscentia, & metu: & est plane mens Aristotelis 3. *Ethicor. cap. 1.* ubi cum dixisset, quæ ex metu fiunt, esse aliquo modo inuoluntaria, subdit, *Quod si quis ideo incudat, & bona violenta esse dixerit, quod & extra sunt, & compellunt omnia, erit eius sententia violenta, horum enim gratia omnes omnia agunt, & sane qui violenti inuitique agunt, hi cum dolore: qui autem ob incudum, hi voluntarie operantur: est autem ridiculum externa quempiam accusare, & non potius se ipsum, qui ab huiusmodi rebus facile capitur: constat autem idem esse operari ob incudum, & concupiscentiam: unde infra expresse dicit ea quæ fiunt per iram, aut cupiditatem, non recte dici fieri inuite. Et hanc sententiam transcripsit Gregor. N. *ssen. 5. Philosoph. cap. 1. & 3.* & Damascen. 2. *de fid. cap. 24.* & omnes Philosophi morales in hoc conveniunt, & experientia ipsa idem persuadere videtur, nam qui passione fertur, non operatur cum repugnantia appetitus. Item hæc ratione: Quæ fiunt per preces, vel per beneficia, non censentur villo modo fieri inuoluntarie, & ideo licitum est per benevolentiam inuitare infidelem ad fidem, non autem per metum: & eadem ratione contractus precibus impetratus, dummodo non includat actionem, aut comminationem implicitam, semper est validus, & non censetur villo modo inuoluntarius: secus vero est in contractu facto ex metu. Denique signa inuoluntarii supra posita *section. 2. numer. 1.* non inveniuntur in iis, quæ fiunt ex concupiscentia, ut Aristot. citatis verbis indicauit, quia nec causant tristitiam quamdiu concupiscentia durat, neque censentur amabilia solum in casu propter aliud, sed per se, & propter bonitatem suam.*

II. **I**n contrarium autem, est valde difficile asserere in hoc differentiam inter concupiscentiam & metum. Et primam rationem difficultatis tetigit D. Thomas *prima secunda questione sexta, articulo septimo ad primum*, quia sicut concupiscentia est quædam passio inclinans voluntatem, ita & metus. Respondet Diuus Thomas non esse parem rationem, quia concupiscentia est de bono, timor autem de malo. Sed non videtur hoc admodum conferre, quia tam voluntaria est fuga mali, sicut persecutio boni, quia sunt eiusdem rationis & proportionis, nam sicut bonum est consonum voluntati, & ideo inclinatio in illud est voluntaria, ita è contrario malum est dissonum, & ideo fuga illius est æque voluntaria. Vel igitur considerantur hi effectus in ordine ad propria & immediata obiecta, & sic, tam voluntarius est vnus, sicut alius, quia vnus est persecutio boni, alter vero fuga mali: vel considerantur in ordine ad effectus qui ex eis proueniunt: & hoc etiam modo non potest esse diuersitas, quia si causa est æque voluntaria, etiam effectus, per se loquendo. Quod si interdum contingit in his

quæ fiunt ex metu coniungi inuoluntarium aliquod, non ex metu, sed aliunde, ut supra dictum est, etiam potest contingere ut ea quæ fiunt ex concupiscentia, sint aliquo modo inuoluntaria secundum quid, non ex concupiscentia, sed aliunde: nam sicut ex timore vnus mali maioris amplectimur aliud minus, quod est inuoluntarium, ita & ex concupiscentia vnus boni deserimus aliud, quod etiam est inuoluntarium.

Unde oritur secunda ratio dubitandi, quam Diu. Thomas attigit *argum. 2.* quia sicut per timorem aliquis agit quod nolebat, ita etiam contingit operari ex concupiscentia, & responderi metum non mutare omnino voluntatem, sed relinquere illam affectam ad prius obiectum secundum se consideratum: concupiscentiam vero mutare affectum, atque ita efficere ut iam non sit inuoluntarium quod antea erat: quæ responsio videtur difficilis, quia gratis hoc dicitur utrumque enim experimur contingere in utroque affectu, interdum enim metus affectum mutat, ut patet de metu inferni, vel mortis: atque etiam interdum concupiscentia non omnino mutat affectum, sed trahit voluntatem repugnantem per aliquem simplicem affectum: sic enim interdum aliquis qui amat honestatem, vel habet habitum honeste operandi, concupiscentiam vincit, retinens simplicem affectum ad honestatem: ergo nulla est data differentia. Tandem augetur difficultas, quia supra dictum est metum directe causare voluntarium simpliciter contra aliquid inuoluntarium secundum quid: unde etiam sic ut possit augere voluntarium simpliciter, ut si metus ipse maior sit, vel si addatur aliis motibus, quæ voluntatem mouebant ad volendum: ergo in hoc æquiparatur metus concupiscentiæ. Aliunde vero etiam concupiscentia causat voluntarium repugnans inuoluntario secundum quid, ut, verbi gratia, cum quis ex appetitu honoris occidit filium contra affectum quem habet erga illū. Et ratio est, quia interdum vnum bonum repugnat alteri bono, & potest homo esse affectus ad verumque, vnum simpliciter, & aliud secundum quid. Et confirmatur vltimo, quia neuter istorum affectuum causat fere inuoluntarium, nisi quatenus iuuatur ab altero, vel ab eo fundatur, nam metus mortis causat proiectionem mercium, quæ inuoluntaria est ratione concupiscentiæ diuitiarum, & è contrario concupiscentia diuitiarum aggredi facit periculum mortis, quod inuoluntarium est ex timore mortis, in quo ergo est differentia?

Etiam si non sit facile hanc differentiam declarare, tamen dubitari non potest quin magna sit ipsa n. experientia docemur amore & beneficiis inclinari homines ut facile & sponte operentur, timore autem & metu potius retrahi, seu obdurari, vel saltem non ita sponte operari. Radix autem differentiæ videtur in obiectis istorum affectuum, nam obiectum concupiscentiæ cum sit bonum, de se & ex vi sua est consonum voluntati, & nullam vim, aut necessitatem ei inferre quantum in se est: at vero obiectum metus cum sit malum, de se est dissonum voluntati, & potest necessitatem quandam inferre, ut contingit precipue in omni metu extrinseco illato. Unde fit, ut licet ex suppositione talis mali fuga illius voluntaria sit, tamen simpliciter & malum ipsum sit inuoluntarium, & consequenter fuga eius, quia nollet homo constitui in ea necessitate ut sibi esset necessarium fugere, vel timere malum, & ita hoc inuoluntarium est quasi intrinsece annexum

III. 2. Difficultas.

IV.

V.  
Cōcluditur  
resolutio  
huius sectio-  
nis.

xum timori: quod non ita reperitur in concupiscentia.

Ex quo tandem fit, ut moraliter ac regulariter loquendo, & concupiscentia nec secum afferat, nec admittat inuoluntarium aliquod: quamuis enim non repugnet aliquo modo miseri huiusmodi inuoluntarium in his quæ ex concupiscentia fiunt, ut probant obiectiones factæ, in num. 2. & 3. tamen hoc est valde per accidens & extrinsecum, & non habet fundamentum in ipsa concupiscentia, quæ quantum est ex se, profuse est voluntaria, & ideo intimo quodam modo afficit voluntatem, & spontaneè inducit mutationem in illam. At vero ea quæ fiunt ex metu, regulariter loquendo, ac moraliter, quantum est ex vi metus, habent adiunctum illud voluntarium fundatum aliquo modo in ipso metu, & in necessitate quæ ab intrinseco inducit malū illud quod timetur, & est veluti fundamentum & ratio totius motionis voluntatis, & ideo hæc etiam motio est magis ab intrinseco, quam illa, ac propterea magis inuoluntaria.

#### DISPUTATIO IV.

De ignorantia, utrum sit causa voluntarii, vel inuoluntarii.

Tractatio  
de ignorantia  
triplex.

**I**gnorantia triplex est consideratio, prima ut esse potest quoddam speciale peccatum: secunda ut est circumstantia plurium peccatorum: & constituit quendam peccandi modum distinctum à modo peccandi ex malicia, vel ex passione: tertia est ut causat voluntarium, vel inuoluntarium. Prima proprie pertinet ad materiam de fide, in qua docetur quid homo, per se loquendo, scire teneatur: peccatum enim ignorantie speciale est oppositum illi obligationi sciendi. Secunda spectat ad materiam de peccatis. Tertia est propria huius loci, & diligenter tractanda, quoniam est cæterarum fundamentum.

#### SECTIO I.

Utrum recte diuidatur ignorantia in antecedentem, concomitantem, & consequentem, & quo sensu.

I.  
Hac diuisio  
ignorantia  
potissima  
est.

**M**ultæ solent tradi ignorantie diuisiones: de quibus legi potest Almain. tractat. 1. moral. cap. 2. & latius Castro 2. de leg. penal. cap. 14. & Cordub. in questionario lib. 2. quest. 1. & disput. 4. de censuris sect. 8. aliqua attigimus de his diuisionibus. Sed quæ hic proponitur à D. Thoma. est propria huius loci, & quæ maiori explicatione indiget: reliquas vero postea breuiter attingam. Ut autem difficultas huius diuisionis recte intelligatur, aduertendum est voces illas antecedens, concomitans, & consequens esse respectiuas, ut patet ex ipsis verbis. Vnde duo explicare oportet: primum respectu cuius dicantur antecedere, vel consequi: secundo in quo sit hæc antecessio vel concomitantia.

II.  
Arguitur 1.  
contra ipsam  
diuisionem.

Ratio difficultatis circa priorem partem est, quia vel sit comparatio ad actum voluntatis, seu effectum eius, qui ex ignorantia, vel cum igno-

rantia sit, aut sit comparatio ad voluntatem directam vel indirectam ignorandi, quia illa ratio non potest fieri ad alium terminum quantum spectat ad præsentem materiam moralem: sed sit comparatio fiat ad voluntarium effectum ex, vel cum ignorantia factum, sic nulla inuenitur ignorantia consequens, quia neque tempore, neque causalitate consequitur talem actum, ut statim dicam. Si vero ratio est ad voluntatem ipsius ignorantie, sic nulla est ignorantia concomitans, quia omnis ignorantia vel cadit sub voluntatem directe, vel indirecte, & sic est consequens: vel non cadit sub voluntatem, & sic est antecedens consensum voluntatis ipsius: nõ ergo potest dari medium, cum illa duo membra contradictorie opponantur: ergo non potest intelligi illa trimembris diuisio, nisi per comparationem ad diuersa.

Deinde augetur difficultas explicando alteram partem, scilicet qualis sit habitudo quæ per hos terminos significatur: duplex enim tantum ad rem præsentem intelligi potest: altera est durationis, altera causalitatis. Prior nihil videtur spectare ad præsens institutum, nam in hoc sensu omnis ignorantia, quæ potest aliquid conferre ad voluntarium & inuoluntarium, oportet ut secundum durationem comitetur actum qui voluntarius, vel inuoluntarius dicitur ratione ignorantie, nam si in eo instanti in quo sit actus, non sit ignorantia, erit cognitio: ergo non fiet actus cum ignorantia, vel ex ignorantia: necesse est ergo ut sint simul duratione: quod vero ignorantia duratione antecedit, vel sequatur, est impertinens per se loquendo, nam si finito actu ignorantia facta, statim in eodem instanti tolleretur ignorantia, nihilominus fuisset actus voluntarius, vel inuoluntarius: quia hoc non pendet ex futura scientia, sed ex præsentia. Et idem est proportionaliter, si illa ignorantia non antecessisset duratione, dummodo in instanti in quo sit actio, sit eadem inconsideratio, seu inaduertentia, propter eandem rationem, quia præsens actus regulariter per scientiam præsentem fit, non per præteritam, nisi quatenus aliquo modo durat: in hoc ergo sensu omnis ignorantia deberet dici concomitans: si autem illis terminis significetur habitudo causalitatis, sic excludenda est ignorantia consequens, quia omnis ignorantia aut est causa actus, & sic est antecedens, aut non est causa, & ita est concomitans: nulla vero est quæ sit effectus ipsius actus ut hac ratione possit dici consequens: vnde omnes qui de ignorantia consequente loquuntur, dicunt vel semper, vel frequenter esse causam actus, non vero effectum, ut cum aliquis proiciendo sagittam occidit hominem, ignorans ibi adesse propter negligentiam, illa ignorantia est consequens, & tamen est causa illius actus, qui non fieret si adesset scientia, & imputatur ad culpam propter negligentiam ignorantiam, ergo non potest commode exponi hæc diuisio per habitudinem causæ.

In hac difficultate dicam prius sensum & rem intentam in hac diuisione, postea reddam rationem nominum quo ad fieri possit. Censeo igitur illam trimembrem diuisionem optimè explicari per duas bimbres, prima est quod ignorantia alia est causa actus ex ignorantia facti, alia vero non est causa, sed solum concomitans illum: ad quam diuisionem possunt accommodari verba Aristotelis 3. Ethicor. cap. 1. & Nyssen. libr. 5. Philosophia cap. 2. dicentium quædam fieri ex ignorantia, alia cum ignorantia: & de prioribus [inquit.] tristantur postea cum aduenit scientia, de posterioribus vero

III.  
Arguitur 2.

IV.  
Diuisio  
ignorantia  
per quæ in-  
cipit expli-  
cari trimem-  
bris diuisio  
in titulo  
posita.

reoposteatamur. Est autem aduertendum ignorantiam non posse per se nec directe esse causam actionis voluntariæ. Nam cum de ratione voluntarii sit vt ex cognitione procedat potius ignorantia quâ tum est de se impedit actum voluntatis, & saltem tollit voluntarium directum, vt supra dixi: solum ergo dici potest causa actus tanquam remouens prohibens, quia scilicet tollit scientiam, quæ si adesset, non fieret actus. Vnde è contrario illa ignorantia non dicitur esse causa actus, sed comitari illum, quando non tollit scientiam impedituram actum, quia nimirum si homo haberet cognitionem, non operaretur illum actum.

V. Sed statim occurrit difficultas circa hanc explicationem, quæ est Aristotelis & omnium, nam per illam conditionalem scientiam de futuro non potest explicari recte præsens causalitas ignorantie, tum quia illæ conditionales sunt valde incertæ, & pendet ex libertate voluntatis, quæ in vtramque partem facile mutari potest, tum etiam, quia vt præsens actus imputetur, vel non imputetur ad culpam, nihil refert quod homo esset, vel non esset facturus adesset scientia, quia præsens peccatum non pendet ex futuro contingenti: ergo idem est de voluntario: actus enim imputatur ad culpam quatenus voluntarius est. Deinde illud signum Aristotelis de gaudio & tristitia postea subsecutis, adueniente scientia non est sufficiens, tum propter rationem factam quia potest mutari voluntas, tum etiam, quia potest id oriri ex aliqua obiecti diuersitate: nam si quis, v. g. comedat carnes die prohibito, ignorans inuincibiliter prohibitionem, nunc illa ignorantia est causa actus, & omnino excusatur à culpa, & tamen ille postea intelligens se comedisse carnes sine peccato, gaudere potest: illud ergo gaudium non est signum quod prior ignorantia fuerit causa actus.

VI. Ad hoc breuiter dicendum est ex Diu. Thoma questione tertia de malo, articulo octauo, vbi dicit doctrinam Aristotelis, & signum ab eo datum intelligendum esse nisi voluntas mutata sit, itaque non est pensanda ex futuro euentu conditionato, sed ex præsentis dispositione voluntatis, quæ interdum ita est affecta vel formaliter & actualiter, vel certe virtualiter, ratione prioris actus aliquo modo virtute durantis, vt ex vi talis actus, & dispositionis efficeret actum intercedente scientia, quem ignoranter facit, nisi aliunde magna mutatio in ea fieret, ad quod necessarium esset aliam scientiam, seu alia motiua concurrere, quæ illius affectum immutarent, quæ tamen sunt per accidens, & etiam raro eueniunt: hic autem loquimur per se & moraliter considerata tali dispositione voluntatis ex sola ignorantia, vel cognitione facti. Quando ergo voluntas est sic disposita & affecta ignorantia, quæ illi coniungitur, non censetur esse causa actus: quando vero non est illa affecta, censetur esse causa, neque oportet vt habeat formale propositum contrarium, nec virtuale ex prioribus actionibus relictum, sed satis est quod careat illo affectu.

VII. Secunda diuisio ignorantie est in inuoluntariam & voluntariam, quam magis significauit Aristoteles & Nissen. locis citatis, & Damascen. lib. 2. c. 24: cum dixerunt, aliud esse ob ignorantiam aliquid facere, aliud vero ignoranter facere. Nam primum membrum, id est, ob ignorantiam facere, dicunt accidere quando ignorantia omnino occupat hominem, & casu illi obuenit, ita vt ille nullo modo sit sibi causa talis ignorantie: & hoc est ignorantiam esse inuoluntariam, non enim sumenda

est hic illa vox in eo rigore, in quo inuoluntarium dicitur contrarie, seu quod repugnet positiuo appetitui elicito, sed sumenda est priuatiue, seu negatiue, ita vt omnis ignorantia quæ nullo modo est volita nec directe, nec indirecte inuoluntaria dicitur. Secundum vero membrum, scilicet ignoranter facere, explicant prædicti autores tunc accidere, quando homo est sibi causa sue ignorantie per suam electionem, seu voluntatem directam, aut indirectam, vt infra exponam. Atque ita facile constat hæc diuisio, quæ cadere potest in membra præcedentis diuisionis, nam ignorantia, quæ est causa actionis, potest esse voluntaria, & hanc sine dubio vocauit Aristoteles ignorantiam antecedentem: aliquando vero potest esse inuoluntaria, & hanc vocauit consequentem. Atque eodem modo ignorantia, quæ non est causa actionis, potest voluntaria, & inuoluntaria esse, quia est eadem ratio, quod apertis exemplis ostendi facile posset, vt ex dicendis patebit.

An vero dicenda sit concomitans quocumque modo accidat, videtur esse quæstio de nomine VIII. potius, quam de re: aliquibus enim videtur hanc ignorantiam non posse dici concomitantem si voluntaria sit, sed tunc dicendam esse consequentem: & quidem Aristoteles videtur ita loqui, nam illud solum membrum diuidit quod est ob ignorantiam aliquid facere in causam, vel non causam actionis, & addit vtramque ignorantiam facere inuoluntarium: at vero si ignorantia voluntaria sit etiam si non sit causa actionis, non reddit actum simpliciter non voluntarium, vt iam dicam: ergo de ratione talis ignorantie est vt sit omnino inuoluntaria.

Sed nihilominus si rem attendamus, non video rationem differentie, ob quam non debeat dici concomitans ignorantia quæ non est causa actionis, tam si voluntaria sit, quam si sit inuoluntaria, quia quando est inuoluntaria, licet respectu actionis sit concomitans, tamen respectu voluntatis est omnino antecedens, & similiter quando est voluntaria, licet respectu voluntatis sit consequens, tamen respectu actionis est concomitans: ergo vel in vtroque casu dicenda est concomitans, vel si in vno dicitur consequens, in alio debet dici antecedens. Et fortasse, cum res sit de modo loquendi, clarius loqueremur dicendo respectu diuersorum posse hanc ignorantiam, vel concomitantem, vel antecedentem, vel consequentem appellari, nam respectu actionis semper est concomitans, respectu voluntatis interdum antecedens, interdum consequens.

Atque hinc facile intelligitur sensus à D. Thoma intentus in illa trimembri diuisione: voluit enim breuiter in illa explicare vtramque diuisionem à nobis declaratam. Ratio etiam nominum facile ex dictis reddi potest, vel explicando illa membra respectu diuersorum, vel certo dicendo comparisonem fieri ad voluntatem absolute, siue ad ignorantiam, siue ad actionem terminatam, & ignorantiam antecedentem dici, quæ omnino antecedit voluntatem tam ignorandi, quam operandi actionem ex ignorantia factam: ignorantiam autem consequentem appellati, quæ consequitur aliquam voluntatem saltem ignorandi: concomitantem vero, quæ concomitur aliquam voluntatem saltem operandi, siue antecedit voluntatem ignorandi, siue sequatur. Vnde constat ad quem terminum fiat comparatio, & in qua habitudine, scilicet causalitatis, non durationis, vt recte probat ratio in principio facta supra.

Secundo

MA REZ  
DIO  
VIO

IX. Placet alii dici concomitantem.

Judicium auctoris.

X. Explicatur in trimembri diuisione.

XI.  
3. Diuisio  
ignorantia.  
Culpabilis  
ignorantia  
quæ:

1. Notatio  
pro hac  
ignorantia.

Secundo ex his facile est explicare aliam diu-  
finem ignorantia. Tertia ergo sit, qua dicitur  
ignorantia in culpabilem, & inculpabilem: vt autem  
ignorantia culpabilis sit, duo requiruntur, vnū  
vt sit voluntaria, quia hoc est de intrinseca ratio-  
ne cuiuscumque peccati: secundum vt sit prohi-  
bita, seu priuans scientia præcepti, nam velle i-  
gnorare quæ quis non tenetur, non est culpa.  
Solum oportet aduertere duobus modis posse  
hominem teneri ad aliquid sciendum: primo mo-  
do absolute & per se: quomodo fideles non te-  
nentur scire res fidei, & tunc ita est ignorantia cul-  
pabilis, vt constituat propriam speciem peccati,  
de quo in materia de fide. Secundo modo potest  
homo teneri ad aliquid cognoscendum solū ex  
hypothesi vel in ordine ad actionem, si eam o-  
perari vult, vt qui sagittam proicit in agro,  
absolute non tenetur scire, nec inquirere an sibi  
lateat homo, vel an soleat illac frequenter trans-  
ire: tamē supposito quod vult sibi sagittam mit-  
tere, tenetur hoc scire: quod si voluntarie omit-  
tat, erit culpabilis ignorantia, tamen illa culpa  
non est per se specialis, sed est actionis circum-  
stantia, cum qua vnā culpam constituit.

XII.  
2. Notatio.

Illud etiam oportet in hoc membro aduerte-  
re, aliud esse, ignorantiam esse culpabilem, aliud  
vero esse per culpam contractam, nam in hoc  
multi autore decepti sunt, vt forte referam in-  
ferius. Omnis enim ignorantia quæ ex peccato  
nascitur, est per culpam contracta, quia culpa  
hominis factum est, vt ignoret: v.g. si verum est  
hominem fide carentem, si per sua peccata non  
ponat obstaculum, fore à Deo illuminandum,  
optime dicitur ille homo propter sua peccata  
manere in ignorantia fidei, & carere diuina illu-  
minatione: non tamen hoc satis est vt illa igno-  
rantia sit culpabilis, quia fieri potest vt sit omni-  
no inuoluntaria, quia nunquam venit in mentē  
hominis cogitare de scientia illi opposita: etiam  
indirecte, quia licet impedimentum talis cogni-  
tionis voluntarium sit, quia est culpa, non tamē  
vt impedimentum, sed solum vt continetur in  
alio genere peccati: quod contingit quando ho-  
mo prorsus ignorauit tale peccatum esse impe-  
dimetum ad illam cognitionem. Atque ex his  
constat duobus modis ignorantiam posse esse in  
culpabilem, vno modo si sit prorsus inuolunta-  
ria, altero modo si sit de scientia non præcepta  
nec propter se, nec propter actionem proprie: ta-  
men ad materiam moralem nihil refert ignora-  
tia rei ullo modo præcepta, quia illa nihil con-  
fert ad bonitatem vel malitiam actionis, & ideo  
semper agimus de ignorantia quæ per se oppo-  
nitur præcepto.

XIII.  
4. Diuisio  
ignorantia.

Quarta diuisio ignorantia est in affectam, &  
negligentem, quæ facile explicatur ex doctrina de  
voluntario directo & indirecto: Vtroque enim  
modo potest ignorantia esse voluntaria, & quā-  
do directe est voluta, vocatur affectata, præsertim  
si sit in se voluta, nam si sit voluntaria in alio, po-  
test esse crassa, seu supina, vt statim dicam, nam hoc  
voluntarium in alio, inter indirecta numerari so-  
let. Solum potest in hoc inquiri quomodo possit  
ignorantia esse in se directe voluta: ad hoc enim  
necesse est vt sit in se directe cognita, quod vide-  
tur ignorantia repugnare, nam si quis sciret se i-  
gnorare, hoc ipso non esset ignorans: sicut si quis  
sciret se errare, hoc ipso non erraret. Responde-  
tur posse aliquem scire se ignorare negatiue,  
quia nescit an aliter se res habeat quam ipse exi-  
stimet, vel an aliquid super sit cognoscendum de  
re, vel an sit ei aliqua diligentia præstanda ad ac-  
quirendam scientiam. Item sæpe satis est de hoc  
dubitare, & licet non semper quis velit directe

Exponitur  
ignorantia  
affectata.

ignorare, si tamen directe velit non facere dili-  
gentiam, quam putat esse necessariam, hoc satis  
est ad ignorantiam affectatā: oportet autem, vt  
existimo, vt talis voluntas non inquirendi scien-  
tiam non oriatur ex alia priori ignorantia non  
affectata, sed tantum indirecte voluntaria, tota  
siquidem ignorantia subsequens per primam ra-  
dicem est mensuranda, vt si quis directe nolit in  
aliquo negotio diligentiam facere ad inquiren-  
dam veritatem, quia putat se in illa re esse suffi-  
cienter instructum, illa non esset ignorantia af-  
fectata si hæc alia tantum esset indirecte volun-  
taria, & etiam illa non esset culpabilis, si hæc esset  
inuoluntaria, seu inuincibilis, & hac ratione i-  
gnorantia quæ fuit in Paulo, cum dixit, *ignorans  
feci*. Timoth. 1. non fuit affectata, vt existimo,  
quamuis contrarium doceat Cordub. loco citato,  
vbi alia donit exempla minus vera ex defectu  
huius regulæ, quia scilicet non considerauit  
quod diximus.

Ignorantia ex negligentia proprie est illa, quæ  
solum est indirecte voluntaria, quæ cernitur  
quando homo tenetur scire, vel diligentiam fa-  
cere ad sciendum, & scias negligens est, seu o-  
mittit facere illam diligentiam: & quia in hac ne-  
gligentia, potest esse magis & minus, iuxta hoc,  
solent distingui varii gradus huius ignorantia,  
nam quæ oritur ex magna desidia, vel pigritia,  
catur crassa, & ad hæc reuocatur etiam illa igno-  
rantia quæ oritur ex magna sollicitudine rerum  
temporalium, vel ex magno affectu ad aliquam  
actionem, quo modo peccat qui aliquod munus  
exercent, seu acceptant sine sufficienti doctrina  
ad illud necessaria, vel qui plura munera exercet,  
quibus necesse est impediri ne in singulis adhi-  
beant diligentiam necessariam ad sciendum que  
oportet: quæ minus multa ex his sunt magis vol-  
untaria in causa seu in alio, quam proprie indi-  
recte. At vero quando negligentia est commu-  
nis, tunc ignorantia retinet commune nomen  
ignorantia culpabilis seu negligentis.

Est autem difficile ad explicandum quid sit  
necesse, vt ignorantia, seu negligentia, quæ est  
causa eius, sit indirecte voluntaria. Dicendū est  
præter obligationem sciendi, & potentiam in-  
quirendi, seu adhibendi diligentiam, necessariū  
esse vt homo aliquo modo aduertat, vel mora-  
liter aduertere possit, & quid ignoret, & ignora-  
tiam ipsam, & diligentiam quam adhibere po-  
test ad illam expellendam, & quod his politis  
non facit: nam, vt supra dixi, voluntarium indi-  
rectum requirit aliquam aduertentiam & con-  
siderationem, nam sine hac non potest homo vol-  
untarie se applicare ad sciendum, seu inquiren-  
dum, & ita non poterit etiam voluntarie omit-  
tere: qualis tamen & quanto esse debeat hæc ad-  
uertentia, & quo modo possit esse voluntaria,  
vel inuoluntaria, dicam sectione vltima huius dis-  
putationis, nam in hoc eadem est ratio de ignora-  
tia, & de aliis actionibus, vel omissionibus hu-  
manis.

Quinta diuisio ex dictis fere explicata manet,  
scilicet in ignorantiam vincibilem, & inuincibilem:  
quæ duæ voces possunt late sumi, vt significant  
absolutam, vel physicam potestatem, vel impo-  
tentiam hominis ad expellendam aliquam igno-  
rantiam cuiuscumque rei sit: & hoc modo solum  
illa ignorantia poterit dici proprie inuincibilis, que  
humano & ordinario modo expelli non potest,  
qualis vix reperitur nisi in amentibus, vel aliis  
hominibus, qui non possunt ratione vtī, aut de  
his rebus, seu factis, quæ loco, aut tempore à no-  
bis distant, vel similibus. Vnde ignorantia vinci-  
bilis opposita inuincibili in prædicto sensu, non  
erit

XIV.  
Exponitur  
ignorantia  
negligens.

XV.  
Quando ne-  
gligentia cõ-  
suetur in-  
directe voluta.

XVI.  
5. Diuisio  
ignorantia.

est idem quod ignorantia culpabilis, quia poterit esse etiam de scientia non necessaria, vel quia potest fundari in aliqua potestate quam homo non teneatur exercere ad expellendam ignorantiam, ut iam dicam. Tamen iuxta communem usum ille vocatur solum iuxta morale debitum sciendi, & potestatem etiam sciendi moralem, & negotio, seu scientie proportionatam: & in hoc sensu ignorantia vincibilis coincidit cum culpabili & inuoluntaria.

XVII. Neque enim probo quod ait Corduba esse posse aliquam ignorantiam inuincibilem & culpabilem, *qualis est, inquit, ignorantia ebrii*, quae iam vinci non potest, & tamen culpabilis est in ebrietate. Sed hoc non recte dicitur, quia si ignorantia est culpabilis, est voluntaria & libera: ergo necesse est, ut sit in potestate hominis illam vincere. Vnde in exemplo adducto, quamuis aliquis culpabiliter inebrietur, si tamen proflus non aduertit, nec moraliter aduertere potuit ignorantiam inde futuram, illa non est culpabilis, licet fortasse sit ex culpa contracta, iuxta doctrinam supra datam numero duodecimo, si autem aduertit, est quidem illa ignorantia culpabilis in sua causa, scilicet in ebrietate, & in eadem vincibilis fuit; postea vero sicut iam expelli non potest post ebrietatem, ita iam non est in se culpabilis noua culpa: ergo proportionate seruata eo modo quo est inuincibilis, est inculpabilis, & modo contrarium sicut est culpabilis, ita & vincibilis.

XVIII. Est autem controuersia inter Doctores, quid necesse sit ut aliqua ignorantia fiat inuincibilis, nam quidam requirunt ab homine summam diligentiam, & quod homo faciat quantum in se est etiam preparando se ad gratiam, nec per aliquod peccatum impedimentum ponat diuinam illuminationi qua posset ignorantia expelli. Ita Adrian. *quodlib. 4. q. 1.* & ex parte Castro *supra*, quamuis in 2. & 3. diuisione aliter loqui videatur. Sed de hac re latius in materia de fide, in *disp. 17.* quia nec dicti auctores generaliter loquuntur, sed specialiter de ignorantia quae est in materia fidei.

XIX. Et ideo dicendum cum communi sententia ignorantiam inuincibilem illam esse, in qua homo voluntarie nihil facere omittit eorum, quae potest & debet facere ad illam expellendam, & nihilominus eam expellere non potest. Ita diuus Thomas *prima secunda, quaestione 76. A. 2. p. q. 29.* & alii in 2. *distinctione vigesima secunda.* Sed quod ad potestatem attinet, intelligendum est non solum de potestate remota, sed aliquo modo proxima, id est, quod iuxta capacitatem hominis, & consideratis circumstantiis, & notitia quam habet, possit se applicare ad eam diligentiam adhibendam, quia licet illa diligentia in se sit possibilis, tamen si in mentem hominis nunquam venit de illa cogitare, aut de aliqua re, quae moraliter posset ad illam excitare, vel certe si eodem modo nunquam intellexit illud esse medium accommodatum ad scientiam acquirendam, non potest dici talis diligentia moraliter esse in hominis potestate. Atque eodem modo circa obligationem oportet aduertere, non satis esse, hominem teneri ad aliquid faciendum, quod si faceret, non ignoraret, sed oportet ut teneatur id facere ad scientiam acquirendam, nam alia obligatio est quasi extrinseca, & per accidens: atque eodem modo necessarium est, ut homo non excusetur a tali obligatione propter aliquam aliam causam rationabilem; nam quoad rem moralem, perinde est excusari & non teneri.

Suarez in *primam secunda D. Thom.*

Vnde concluditur, dupliciter posse ignorantiam esse inuincibilem: primo modo, quia nunquam venit in mentem hominis se teneri ad id sciendum vel inquirendum, vel ad utendum tali medio, seu tali diligentia ad acquirendam scientiam, ut v. g. ad non furandum, ne ponat impedimentum diuinae illustrationi, quia huiusmodi dispositio reddit hominem impotentem ad faciendam diligentiam, & haec propriissime est ignorantia inuincibilis. Secundo modo est quando homo dubitans se ignorare, facit moralem diligentiam rei & negotio accommodatam, & nihilominus non potuit illam ignorantiam expellere, & illa dicitur ab aliquibus ignorantia *probabilis*, quia iam ille homo probabiliter fide in illa durat, & ideo excusat maiorem diligentiam adhibere, licet fortasse posset. Quanta vero esse debeat huiusmodi diligentia ut sit *probabilis*, non potest vna regula definiri, sed prudentia opus est iuxta materiae qualitatem. Vnde tandem sit ignorantiam vincibilem duo illa requirere, quae de voluntario indirecto supradicta sunt, sc. quod possit & debeat praedicto modo scire seu inquirere, & non faciat, nec diligentiam adhibeat, quam si omnino omittat, talis ignorantia est propriissime vincibilis, & coincidit cum *crassa*, vel *supina*, vel *affictata*: si vero adhibeat aliquam diligentiam, non verò sufficientem, dici solet ignorantia *improbabilis*.

Ad explicandam autem amplius hanc quintam diuisionem, oportet aduertere sextam, quam Aristoteles tetigit 3. *Ethic. c. 1.* & de qua est titulus in iure civili *ff. de iuris & facti ignorantia*. Est ergo alia ignorantia *iuris*, alia *facti*. Sub iure comprehenditur ius diuinum, naturale, & positium, aut ius humanum, ac denique omne superioris praecipitum: sub *facto* autem comprehenditur vel tota actio vel circumstantia eius, vel effectus, qui ex illa postea sequitur: & utrumque horum, scilicet *iuris*, & *factum* potest inuincibiliter, & vincibiliter ignorari: licet de singulis ferè soleat moueri quaestiones, Vtrum ius naturale, diuinum, positium vel humanum possit inuincibiliter ignorari. Sed non sunt huius loci, viderique possunt dicta in materia de Legibus: generatim tamen loquendo non dubito quin in omnia haec membra possit cadere ignorantia inuincibilis, quamuis facilius in iure positio diuino, quam naturali, quia hoc habet cum homine magis intrinsecè connexionem. Vnde inter naturalia quaedam sunt quae minus possunt ignorari sine culpa, quia sunt lumine naturae notiora, & forte aliqua sunt tam per se nota, ut nullo modo possint inuincibiliter ignorari, ut sunt principia vniuersaliora, ut *bonum est faciendum, turpe vitandum*, & aliqua etiam immediata, ut *nemini est facienda iniuria*: atque eadem ratione facilius potest ignorari ius humanum, quam diuinum: & factum, quam ius, quia est magis contrarium & mutabile, & in ipso facto facilius ignorantur extrinsecae circumstantiae, quam intrinsecae, & quae sunt per se connexae cum ipso opere: & iuxta haec diuersa capita iudicandum est de diligentia quae sufficiat ad reddendam ignorantiam *inuincibilem*, seu *probabilem*.

Septimo addi potest diuisio facta ab Aristotele. nam alia est ignorantia quae absolute opponitur scientiae & cognitioni, in quam proprie nomen *ignorantiae* conuenit: alia verò est quae solum priuat actuali aduertentia, seu memoria, quae magis proprie dicitur *inconsideratio*, seu *obliuio*, & vocari solet *ignorantia actualis*, & ad utramque ferè possunt accommodari ferè omnia dicta, & de utraque dicemus duabus sectionibus sequentibus.

Vltimo non est omittenda diuisio *Dialectica* ignorantiae, in ignorantiam *negationis*, & per *ae. 8. Diuisio.*

XX. *Vnus modus ignorantiae inuincibilis.*

*Alter modus.*

XXI. *Sexta diuisio ignorantiae.*

XXII. *7. Diuisio.*

XXIII. *8. Diuisio.*

Handwritten notes in the right margin, including the words "VINCIBILIS" and "PROBABILIS" written vertically.

dispositionis. Circa quam, quod ad rem moralem spectat, solum est aduertendum ignorantiam negationis non esse quamcunque negationem scientiæ, quæ potius *nescientia* dicitur, neque quamcunque privationem physicam, sed moralem, ita ut sit carentia scientiæ moraliter debita, tamen sine errore, vel cognitione contraria, nam quando hæc adiungitur, illa dicitur ignorantia *prauæ dispositionis*: vocatur autem *praua* non moraliter, seu culpabiliter, sed quia est mala affectio, seu dispositio hominis, quæ si sit voluntaria, pertinebit ad malum culpæ: si autem inuoluntaria, tantum ad malum pœnæ. Est autem considerandum hæc ignorantiam *prauæ dispositionis* coincidere cum conscientia erronea, in qua intercedit positua cognitio, seu existimatio, & ex hac parte potest mouere directe voluntatem, & ita non solum causare voluntarium, sed etiam interdum causare honestum actum, & suo modo concurrere ad specificationem eius, & de illa dicendum est *tractatu sequenti disput. vltima*: præter posituum vero includit negationem debitæ scientiæ: & quoad hoc eadem est ratio de illa, quæ de ignorantia *privatiua*, quoad causandum voluntarium, vel inuoluntarium de quo iam dictum est.

SECTIO II.

Vtrum & que ignorantia causet voluntarium, vel inuoluntarium.

Diximus quomodo ignorantia ipsa voluntaria, vel inuoluntaria sit: sequitur dicendum quomodo ratione illius actio aliqua, vel omisio, vel effectus eius voluntaria, vel inuoluntaria sit, & dicemus de illis tribus ignorantia antecedenti, concomitanti, & consequenti, nam de omnibus est difficultas.

- I. Primo de antecedenti dici solet causare inuoluntarium, in quo est duplex difficultas. Prima, quia hæc ignorantia est causa actus voluntatis: ergo causat voluntarium. Antecedat constat ex dictis, quia in hoc distinguitur hæc ignorantia à concomitante. Consequentia vero probatur, quia actus voluntatis per se est voluntarius: ergo qui causat illum, causat voluntarium: hac enim ratione probauimus supra metum & concupiscentiam causare voluntarium simpliciter.
- II. Secunda difficultas est, quia inuoluntarium est illud quod repugnat appetitui positiuo voluntatis, sed quod fit per ignorantiam antecedentem, non est hoc modo inuoluntarium, quia non est necesse ut qui propter ignorantiam comedit carnes die prohibito, tunc actu habeat displicentiam, seu simplicem affectum illi actioni contrarium: imo vix fieri potest ut illum habeat, quia supponimus in illo actu ignorare illam conditionem, quæ ab illo possit auertere voluntatē. Dices non sumi hic voluntarium in eo rigore id est, contrarie, sed solum negatiue, seu priuatiue, sicut supra de ignorantia inuoluntaria dicebamus. Vnde potest hæc responsio confirmari, quia ignorantia nõ potest facere actum magis inuoluntarium, quam ipsa sit. Sed cõtra hoc est, quia tam Aristoteles, quam D. Thomas, & alij, hanc differentiam ponunt inter ignorantiam antecedentem, & concomitantem, quia illa causat inuoluntarium, hæc vero nec voluntarium, nec inuoluntarium, sed non voluntarium: ergo necesse est ut priorem partem intelligant de inuoluntario contrarie, alias quid differret inter ignorantiam antecedentem & concomitantem.
- III. Atque hinc oritur tertia difficultas de igno-

1. Difficultas circa tulum quoad ad ignorantiam antecedentem.

2. Difficultas quoad eandem ignorantiam.

Assertio contra hæc difficultatem.

Refellitur.

rantia cõcomitante, quia si formaliter sumatur, ut concomitans est, sicut non causat voluntarium, ita nec non voluntarium, tum quia illa ut sic, non est causa actionis: ergo nullam conditionem in eam influit: tum etiam, quia alias hæc ignorantia semper excusaret culpam, nam ut actio non imputetur ad culpam, satis est quod non sit voluntaria, quamuis positiuè inuoluntaria non sit, nam cum de ratione culpæ sit voluntarium, sufficit carentia voluntarii ad excusandum à culpa: si vero consideretur hæc ignorantia quatenus ipsa voluntaria, aut inuoluntaria esse potest, non semper facit actionem non voluntariam, nam quando ipsa voluntaria est, etiam actio quæ cum illa fit reputatur voluntaria, & imputatur ad culpā. Veluti si quis occidat hostem, putans se occidere feram, non facta sufficienti diligentia ad vitandum homicidium, sine dubio ei imputatur ad culpam, etiam illa ignorantia concomitans sit, nam si ille esset ita virtualiter dispositus, quod si sciret ibi esse hominem, non interficeret, nihilominus propter negligentiam culparetur ut homicida: ergo non minus culpandus est eo quod ita sit affectus, quod si sciret, libentius occideret, nam hæc dispositio non excusat, sed potius accusat. Atque idem à fortiori est quando ignorantia concomitans est de conditione aliqua impertinente ad actum, ut si quis furetur die festo ignorans esse diem festum, qui non minus esset furaturus, etiam si id sciret, nam illa ignorantia reputatur concomitans, & tamen nullo modo facit actum non voluntarium, non solum si voluntaria ipsa sit, sed etiam si sit omnino inuoluntaria.

3. Difficultas quoad ignorantiam concomitantem.

Confirm.

Vltimo esse potest difficultas de ignorantia consequenti: de qua dicitur quod causat voluntarium: quod non potest esse verum de voluntario directo, quia auferit illius obiectum: neque etiam de voluntario indirecto id videtur vniuersale, quia supra dictum est quod quamuis omisio aliqua sit voluntaria, non est necesse effectum inde secutum esse voluntarium indirecte, quia per accidens sequitur, sed ignorantia est quædam omisio: ergo licet ipsa sit voluntaria, non est necesse effectum inde secutum esse voluntarium: ut v. g. si aliquis negligenter ignoret hunc qui petit elemosinam esse pauperem, & ideo dat, illa ignorantia consequens est, nam est causa actus, nõ n. daret si sciret esse diuitem, & est voluntaria, cum non sit facta sufficienti diligentia ad expellendam illam, & tamen illa donatio non fit voluntaria, imo alter tenetur restituere quod accepit: ergo illa doctrina non est vniuersaliter vera. Et confirmatur, nam ignorantia ebrii qui se voluntarie inebriauit, non facit semper voluntarium homicidium subsecutum, & tamen illa est consequens: nam & est causa actus, non enim occideret si non esset priuatus vsu rationis propter ebrietatem, & est voluntaria saltem in alio, id est, in ebrietate.

IV. 4. Difficultas quoad ignorantiam consequentem.

In hac re considerandum est aliud esse loqui de effectu, seu actu quem voluntas habet occasione ignorantie circa rem aliam cognitā, aliud vero de actu circa rem ignoratam ut ignorata est. Quod exemplo declaratur, nam qui comedit carnes die prohibito ignorans prohibitionem, duo potest intelligi operari, & velle: vnum est quod comedit carnes, quod non est ab ipso ignoratum, sed cognitum: alterum est quod transgreditur præceptum quod est ab ipso ignoratum, & fortasse occasione huius ignorantie facit illud primum. Hic non est proprie sermo de priori actu, seu effectu, sed de posteriori, tamen ut primam difficultatem dissoluamus.

V.

Dicendum

VI. Dicendum primo, ignorantiam posse esse causam voluntarii directe circa aliquid materiale obiectum quatenus cognitum est alias. Hoc tenet Cateranus 1. 2. *quest. 76. artic. 1.* & clarius Adrian. *quodlib. 4.* & exemplo adducto declaratur: nam ille actus comedendi carnes simpliciter est voluntarius, & tamen vt sic, est causatus ab ignorantia, eo modo quo ignorantia potest causare, scilicet vt causa per accidens remouens prohibens, nam si ille sciret prohibitionem non comederet. Et hoc etiam probat difficultas prima supra tacta: atque idem procedat de ignorantia consequenti, in concomitante vero non habet locum, quia sicut non est causa actus, ita nec eius voluntarii.

VII. Dices, cum *voluntarium directum* per se requirat cognitionem, quomodo potest ignorantia esse causa illius? Deinde si causa hæc sit omnino inuoluntaria, quomodo potest esse causa effectus voluntarii? hæc enim ratione omnes auctores dicunt ignorantiam antecedentem causare *involuntarium*. Ad priorem partem Respondetur duo requiri, vt voluntas moueatur: primum vt in obiecto appareat aliqua ratio attrahens ipsam, secundum vt non appareat aliquid detinens, seu auertens ipsam. Quantum ad primum, concurret positie cognitio ad causandum *voluntarium*, non tanquam remouens prohibens, sed tanquam applicans materiam circa quam, seu causam per se mouentem voluntatem: quoad secundum vero potest per se concurrere ignorantia, non quidem obiecti cogniti vt cognitum est, sed alicuius conditionis eius, quæ auerteret voluntatem, & ideo non concurret vt cognitio, sed vt remouens prohibens, vt dixi. Vnde patet responsio ad posteriorem partem, nam hæc ignorantia non causat hoc voluntarium eo quod ipsa voluntaria sit, sed præcise ex hoc quod tollit impedimentum talis voluntarii, & ad hoc non est necesse vt sit voluntaria, sicut cognitio causat *voluntarium*, etiam si ipsa voluntaria non sit, sed mere naturalis, quia non causat vt voluntaria, sed præcise vt applicans obiectum mouens potentiam: & idem esse potest de habitu, & in omni alia causa actus voluntatis, quia hæc sunt veluti cause physice per se, & vel per accidens actus voluntatis: quando vero auctores dicunt ignorantiam inuoluntarium causare *involuntarium*, intelligunt respectu conditionis ignoratæ, vt statim dicam, non respectu actionis cognitæ, & obiecti directe voliti.

VIII. Dicendum secundo. Respectu conditionis ignoratæ, omnis ignorantia causat *non voluntarium directum* & in se. Hoc est per se notum, supposito illo primo principio quod voluntas non potest ferri in incognitum: ergo voluntas necessario efficit vt id quod ignoratum est, vt sic, non possit esse in se volitum: hoc autem necessarium est ad *voluntarium directum* & in se.

IX. Solum posset aliquis dubitare de ignorantia affectata, nam hæc non videtur excludere hoc voluntarium directum: cum enim aliquis vult ignorare prohibitionem superioris, vt liberius operetur, tunc directe vult sic operari, & tamen operatur ex ignorantia affectata. Responderetur, aut ibi non esse *voluntarium directum*, aut eo modo quo est, non esse ex ignorantia vlla, sed supponere cognitionem, illa enim non vult absolute efficere illam operationem quatenus continet transgressionem præcepti, quia reuera non scit esse tale præceptum, nehuiusmodi transgressionem: sicut qui directe vult ignorare quid Ecclesia sentiat, vel definit de aliqua propositione, in primam secundæ D. Thomæ.

tione, vt liberius opinari possit, non vult directe sentire & opinari contra illam, quia reuera ignorat esse contra illam: imo ideo vult hoc ignorare vt non cogatur à sua sententia discedere. Propter quod multi probabiliter existimant talem ignorantiam affectatam excusare à formalis peccato hæresis, quamuis non excuset à culpabili errore: qui ergo ita vult ignorare, directe solum vult operationem illam, cuius prohibitionem ignorare vult, & ad summum vult etiam exponere se periculo transgrediendi legem: seu sic operari, etiam si contingat id esse prohibitum, & respectu huius voluntarii directi non habet ignorantiam, nam satis cognoscit esse possibile & contingens illud esse prohibitum.

Dicendum tertio. Ignorantia antecedens causat simpliciter *involuntarium* respectu actus, vel effectus quatenus ignoratus est. Si in hac conclusione *involuntarium* sumatur negatiue, seu priuatiue, est res certissima, & indubitata etiam in fide: constat enim huiusmodi ignorantiam excusare culpam, vt patet de Iacob accedente ad Liam antequam esset vxor sua, qui in eo actu nihil peccauit ratione ignorantie, non autem excusat à culpa, nisi quia tollit voluntarium. Ratio à priori est clara, illa enim conditio ignorata non est directe voluntaria in se, vt patet ex conclusione præcedenti, neque etiam est voluntaria indirecte, seu in alio, quia nullo modo est præuisa, sed inuincibiliter ignorata, vt supponitur. Item quia causa eius, quæ est ignorantia, est prorsus inuoluntaria: ergo ex nullo principio potest ille actus vt sic, esse voluntarius. Si autem in conclusione *involuntarium* sumatur contrarie, sic est conclusio incerta propter secundam difficultatem *num. 2.* tactam, quam melius expediemus simul cum sequenti conclusione.

Dicendum quarto. Ignorantia concomitans, si sit omnino inuoluntaria, facit actum ignoratum omnino inuoluntarium priuatiue, quamuis non contrarie. Ita Almain. *tractatu 1. moral. cap. 4.* licet sine causa existimet hoc esse contra Diu. Thomam, nunquam enim hoc aperte negauit, nam potius de omni ignorantia concomitante videtur affirmare quod causat non voluntarium, de quo postea. Alii vero auctores in 2. d. 22. præsertim Gabriel *quest. 2.* & Marfil *quest. 15. artic. 2.* Adrian. *quodlib. 4.* videntur huic conclusioni contradicere, quia sentiunt hanc ignorantiam concomitantem non excusare à culpa, quantumuis inuoluntaria sit. Tamen illi videntur loqui de quadam ignorantia, quam ego potius *impertinentem* vocarem ad rem moralem, quam concomitantem, & adhuc de illa non recte loquuntur, vt dicam.

Probat ergo conclusio eodem modo, quod præcedens, quia talis ignorantia excusat à culpa: ergo tollit voluntarium. Antecedens probatur, quia qui sic ignorat, licet alias habeat paratam voluntatem ad ita operandum si sciret, tamen hic & nunc non operatur ex illa voluntate, & alias facit sufficientem diligentiam ne sequatur talis effectus, vel certe prorsus ignorat talem actum esse prohibitum, vel aliquid simile: ergo non est vnde ei imputetur ad culpam talis effectus, vel transgressio. Confirmatur & declaratur, nam si quis mittat sagittam & occidendam feram, & facit sufficientem diligentiam ad vitandum periculum occidendi hominem, & postea occidat inimicum quem libentius occideret si sciret ibi adesse, nihil peccat, nec est homicida: ergo non occidit voluntarie. Antecedens

X.  
3. Assertio.

XI.  
4. Assertio  
bipartita.

XII.  
Probat  
hec assertio  
quoad 1.  
partem.

dens patet, quia si occideret amicum, non esset homicida, quia iam esset ignorantia antecedens: ergo neque occidendo inimicum. Patet consequentia, quia ratio culpæ non pendet ex re extrinseca mere casuali. quod autem contingat ibi esse amicum, vel inimicum, est mere casuale & extrinsecum.

XIII. Rursus hoc ita declaro, nam variis modis potest intelligi homo esse dispositus in huiusmodi euentu, primo quod illam præparationem voluntatis ad occidendum inimicum habeat solum in habitu, seu virtute ratione actuum præcedentium, tamen hic & nunc nihil cogitet de inimico, neque habeat aliquem actum voluntatis circa illum, & tunc est euidenter nihil peccare occidendo illum, quia actus emittendi sagittam pro ut hic & nunc fit, est prudenter factus, & cum sufficienti diligentia, ut supponitur: ergo illa voluntas sagittandi nullam habet malitiam: ergo illud homicidium tunc non est in se directe volitum, ut per se constat: neque etiam in alio, scilicet in venatione, quia per accidens sequitur, & nullo modo est præuisum: neque etiam indirecte, quia hic & nunc non tenetur homo ille vitare hanc actionem, ne sequatur ille effectus, vel saltem excusatur ob excusabilem inaduertentiam: ergo, &c.

XIV. Secundo modo potest esse homo ita dispositus, ut quando emittit sagittam, actu cogitet de inimico, & habeat simplicem complacentiam, seu desiderium mortis illius, pro ut explicatur his verbis: Utinam ibi esset inimicus, ut illum congherem: & tunc multis videtur ille effectus voluntarius, quia est volitus ab operante. Sed, ut in superioribus diximus, in rigore aliud est esse volitum, aliud voluntarium. Ille ergo effectus in eo casu, est volitus obiectiue per simplicem affectum & voluntatem inefficacem, non tamen per absolutam & operatiuam, & ideo non est voluntarius tanquam à voluntate procedens, sicut si sagitta ab alio mitteretur, & ater haberet illum affectum, utinam illa sagitta interficeret inimicum meum, peccaret quidem interno affectu homicidii, & ille effectus si fieri contingeret, esset illi obiectiue volitus, non tamen actiue, & ideo non esset voluntarius, neque actio illa exterior illi imputaretur ad culpam: idem autem est quando illa duo coniunguntur in eodem, nã ille affectus interior circa mortem inimici, & actus exterior emittendi sagittam, licet vnus suppositi sint, tamen vnus non est actiue ab alio, & ille affectus non imperat hanc actionem, sed sola voluntas venandi: ergo effectus ex venatione secutus non est voluntarius ratione illius affectus simplicis: vnde in illo casu ille non est homicida exterior, nec maneret irregularis si faceret [ ut supponitur ] sufficientem diligentiam. Confirmatur, nam si ille effectus tunc esset voluntarius ratione illius simplicis affectus, esset directe voluntarius, quia ille affectus directe terminatur ad illud obiectum in se: ergo tale voluntarium non fundaretur in ignorantia pro ut nunc loquimur: constat autem non esse directe voluntarium per modum actionis, sed solum per modum obiecti, in quo voluntas habet simplicem complacentiam, quare, &c.

XV. Tertio tamen modo potest intelligi huiusmodi homo ita dispositus, ut non solum haberet simplicem affectum, sed etiam hunc actum: Volo emittere sagittam, si forte illic sit inimicus: & tunc sine dubio effectus videtur iudicandus voluntarius, quia iam illa actio non procedit tantum ex voluntate venandi, sed etiam ex volun-

tate interficiendi inimicum: tunc autem vel moraliter fieri non potest, ut cum tali voluntate fiat sufficienti diligentia ad vitandum homicidium, vel si admittamus hanc fieri, dicendum est voluntatem illam non procedere ab ignorantia, sed à communi scientia, quia iste existimat casu fieri posse, ut ibi sit inimicus, non obstante præmissa diligentia, & ideo hoc nihil repugnat conclusioni positæ.

Dices: Si hæc ignorantia concomitans non est causa actionis, non est etiam causa effectus subsecuti ex actione: ergo quod illa sit inuoluntaria, nihil referre potest vt effectus etiam inuoluntarius sit: alioqui si ipsa esset inuoluntaria posititiue, seu contrarie, vt regulariter esse potest, etiam effectus esset posititiue inuoluntarius, quod est contra conclusionem positam. Respondetur in primis, vt ignorantia hæc faciat effectum omnino non voluntarium, non oportere vt sit causa, sed satis esse vt tollat conditionem ad actuale voluntarium necessariam, qualis est cognitio, quæ per ignorantiam tollitur. Vnde licet illa conditionalis aliquo modo vera sit, scilicet quod si sciret, libentius faceret, tamen hic, & nunc nullam actualem voluntatem directam, aut indirectam ponit in operante, quæ sit causa illius effectus, & hoc prouenit ab ignorantia, & ideo potest causare inuoluntarium in effectu, quamuis non causet ipsum effectum. Denique cum illa ignorantia sit inuincibilis, ratione illius sit, vt voluntas emittendi sagittam possit esse prudens, & debito modo facta, & consequenter vt effectus subsecutus sit prorsus casualis, & præter voluntatem operantis. Neque est eadem ratio de inuoluntario contrarie, nam ignorantia siue sit priuatiue, siue posititiue inuoluntaria, per se solum habet tollere cognitionem, & consequenter voluntarium, tamen ex se non habet inducere affectum contrarium respectu effectus subsecuti, & ita manet simul confirmata vltima pars conclusionis.

Sed vt ergo secunda difficultas in numer. 2. posita, quænam sit differentia in hoc inter ignorantiam antecedentem & concomitantem, quændo vtraque est inuoluntaria. Nam Aristotel. & Diu. Thomas in hoc videntur constituere, vt dixi. Respondetur primo ignorantiam concomitantem quatenus inuoluntaria est, induere aliquo modo rationem antecedentis, vt dixi, & ideo forte non esset necessarium constituere aliquam differentiam. Secundo dicitur, quamuis in actuali affectu nulla sit, tamen in virtuali & interpretatiuo, aliquam reperiri: nam quando in rigore ignorantia est antecedens, quia homo censetur ita affectus vt si sciret non faceret, censetur actio non solum priuatiue inuoluntaria, sed etiam quodammodo posititiue, quia censetur illa voluntas virtualiter habere affectum contrarium, cuius signum est tristitia postea subsecuta adueniente scientia: quando vero ignorantia est concomitans, nullum inuoluntarium posititiue nec actuale, nec virtuale ibi admiscetur, quia voluntas neutro modo habet affectum contrarium, & libentius esset factura si scientia adesset: cuius signum est gaudium postea subsecutum adueniente scientia.

Vltimo dicendum, ignorantiam simpliciter voluntariam reddere actum, vel effectum subsecutum voluntarium, siue illa sit consequens, siue concomitans, in hac conclusione, præsertim quoad priorem partem, omnes conveniunt, & sumitur ex illo August. 3. de lib. arb. c. 19. Non tibi imputatur ad culpam si vnitus ignores, sed si scire neglexeris. Ratio vero est, quia ignorantia illa est causa

XVI.

XVII.  
Ad 2. diffi-  
cultatem  
in n. 2.XVIII.  
5. Assertio  
bimembri.

causa talis actus, seu effectus, vt dictum est de ignorantia consequenti: ergo si ipsa est voluntaria, etiam effectus erit voluntarius, saltem indirecte & in causa. Quo fit vt obiter dicam huiusmodi effectum per accidens non posse esse magis voluntarium, quam sit ipsa ignorantia: vnde si illa sit tantum imperfecte voluntaria, v.g. ex leui negligentia, quæ ad mortale peccatum non sufficiat: etiam effectus erit imperfecte voluntarius, & excusabitur à culpa mortali, licet non à veniali. Ratio huius est, quia effectus non potest esse perfectior sua causa totali, vt sic: ergo si totum voluntarium respectu effectus sumitur ex voluntario causa, scilicet ignorantia, non potest illud esse maius respectu ignorantia, quam hoc. Notarunt hoc Cordub. & Castro *locus citatis*, & Nauar. in *summu. cap. 12. num. 6.* licet oppositum insinuet Caiet. 1. 2. q. 76. art. 4. & forte plura de hoc intrachatu de peccatis.

XIX. Sed superest altera pars de ignorantia concomitante, de qua non procedit ratio facta, quia non est causa actionis, vt in 3. difficultate tactum est. Sed nihilominus etiam hæc pars est certissima, vt probant exemplum, & ratio adducta in 3. difficultate numer. 3. & præterea quia illa ignorantia non excusat tunc à culpa: ergo nec tollit voluntarium. Tandem ille tenetur expellere illam ignorantiam ad euitandum actum, & voluntarie hoc facere omittit: ergo voluntarie etiam operatur saltem indirecte. Quare nihil refert quod hæc ignorantia non sit causa actus, & quod si adesse scientia, actus nihilominus fieret: tum quia quamuis dicemus illum actum non esse voluntarium in ignorantia tanquam in causa, erit tamen illa ignorantia conditio sufficiens vt ille actus sit voluntarius indirecte, quatenus homo tenetur & potest illum vitare & non facit, nam quod esset facturus existente scientia, non excusat illum, sed potius quodammodo magis accusat, quia illa est praua dispositio, & contraria obligationi. qua tenetur vitare actum: tum etiam quia ille effectus est voluntarius in alio actu directe voluntario, vt v.g. occisio hominis in venatione: ignorantia autem voluntaria quamuis sit concomitans, est ratio, seu conditio vt prior ille actus venandi imprudenter, seu incaute fiat, & consequenter vt in illo censetur voluitus effectus inde secutus.

XX. Expediuntur 3. difficultates postea 3.

Atque ex his satisfactum est ad tertiam difficultatem in principio positam: concedimus enim totum id quod probare intendit, vt ex hac vltima assertionem, & ex præcedenti satis constat: quando ergo Arist. dicit ignorantiam concomitantem causare non voluntarium, vel certe locutus est saltem de illa ignorantia quando omnino non est voluntaria, vt supra notauimus, vel locutus est præcisè de illa quatenus concomitans est, nam vt sic non habet causare voluntarium, sed potius non voluntarium saltem directum: quod vero causet voluntarium, interdum id habet quatenus ipsa voluntaria est, sub qua consideratione participat rationem ignorantia consequentis, vt dictum est. Atque eodem modo est interpretandus D. Thom. cum 1. 2. quæst. 76. articulo 3. dicit ignorantiam concomitantem non excusare, scilicet præcisè, vt concomitans est, nam vt est inuoluntaria, & quodammodo antecedens, excusare potest. Ad confirmationem ibi positam de ignorantia concomitante alicuius conditionis impertinentis ad actum, vt, v.g. quod fiat die festo: respondetur in premis hic non esse sermonem de ignorantia rei impertinentis ad actum morale, quia illa etiam si sit antecedens, vel consequens, nihil etiam refert ad morale actum. Deinde Suarez in primam secundæ D. Thom.

dicatur, qualiscunque sit illa conditio ignorata, posse fieri voluntariam, vel inuoluntariam per ignorantiam, si cætera necessaria concurrant, vt in exemplo ibi posito de eo qui furatur die festo, ignorans esse diem festum, si illa ignorantia sit inuincibilis, etiam si sit concomitans, faciet actum inuoluntarium, vt tali tempore factum. Vnde si illa circumstantia posset aliquo modo aggrauare culpam, excusaret hominem ab illa grauitate.

Ad quartam difficultatem vno verbo dici potest, verum esse totum id quod in ea intenditur, non tamen esse contra dicta, hæc enim ignorantia facit conditionem, seu effectum ignoratum esse voluntarium tantum indirecte & in alio, & ideo seruandæ sunt regulæ de huiusmodi voluntario supra tactæ. Itaque si hæc ignorantia sit immediate causa alicuius omissionis ex qua sequitur alius effectus, considerandum est vtrum ille effectus sit priuarius, qui immediate sequitur ex alia priuatione: & tunc ille erit voluntarius in sua causa, si sit sufficienter præuisus, si vero effectus sit positius, vltius inquirendum est, an quis teneatur illum vitare, nam tunc erit voluntarius, & non alius, quia si quis non tenetur vitare effectum, nihil refert quod ignoret illum fore consequendum ex priori omissione, imo sicut non tenetur euitare effectum, ita etiam non tenebitur vitare talem ignorantiam pro vt ad illam terminatur, & consequenter illa ignorantia vt sic, non erit voluntaria, neque consequens, quia neque est voluta directe, vt supponitur, neque indirecte, quia non tenetur illum vitare. Si autem actus aliquis positius sit immediate voluntarius occasione ignorantia, tunc effectus subsecutus non est tantum indirecte voluntarius per negationem actus, sed etiam positius voluntarius in alio. Vnde oportet vt vel perse sequatur ex priori actu cum sufficienti præuisione, vel certe si per accidens sequitur, necesse est vt homo teneatur illum vitare, alioquin non censetur voluitus, sed permissus. Et ita est intelligenda communis doctrina de ignorantia consequenti.

XXI. Expediuntur 4. difficultates in n. 4.

Vnde ad illud exemplum de eo qui vult dare eleemosynam ei qui se hngit pauperem, dicens illam actionem dupliciter considerari posse, vno modo vt formaliter est eleemosyna, quæ terminatur ad pauperem quia pauper est, alio modo vt est efficax ad transferendum dominiũ in hunc hominem quasi materialiter quatenus talis homo est. Priori modo talis actio est simpliciter, imo & directe voluntaria, quia formaliter & directe proponitur voluntati obiectum eleemosynæ, & in illud directe tendit, & ita illa actio est simpliciter studiosa & honesta, si alias prudenter fiat: posteriori autem modo illa actio non est directe voluntaria, nam ex parte obiecti est quasi virtualiter conditionata, volo dare si pauper est: vnde non existente conditione, non consequitur effectus, & ideo etiam ille effectus non est per se ac necessario coniunctus cum tali voluntate, neque cum actione exterius dandi. Quo loco se offerebat amplissima quæstio, quando ignorantia irritat voluntatem, seu contractum: sed hoc pertinet ad alias materias, & ideo obseruanda est tradita regula in dicta solutione, quod quando ignorantia est de aliqua conditione que virtualiter reddit voluntatem conditionatam, tunc si desit conditio, irritat ob rationem datã, & quia in eo casu talis conditio semper est motiuum intrinsecum voluntatis, vt est paupertas in actu eleemosynæ: quando vero conditio non est huiusmodi, sed est motiuum extrinsecum applicans

cans voluntatem, nunc ignorantia circa talem conditionem non irritat actum.

XXIII. Ad aliud exemplum in eadem difficultate positum de ignorantia ebrii, dicendum est, ut illa ignorantia sit consequens respectu alterius affectus subsecuti, non satis esse ut ipsa sequatur ex culpa voluntaria, sed oportere ut ipsa, quatenus potest esse causa, vel conditio ut fiat talis effectus, sit voluntaria, & aliquo modo praevisa, nam si hoc sit omnino ignoratum, quamvis ebrietas sit voluntaria materialiter, tamen ut est causa homicidii, est involuntaria, & ideo tunc ignorantia illa facit homicidium involuntarium, quia est in se sit consequens, tamen ut respicit homicidium, est antecedens: si autem utroque modo sit voluntaria faciet homicidium voluntarium: atque ita semper est verum ignorantiam consequentem ut sic causare voluntarium.

XXIV. Sed poterat hic ulterius quæri, utrum hæc ignorantia augeat, vel minuat voluntarium: quæ comparatio debet fieri ad actum eundem, vel certe ad subiectum, nam si fiat inter ipsas ignorantias, certum est, quo maior fuerit ignorantia, vel magis voluntaria, eo, cæteris paribus, reddere actum magis, vel minus voluntarium: vnde ignorantia affectata magis voluntarium facit, quam crassa, & hæc magis, quam negligens communi modo. Si vero fiat comparatio ad actum ex scientia factum, omnes concedunt, ignorantiam indirecte tantum voluntariam minuire potius quam augere voluntarium, quia ipsa met est imperfecto modo voluntaria, & propterea facit ut actus non sit directe voluntarius, sed tantum indirecte. Item, quia minuit cognitionem, atque ita ex hac parte minuit voluntarium, & aliunde non auget, cum ipsa sit imperfecto modo voluta. De ignorantia autem affectata auctores non conveniunt, nam D. Bonau. in 2. d. 22. 2. p. dist. art. 1. q. 3. Almain tractatu 1. moral. c. 4. censent minuire ob rationes factas quia minuit cognitionem, & consequenter minuit contemptum, & tollit saltem directum voluntarium. At vero Diu. Thomas 1. 2. q. 76. art. 4. quem sequitur Durand. in 2. d. 22. q. 4. sentiunt non minuire, sed potius augere, vel magis proprie, esse signum magni voluntarii, quia hæc ignorantia est directe voluntaria: vnde ex parte non minuit, & aliunde procedit ex vehementi affectu talis actionis, nam ideo vult aliquis ignorare, ut libentius operari, seu peccare possit.

XXV. Sed hæc res latius tract. 5. dist. 4. est discutienda: nam mihi non est dubium quin hæc ignorantia possit procedere ex variis motibus & affectibus, & quod interdum possit minuire voluntarium respectu alicuius conditionis ignoratæ, & consequenter quod possit minuire peccatum ex parte alicuius circumstantiæ, v. g. contemptus, ut si quis noller scire quid Ecclesia de aliqua re definiat, quia non vult ab Ecclesiæ definitione discedere, & alioqui vult libere sentire quandiu sibi de Ecclesiæ definitione non constat: tunc si contingat in re dissentire à definitione Ecclesiæ, sine dubio est id cum minori voluntate, & absque pertinacia, & cum minori contemptu: si autem negligat scire definitionem Ecclesiæ, quia decrevit ita sentire, quid quid Ecclesia sentiat, nunc illa ignorantia nihil minuet, sed potius est signum magni affectus: semper tamen hæc ignorantia aliqua ex parte auget voluntarium, saltem ex parte illius actus, vel effectus quem homo ita amat, ut ob id velit ignorare. Verum vero omnibus pensatis augeat, vel minuat culpam, prædicto loco tractandum est. Legatur Cordub.

libro secundo de ignorantia questione decima tertia.

## SECTIO III.

Utrum actualis inconsideratio faciat non voluntarium actum quoad conditionem ignoratam.

DE hac questione pauca in terminis innuuntur in auctoribus: videntur enim supponere eandem esse rationem de inconsideratione, & de ignorantia, quia inconsideratio quædam ignorantia est: habet tamen specialem & non modicam difficultatem, cuius cognitio etiam confert ad intelligendum quibus modis possit esse ignorantia indirecte voluntaria.

Supponendum primo sermone esse de voluntario perfecto & rationali, nam certum est inconsiderationem actualem necessariam excludere voluntarium directum actualem, quia nihil est directe & in se volitum, quin sit eodem modo cognitum, non tantum habitu, sed actu, quia habitus dum non operatur, non mouet, nec exierat voluntatem, sed est quasi dormiens: & eadem ratione non satis est quod præcesserit consideratio etiam tempore immediate antecedenti, quia si iam nunc non est actu, tantum manet habitu, & non mouet: igitur solum potest superesse quæstio, utrum id quod actu non consideratur, possit pro tunc esse indirecte voluntarium, seu in alio, quod nunc pro eodem sumimus. Dixi autem supra indirecte voluntarium solum habere locum in voluntario perfecto & rationali, quia intrinsece includit potestatem agendi, & non agendi. Est ergo sermo de voluntario perfecto, & non voluntario illi opposito, & consequenter de consideratione, vel inconsideratione illis proportionata.

Secundo supponendum dupliciter actum, vel effectum posse denominari voluntarium: primo ab actu præterito, secundo ab actu præsentis, vel formali, vel interpretatiuo: inter quos duos modos est magna differentia, quod attinet ad res morales: nam quando actus, vel effectus denominatur voluntarius ex sola præcedenti voluntate, tunc siue hoc sufficiat ut denominetur actus bonus, vel malus moraliter, siue non (quod videtur ad quæstionem de nomine spectare) tamen certum est in re ipsa non habere aliam malitiam, neque alium demeritum, quam fuerit in præcedenti voluntate, ab qua denominatur voluntarius. Exemplum est in actu facto tempore ebrietas, qui est voluntarius tantum præcedenti voluntate, quia tota malitia & demeritum consistit in voluntate: at vero actuale voluntarium per voluntatem præsentem continet distinctam malitiam, seu bonitatem. Hic ergo non agimus de voluntario per denominationem ab actu præterito: sic enim certissimum est, id quod nunc est actu inconsideratum, posse esse voluntarium ratione voluntatis quæ præcessit, si illa sit causa inconsiderationis subsecutæ, & actus ab illa procedentis, ut in exemplo ebrii. Quærimus ergo de actuale voluntario, Verum possit durare per præsentem voluntatem stante actuale inconsideratione.

Ex qua tituli explicatione satis patet ratio dubitandi. Videtur enim fieri non posse ut sit ita voluntarium, quod non est consideratum, quia nihil est actu volitum, nisi quod est actu cognitum: idem autem est esse actu cognitum, & esse actu consideratum. Dices hoc solum probare huiusmodi actum, vel obiectum non consideratum non posse esse directe voluntarium, posse autem esse indirecte. Sed contra, quia sicut ad directe voluntarium necesse

I.  
1. Suppositio pro explicatione tituli.

II.  
2. Suppositio.

III.  
Præcipua ratio dubitandi in hac quæst.

necesse est ut sit actu cognitum, ita ad indirectum necesse est ut saltem possit & teneatur considerare, & non faciat: si autem aliquis actu non consideret al quam rem, non est in potestate eius actu considerare, nec potest hic & nunc actu teneri ad considerandum: ergo non est indirecte voluntarium. Probatur minor, quia neque homo potest se applicare ad considerandum, quod non considerabat, per solam potentiam intellectivam, quia illa non est potentia libera, unde non potest se determinare quoad exercitium, nisi vel ab obiecto necessario excitetur, vel aliunde applicetur, sicut contingit in visu & aliis potentiis cognoscitivis: neque etiam est hoc in nostra potestate per voluntatem, quia voluntas non potest applicare intellectum ut consideret, nisi volendo ut consideret hanc vel illam rem: non potest autem voluntas hoc velle, nisi prius intellectus iudicet bonum esse considerare de illa re, quia non potest ferri, nisi in cognitum & iudicatum bonum: ergo talis voluntas supponit necessarium aliquam considerationem illius rei, saltem quatenus potest esse obiectum considerationis intellectus: ergo si omnino nulla sit consideratio talis rei, non potest actio esse voluntaria. Imo de illo iudicio, quo intellectus iudicat actu bonum esse considerare, ulterius inquirendum superest, utrum sit liberum, vel necessarium, nam si est liberum, oportet ut supponat voluntatem, & hæc voluntas supponit iudicium, de quo redibit eadem questio. Si vero necessarium, sequitur non posse esse in potestate hominis considerare de aliqua re, nisi vel casu, vel externa providentia prius necessario moveatur ad aliquam considerationem illius rei: ergo hac seclusa nullum erit voluntarium.

IV. Unde potest aliter videri hæc difficultas, nam actualis inconsideratio semper non est voluntaria: semper ergo causat non voluntarium. Consequenter patet ex supra dictis de ignorantia: antecedens probatur, quia talis inconsideratio non potest esse directe voluntaria, propter argumentum factum, quia voluntarium directum requirit actum positivum voluntatis, hic vero supponit cognitionem & considerationem actualem obiecti voliti: neque etiam esse potest indirecte voluntaria, quia hoc ipso quod homo non considerat, non est in potestate hominis applicare se ad considerandum: unde fit etiam ut non teneatur, quia obligatio supponit potestatem, & quia, ut homo hic & nunc obligetur actu, oportet ut hic, & nunc actu consideret se ad hoc teneri, quia non obligatur nisi mediante ratione, & ideo si ratio veluti actualiter non imponat præceptum, seu applicet legem, non potest homo actu obligari; ergo si non considerat de obligatione ad considerandum, non potest teneri ad considerandum: si autem prius considerat de obligatione considerandi talem rem, iam non præcedit inconsideratio illius rei.

V. Tandem confirmatur veluti inductione quadam, nam ob hanc causam quamvis aliquis operetur bonum, si tamen non consideravit bonitatem obiecti, vel actionis, nullam bonitatem moralem habet in voluntate sua, quia illa inconsideratio fecit actum & bonum involuntarium; & quia obiectum non dat bonitatem voluntati nisi per cognitum, ideo licet in se sit bonum, si existimatur malum, & ita terminat voluntatis actum, non dat illi bonitatem, sed malitiam: si ergo per inconsiderationem occuleretur bonitas eius, non dabit etiam bonitatem. Deinde eadem est ratio de malitia, vel de prohibitionem inconsiderata: qua ratione qui omittit sacrum in die

festo, ex actuali inadvertentia dici festi, non peccat: nec sacerdos omittens aliquam ex horis canonicis ex oblivione. Item hac ratione Theologi omnes excusant à mortali peccato delectationem ex se turpem, in qua homo aliquantulum immoratur absque reflectione & advertentia turpitudinis eius, & in hoc distinguunt delectationem morosam à non morosa, scilicet non in mora temporis, sed inadvertentia, ut videtur est apud Theologos in 2. d. 24. apud D. Thom. Bonavent. Richar. Alber. & alios, & Caiet. & Summistas, verbo, delectatio morosa, seu verbo, cogitatio, & nos infra in tract. 5. disput. 5. sect. 7. & tractatur late i. 2. quest. 74. art. 8.

Propter hæc videri potest probabile actualem inconsiderationem reddere actum non voluntarium quantum ad conditionem non consideratam, & consequenter non esse in voluntate propriam & formalem bonitatem, vel malitiam, nisi quamdiu homo aliquo modo actu considerat esse bonum, vel malum id quod operatur, & consequenter quod si homo cœpit aliquid operari cum tali consideratione, postea vero durat in actione externa diuertens intellectum à tali consideratione, illa actio in principio dicitur moraliter voluntaria, & bona, vel mala in actu, postea vero in continuatione solum denominatur talis ab actu præterito, qui fuit quamdiu duravit illa advertentia, non vero ab actuali, vel præterito voluntate. Unde fit ut per illam continuationem, vel perseverantiam in tali actione, nec crescat bonum, nec malitia, nec meritum, nec demeritum.

Præambula assertiones duæ ad præcipuam resolutionem tituli.

VI. Ut explicemus veritatem, præmittendum est in primis dari aliquam inconsiderationem actualem prorsus involuntariam, quæ dici solet naturalis obliuio, de qua recte procedunt quæ hæcenus dixi, & rationem huius unice verbo attigit Caietan. verbo, inconsideratio, quia non est in potestate hominis facere ut omnia quæ habitu scit, aut memoria retinet, sibi actu offerantur: quando ergo obiectum considerandum nullo modo offertur, neque in se formaliter, neque in aliquo alio quod possit excitare cognitionem eius, tunc vero obliuio est naturalis & involuntaria, ut evidenter probat principalis ratio in principio facta.

VII. Supponendum secundo, & que certum esse dari aliquam inconsiderationem voluntariam. Oblivio seu Hoc docuit expresse D. Thomas in 1. 2. quest. 6. artic. 3. ad 3. & artic. 7. dicens, sicut non velle & non agere, ita & non considerare esse voluntarium: & ideo sicut potest esse voluntarium indirectum sine actu voluntatis, ita sine actuali consideratione intellectus, & ideo tam citata questio. 6. artic. 3. quam quest. 74. art. 7. ad 2. dicit, quamvis delectatio tollat aliquam actualem considerationem, nihilominus illam inconsiderationem esse voluntariam, quia est in potestate hominis vel impedire concupiscentiam, vel ea non obstante applicare intellectum ad considerandum. Idem recte demonstrat Scotus in 2. d. 42. quest. 1. artic. 1. & idem supponunt omnes Theologi & Summistæ tractantes de morali inconsideratione, & de peccato quod ab ea procedit, ut magis sequentibus constabit. Colligitur etiam ex Aristotel. 2. de anim. cap. 5. dicente posse hominem intelligere actu cum velit, & lib. 2. cap. 4. idem reperit, si intellectus sit in actu primo constitutus: atque idem sentit August. 2. de Trinit. cap. 3. & lib. 15. cap. 27. & sæpe

VI.

VII.

Oblivio naturalis seu inconsideratio involuntaria dari potest.

VIII.

Oblivio seu inconsideratio voluntaria dari potest.

& sæpe in eisdem libris eleganter tractans & inquirens quid debeat in intellectu præcedere ut possit voluntas illum ad considerandum applicare ut latius infra dicitur. Vnde sumenda est ratio à priori huius veritatis, scilicet quia voluntas potest mouere intellectum ad exercitium actus: & hac ratione non omnis actualis inconsideratio est naturalis & ab extrinseco, sed aliqua est ab intrinseco ex voluntate hominis: quod recte declarauit Gabr. in 2. d. 22. quest. 2. artic. 1. ergo eadem ratione inconsideratio intellectus poterit aliquando tribui voluntati tanquam propriæ causæ positivæ, vel saltem priuatiuæ, nam sicut affirmatio est causa affirmationis, ita priuatio priuationis: si ergo voluntas applicans est causa ut intellectus consideret, eadem voluntas non applicans erit causa non ut consideret: ergo illa inconsideratio est à voluntate ut à causa per se in moralibus: ergo est voluntaria. Confirmatur, nam hac ratione aliqua inconsideratio est culpabilis & imprudens, ut expresse docuit D. Thomas 1. 2. q. 183. art. 24. & 5. & Gabr. supra dicens rationem dormire, & non inquirere inquirenda, nec curare de agendis, aut non agendis, esse sæpe culpabile, & ideo etiam actum voluntatis esse malum, quia est præter regulam rationis, quæ vel actu inest, vel inesse deberet: nihil autem esse potest in intellectu culpabile, nisi quatenus est voluntarium à voluntate, quia voluntarium est de intrinseca ratione culpæ, ut sæpe dictum est. Tandem hac ratione orare sine attentione est malum & culpabile, quia ipsa distractio mentis potest esse voluntaria; nihil autem aliud est non attendere, quam non considerare: igitur aliquando, & sæpe carentia actualis considerationis potest esse voluntaria.

*Responsio principalis ad titulum per duas assertiones.*

IX. Ex his duobus principiis colligo duas alias assertiones quæ mihi certas. Prima est inconsiderationem inuoluntariam causare actum non voluntarium, quoad conditionem non consideratam. Itaque quantumuis actus sit malus, vel prohibitus, si malitia eius omnino inuoluntarie non aduertitur, excusat hominem ab illa, & sic de aliis. Ratio est supra tacta, quia sine cognitione actuali non potest esse actualis voluntas: ergo sine potestate considerandi non potest esse hic & nunc potestas volendi, sed quando inconsideratio est omnino inuoluntaria, & est potestas considerandi, quia supponimus esse inuoluntariam directe & indirecte: ergo etiam deest hic & nunc potestas proxima volendi: ergo tollitur voluntarium directum & indirectum, nam utrumque supponit intrinsece potestatem proximam volendi. Vnde confirmatur, nam ignorantia inuoluntaria causat inuoluntarium, non ob solam negationem scientiæ habitualis, quia operatio humana per se non dependet ex habitu, sed ex actuali cognitione; igitur causat inuoluntarium, quia tollit potestatem considerandi actualiter contra voluntatem. Et eadem ratione quando homo habet impeditum rationis usum, non est capax voluntarij pro tunc non ob defectum actus primi, ut sic, sed quia inde redditur impotens, ut hic & nunc faciat actum secundum, ergo etiam si non fit læsum organum, nec desit habitus, aut actus primus, quacumque alia ratione homo hic & nunc sit impotens ad actum secundum: erit incapax voluntarij.

X. Dices primo, esse differentiam, quia prior impotentia quæ oritur ex læsione organi, vel carentia

actus primi, vel alio simili impedimento, est impotentia simpliciter, & ideo excusat, & reddit actum inuoluntarium: at vero hæc inconsideratio tantum actualis, solum inducit impotentiam ex suppositione, eo modo quo res quando est, necesse est esse, quia illa inaduertenti a non est necessaria nisi supposito quod sit. Respondetur simpliciter negando assumptum, nam sicut prior inconsideratio est necessaria ex suppositione alicuius impedimenti pertinentis ad actum primum, ita hæc inconsideratio, de qua agimus, oriri potest ex aliquo impedimento necessario, & antecedenti omnem voluntatem, pertinente ad aliquam conditionem, necessariam ea parte obiecti ut homo exeat in actum secundum: ut v.g. quod offeratur ei aliquod obiectum excitans intellectum, & illo mediante voluntatem. Vnde necesse est aduertere impotentiam actualiter considerandi interdum oriri ex causa & suppositione prorsus extrinseca, ut naturali, & tunc illa inconsideratio est inuoluntaria, & causat inuoluntarium, siue illa suppositio tollat actum primum, siue præcise impediatur actum secundum; nam est eadem ratio, ut probant argumenta facta. Aliquando vero potest homo in sensu composito esse impotens ad considerandum, tamen ex suppositione libera. Et hoc potest esse adhuc duobus modis, primo quod illa suppositio iam præcessit, tamen hic & nunciam non pendet ex voluntate, ut v.g. quia homo ita se voluntarie diffraxit, seu applicauit ad studium, vel aliquid simile, ut iam in illo nullo principium actum maneat quo possit se ad aliam cognitionem applicare, & tunc etiam hæc inaduertenti etiam hic & nunc causat inuoluntarium, quia reuera iam de præcise non est voluntaria, sed solum per denominationem extrinsecam ab actu præterito. Alio tandem modo potest dici homo hic & nunc impotens ad considerandum ex suppositione voluntaria & libera pro eodem instanti, scilicet supposito quod non se applicauit ad considerandum, seu quod voluntarie fertur à concupiscentia quæ illum diffraxit à consideratione: & de hac impotentia recte procedit argumentum factum, sed non de illa loquimur, quia hæc non sufficit ut inconsideratio sit inuoluntaria, quandoquidem tota illius radix est voluntas.

Dices secundo recte fieri posse ut inconsideratio sit inuoluntaria, & tamen quod operari cum tali inconsideratione voluntarium sit: ergo inconsideratio inuoluntaria non semper facit opus inuoluntarium. Antecedens patet à simili de ignorantia, nam licet homo ignoret prohibitionem, potest suspendere illum actum prohibitum, & ideo operari cum tali ignorantia potest esse voluntarium, & interdum etiam culpabile. Respondetur, cum inconsideratio inuoluntaria dicitur causare inuoluntarium, intelligendum est de inconsideratione non solum materialiter (ut sic dicam) sed etiam formaliter, quatenus hic & nunc potest esse causa talis actus. Quod facilius in ignorantia declaratur, quia potest quis nunc inuoluntarie ignorare prohibitionem, atque etiam advertere suam ignorantiam, & tunc male faceret applicando se ad opus cum tali ignorantia, si posset commode suspendere actum, donec ignorantiam expelleret, vel faceret quod in se est, ad illam expellendam. Vnde quamuis tunc illa ignorantia sit inuoluntaria, tamen ut applicata ad opus non erit inuoluntaria, & hoc appello esse formaliter inuoluntarium: idem ergo est de inconsideratione, quamuis in illa vix posset accidere ut ipsa in se sit inuoluntaria, & non ut applicata ad

XI.

ad opus, quia cum expellat, seu excludat actualem considerationem, excludit etiam illam reflexionem quod sic operari cum tali inconsideratione non expediat, vel non liceat; imo videtur excludere potestatem habendi talem reflexionem, & ideo in consideratione hanc videntur illa duo semper esse coniuncta.

XII. Secunda assertio est, inconsiderationem actu voluntariam non reddere actum omnino non voluntarium quoad conditionem, seu circumstantiam non consideratam. Hæc est, vt existimo, communis sententia omnium Doctorum, qui ex hoc principio affirmant huiusmodi inconsiderationem voluntariam non excusare hominem à culpa. Sic Arist. & D. Thom. & alij interpretati in 3. Ethicor. cap. 3. vbi inquit non inuite operari eum, qui in singulari ignorat quod confert: vbi ignorantiam in particulari vocat inconsiderationem actualem, quem etiam vocat ignorantiam electionis, & dicit non esse causam inuoluntarij, sed malitiæ. Idem 7. Ethicor. capit. 3. dicit incontinentem habere quidem scientiam in vniuersali, seu in habitu, non tamen in particulari, seu in actu, nec ob id excusari: & idem repetit cap. 10. & sæpe alias. Ex quibus locis D. Thomas, & alij Theologi colligunt huiusmodi actualem inconsiderationem non solum non excusare voluntatem, verum potius nunquam voluntatem peccare sine tali inconsideratione, vel errore, qui prior sit, vt patet in 1. 2. quæst. 76. artic. 4. & 77. art. 2. & 78. art. 1. & 1. p. quæst. 63. artic. 2. & 3. Præterea hoc maxime verum habet in peccatis ex ignorantia, & ex passione, de quibus omnes docent occultare aliquo modo malitiam obiecti, & actualem considerationem eius, vt patet in 1. 2. quæstion. 78. art. 1. ad 1. Colligitur etiam hæc assertio ex eodem D. Thoma in eadem 1. 2. quæstion. 20. artic. 4. & quæst. 73. artic. 8. vbi dicit effectum qui per se sequitur ex aliqua causa, posse esse in illa voluntarium, etiam si non sit præuisus, seu in se ac directe consideratus: eadem autem ratio est de quacumque alia conditione, seu circumstantia per se coniuncta cum obiecto considerato, quamuis ipse formaliter & in se considerata non sit. Eadem doctrina sumi potest ex Caietano 2. 2. quæstion. 88. artic. 1. vbi distinguit duplicem deliberationem mentis, seu rationis, formalem scilicet, & virtuales, & priorem ait fieri cum actuali consideratione obiecti, & malitia eius, seu prohibitionis & aliarum circumstantiarum, quam considerationem interdum dicit esse perceptibilem, interdum vero imperceptibilem, quia nimirum velocissime fit, & absque magna reflexione; posteriorem vero significat fieri sine hac actuali consideratione ex habitu, vel consuetudine, vel ex priori deliberatione iam facta. Idem aperte docet Gabr. loco citato ex 2. distinct. 22.

XIII. Ratione probatur conclusio, quia si causa est voluntaria, ex hoc capite non erit effectus inuoluntarius, vt supra dictum est, ergo similiter si inconsideratio est voluntaria, non ob id erit actus inuoluntarius, quia talis inconsideratio est causa actionis, vel illi æquivalens. Secundo hac ratione, supra dictum est ignorantiam voluntariam non causare de se inuoluntarium: eadem autem ratio est de inconsideratione actuali, quia, vt iam dixi, ignorantia non refert ad voluntarium, vel inuoluntarium ratione habitualis scientiæ quæ priuat, sed proxime, & immediate ratione actualis considerationis, quam tollit, quia voluntas non mouetur proxime & immediate ab habituali cognitione, sed ab actuali.

XIV. Probat tandem conclusio ab inconuenien-

ti, quia alias sequitur malitiam moralem actus non esse voluntariam, nisi quis actu consideret illum actum quatenus offensa Dei est: cõsequens autem est valde absurdum, alias nullus peccaret mortaliter, nisi is, qui dum peccat, actu cogitat illum actum offensa Dei esse grauem, quod pauci cogitant dum peccant, sed solum de sua voluptate, vindicta, vtilitate, &c. Sequela vero patet, quia si hæc conditio actus non cogitetur, formaliter & in se erit actualiter inconsiderata: ergo vel erit inuoluntaria, & sic admittitur iam sequela illata, vel si non obstante ea inconsideratione actuali potest esse voluntaria, non alia ratione est, nisi quia ipsa inconsideratio voluntaria est, & ipsi homini imputatur, nam si esset inuoluntaria & inculpabilis, reliqua etiam quæ consequuntur essent inuoluntaria.

XV. Secundo eodem modo sequitur neminem peccare venialiter, nisi qui actu considerat malitiam, & turpitudinem venialis peccati, eamque reperiri in actu particulari quem exercet. Sequela patet eodem fere discursu: consequens autem vix credi potest; alias certe multi homines mediocriter perfecti raro, aut nunquam venialiter peccarent, quod quam sit falsum, constat ex materia de gratia. Sequela patet, quia multi sunt qui propter nullam causam committent actum malum, si actu animaduertant malitiam eius etiam venialem, & in peccatis venialibus quæ ex subreptione fiunt, nunquam intercedit hæc actualis consideratio, nam quando hæc interuenit, iam est actus deliberatus saltem illa delib. atione imperceptibili, quæ sufficit ad mortale, quantum est ex parte modi operandi, vt Caietan. supra notauit, & latius in materia de peccatis dicemus.

XVI. Tertio sequitur nunquam actum imputari ad culpam, nisi fiat cum actuali conscientiæ reprehensione, quia si hæc non intercedit, oportet vt aliqua inconsideratio interueniat: ergo si illa non sufficit ad causandum voluntarium, etiam si voluntaria sit, excusabit semper quamdiu non abest actualis consideratio seu reprehensio conscientiæ. Consequens autem videtur esse contra illud Pauli 2. ad Corinth. 4. Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc iustificatus sum, quod testimonium fere ad hoc propositum ponderat Hieronymum dialog. 2. contra Pelag. reprehensens illum quod diceret nullum esse peccatum ex ignorantia commissum. Sæpe enim (inquit) aliqua malitia latet vbi bene egisse arbitramur: & ideo apostolus temperat sermonem; ne forte per ignorantiam deliquisset. quæ certe ignorantia vix poterat in Paulo esse nisi actualis inconsideratio. Vnde ad hoc confirmandum adduci possunt Patrum testimonia, qui monent vt opera etiam virtutum magna discretionem fiant, ne forte sit reatus criminis, quod putatur causa virtutis, vt dixit Gregor. 1. moral. cap. 19. alias 39. & 5. moral. cap. 22. alias 23. & libr. 9. cap. 16. seu 25. & sequentibus, & Cassian. collat. 1. cap. 20. 21 & 22. Item possent hic afferri testimonia sacræ Scripturæ, quæ maxime reprehendunt eos, qui ex nimia peccati consuetudine, sine vlla conscientiæ reprehensione delinquant, & peccata sicut aquam bibunt: hæc ergo actualis inconsideratio non excusat, nec tollit voluntarium si ipsa voluntaria sit.

XVII. Sed tota difficultas que tangitur in argumentis in principio positis, est, quæ regula seruanda sit ad iudicandum quando hæc inconsideratio sit inuoluntaria, & excuset actum voluntarium; quando vero sit voluntaria, quod censet explicari difficile. Duo tamen extrema vitanda sunt; primum erit si quis putet ad huiusmodi voluntarium

luntarium

luntarium satis esse ut in aliquo obiecto actu considerato virtualiter contineatur aliud, tanquam propria & per se causa eius physica, vel moralis: quod potest fundari in doctrina D. Thomæ supra cit. quod effectus per se secutus est voluntarius, quamuis non sit præuisus: hæc enim regula non potest esse vniuersaliter vera, quia quamuis hæc continentia vnius in alio sit intrinseca & per se ex natura rei, nihilominus potest esse inuincibiliter ignorata, ut licet in simplici fornicatione contineatur detrimentum prolis, nihilominus potest inuincibiliter ignorari ea malitia: ergo eodem modo potest similis effectus, vel conditio actus inuoluntarie non considerari, si nihil actu offeratur quod sit sufficiens ad excitandam mentem, vel voluntatem, ut intellectum applicet ad huiusmodi considerationem. Item hac ratione excusatur quis a culpa morosæ delectationis, quando ex naturali oblivione non considerat conditionem sui operis: idem ergo erit de reliquis.

XVIII.

Vnde obiter sumi potest aliqua regula ad huiusmodi inuoluntarium cognoscendum: quando cumque intellectus in ea est dispositione circa aliquod obiectum, vel conditionem obiecti, ut ex vi illius non possit voluntas applicare intellectum ad propriam considerationem illius obiecti, seu conditionis, tunc inconsiderationem illius esse omnino inuoluntariam, & consequenter reddere actum vel omissionem actus inuoluntariam prout ad actum, vel conditionem eius terminatur. Hæc regula constat ex omnibus supra adductis, & ex Caieran. 1. 2. q. 6. art. 3. & Cordub. lib. 2. de ignorant. q. 17. dub. 1. ubi refert Alesius & alios. Et ratio propria est, quia deficiente in intellectu huiusmodi cogitatione, non potest in voluntate dari directum voluntarium, ex illo principio, nihil volitum quin præcognitum, neque etiam potest esse indirectum, quia hoc semper etiam supponit potestatem volendi directe, & ideo supra dixi huiusmodi voluntarium tantum reperiri in potentia libera, quia fundatur in potestate operandi, & non operandi: si autem hic & nunc non est in homine potestas considerandi rem aliquam in se ipsa, non est etiam potestas directe illam volendi: ergo non poterit actu esse voluntaria indirecte. Dices esse posse voluntariam in alio, in quo virtute continetur. Respondetur huiusmodi voluntarium etiam supponere potestatem volendi in se id quod in alio continetur, alioqui illud non potest esse volitum ut quid distinctum ab ipso obiecto primario quod in se & formaliter volitum est, & ideo hoc voluntarium supponit, vel actualem considerationem, vel saltem potestatem proximam & liberam considerandi illam virtuale continentiam vnius in alio, & propterea hoc voluntarium in alio inter voluntaria indirecta computari solet, eademque ratione reperiri non potest nisi in potestate rationali & libera.

XIX.

Vnde inferitur primo, si contingat intellectum nihil actu considerare, nihil etiam esse posse tunc voluntarium directum, aut indirectum, ut notauit recte Scot. in 2. dist. 4. q. 42. & Ferrar. 2. cont. Gent. cap. 101. & Hangell. in suis moralib. capit. 6. §. 1. Et ratio est clara ex dictis, quia nulla præexistente in intellectu cogitatione actuali, non est potestas in voluntate mouendi illum ad aliquid cogitandum: ergo illa carentia cogitationis tunc non potest attribui voluntati nec directe, nec indirecte. Dices contingere posse ut illa totalis inconsideratio procedat ex voluntate, nam sicut potest applicare intellectum ut consideret, ita etiam ut suspendat considerationem, ergo etiam

potest velle ut omnino nihil cogitet. Respondetur fortasse hoc non esse in potestate voluntatis, quia vix est humano modo possibile: tamen hoc dato, saltem est certum pro illo instanti, pro quo durat talis actus voluntatis non posse esse in intellectu illam carentiam totalem actus, quia hæc destrueret ipsum actum voluntatis ad summum ergo fieri poterit ut immediate post illud instantis intellectus suspendat omnem actum ex imperio voluntatis, & tunc illa suspensio esset voluntaria ab actu præterito, non vero hic & nunc ab actu præterito pro hoc instanti, ut nunc loquimur, quia iam non est amplius in potestate voluntatis tollere illam suspensionem actus ab intellectu, nisi aliunde proveniat aliqua noua cogitatio naturalis, ac non voluntaria. Vnde obiter colligitur differentia inter intellectum & voluntatem respectu voluntarij indirecti, nam hoc esse potest sine vilo profusus actu voluntatis, ut supra dictum est, non tamen esse potest sine vilo profusus actu intellectus. Et ratio est, quia carentia actus voluntatis non tollit potentiam proximam volendi, sed potest esse ex sola libertate voluntatis, positus omnibus requisitis in actu primo ad nolendum: at vero totalis carentia actus intellectus tollit potestatem proximam volendi etiam ipsam considerationem intellectus.

Voluntarium indirectum stare potest absq. actu voluntatis, non absq. actu intellectus.

XX.

Secundo inferitur ex dicta regula, etiam si intellectus aliquid actu cogitet, si res ipsa cogitata, vel eius consideratio non sit talis ut ex se sufficiat ad excitandam voluntatem ut possit applicare intellectum ad alterius rei cogitationem, non satis esset ut inconsideratio alterius rei sit voluntaria, nam si illa res sit prorsus separata ab altera quæ actu cogitatur, eius consideratio erit omnino inuoluntaria ex eodem principio, quod tunc non est in voluntate potestas applicandi intellectum ad talem cogitationem: non enim quilibet res potest excitare memoriam alterius, nec voluntas potest facere ut intellectus ab vna in aliam transeat, considerandam, nisi inter illas sit aliqua connexio, vel etiam aliqua consideratio illius: qualis autem aut quanta hæc esse debeat, explicandum superest.

XXI.

Alterum ergo extremum erit si dicamus, tunc solum inconsideratione esse voluntariam, quando supra illam aliquo modo reflectitur intellectus actu formali, ut expresse aduertendo se non facis considerasse hanc rem, & teneri ad exactius considerandum, vel saltem dubitare de sufficienti cogitatione, & de obligatione amplius cogitandi: & eadem ratione iuxta hunc modum dicendi, ut res actu non considerata sit voluntaria, oportebit ut aliquo modo cadat in actualem apprehensionem intellectus, vel directe, ut si intellectus præuideat ex tali causa esse consequendum talem effectum, vel saltem de hoc dubitare incipiat, vel saltem reflexe incipiat dubitare, utrum oporteat inquirere & considerare sit ne periculum ut consequatur talis effectus. Qui quidem modus dicendi si esset verus, facile expeditur difficultates positas facileque declararet quando obliuio alicuius rei censenda sit naturalis, scilicet quando nec res obliuata actu obicitur menti consideranda, neque ipsamet obliuio, seu inconsideratio illius, nec obligatio considerandi illam. Denique iuxta hunc modum excusarentur homines a multis peccatis, & à perplexitatibus & scrupulis.

XXII.

Sed tamen hoc ipsum apud me reddit hunc dicendi modum valde suspectum, & moraliter incredibilem, quia iuxta illam sequuntur omnia incommoda quæ in probatione secundæ conclusionis 14. illata sunt, nam vix est vllus peccator,

cator, qui dum actu peccat faciat illam reflexionem, an satis consideret obiectum & malitiam eius, vel teneatur amplius considerare, &c. excusabitur ergo homines facillime à culpis quas libere committunt. Deinde sic argumentor, nam ut inconsideratio sit voluntaria ex parte voluntatis, non est necessarius positivus actus quo velit non considerare, nam cum inconsideratio sit quædam omisio, sufficit carentia actus ut illa sit voluntaria, vel sufficere poterit etiam voluntas alterius rei ex qua sequatur talis inconsideratio, si alioqui ex parte intellectus sit sufficiens dispositio ad hoc voluntarium.

XXIII. Rursum ex parte intellectus, quod non sit necessaria illa reflexio, quæ aliquo modo terminetur ad circumstantiam, vel conditionem actus non consideratam in particulari, sic declaratur, nam constituamus hominem actu considerantem esse malum, vel peccatum id quod operatur, non tamen in particulari considerare quale malum, vel peccatum sit, neque circa hoc facere aliquam reflexionem. Interrogo igitur, an illa consideratio speciei, vel gravitatis peccati in particulari sit voluntaria, necne? & consequenter an peccatum commissum cum illa inconsideratione sit in ea specie mali, quam in re habet actus, vel tantum sit malum in ordine ad illam communem rationem quæ est in illa apprehensione actuali. hoc posterius non potest convenienter dici, nam inquiri quænam sit illa species malitiae. Dicit potest esse in quadam specie, quæ sumi potest ex habitudine ad obiectum conceptum sub ratione generica ut est in hoc actu, volo honestè vivere, seu inique agere, de qua ipse inferius suo loco. Sed contra hoc est, quia in eo casu oportet ut peccatum sit aut veniale, aut mortale, quia à parte rei non potest dari aliquid peccatum ab his abstrahens, quia distinguuntur quasi per contradictionem scilicet per averfionem, aut non averfionem à Deo ultimo fine, sed in eo ille non deliberavit, nec consideravit actualiter, utrum illud sit peccatum veniale, aut mortale, ut suppono, sed solum esse peccatum: ergo necessè est ut aliqua specialis ratio actu non considerata sit voluntaria. Dicitur fortasse illud esse peccatum veniale, quia hoc ipso quod est peccatum, ut minimum, debet esse veniale, & ideo si ulterior malitia non consideratur, saltem contrahetur illa minima, quæ ad veniale sufficit. Sed reuera hæc responsio in doctrina morali est valde falsa, & periculis exposita, nam si hoc verum est, fere omnia peccata sunt venialia, præsertim in hominibus vulgaribus, qui non exquisitè reflectuntur supra suas actiones, quia dum peccant, interius ad summum reprehenduntur se male agere, neque examinant species malitiae, nec gravitatem peccatorum. Item quis dicat eum qui detrahit proximo, considerans actu se male agere, & nocumentum illi inferre, etiam si in re ipsa magnum inferat nocumentum, peccare solum venialiter, quia non consideravit actu gravitatem nocumenti. Atque idem fere est de eo, qui iecit fagittam, aut applicuit ignem, prævidens fore ut sequatur aliquid incommodum, non tamen in particulari advertens quale illud sit, nam tunc si occidat hominem, vere censetur homicida & irregularis, quia reuera se exposuit voluntarie huiusmodi periculo, & imprudenter egit sic operando: ergo signum est in huiusmodi eventibus illam inconsiderationem in particulari, & conditionem actus ex illa ortam esse voluntariam. Quod etiam potest alia via confirmari, nam si duo furentur cum eadem omnino aduertentia, quod furtum est malum

absque ampliori ponderatione & inquisitione, & unus furetur 100. & alter 10. gravius peccat qui furatur centum, quamvis formaliter non advertat in illa materia esse graviorem malitiam: alias dicendum esset omnia peccata quæ sunt cum simplici illa & confusa aduertentia malitiae, esse æqualia, & esse minima, quod nemo Theologus dicit.

Si vero prius illud eligatur, scilicet ut particularis malitia, vel species sit voluntaria, satis esse aduertentiam ad communem rationem mali, in primis habeo ex parte quod intendo, scilicet ad hoc voluntarium non esse necessariam formalem illam reflexionem, quæ includat propriam & determinatam apprehensionem talis conditionis, vel malitiae. Deinde sic argumentor, nam illa apprehensio obiecti non est satis ut voluntas determinate applicet intellectum ad considerandam talem speciem, vel conditionem contentam sub illa ratione communi, quia voluntas non potest determinatè ferri in incognitum, & tamen illa consideratio, seu particularis conditio, aut species est voluntaria, quia stante illa aduertentia obiecti communi, potest voluntas saltem confuse movere intellectum ut inquirat quid sub illo communi lateat: quæ motio satis est ut intellectus possit pertingere ad considerandum id quod in re ipsa est: ergo eadem ratione aduertentia ad obiectum sub ratione amabilis, vel eligibilis, vel sub alia simili, erit satis ut voluntas antequam libere eligat, possit movere intellectum ad perficiendum & prudenter iudicandum de tali obiecto, & de re agenda: ergo si se præcipiet, & id facere omittat, hoc satis erit ut talis inconsideratio, talisque conditio, seu circumstantia actus sit voluntaria. Probatur consequentia, quia tanta connexio esse potest inter bonum ut sic, & bonum honestum, quanta est inter malum in communi, & tale malum, & similiter inter actionem, & obiectum, vel circumstantias eius poterit facile intelligi similis connexio.

Quocirca dicendum censo hanc inconsiderationem & effectum eius, variis modis posse esse voluntaria: primo directe & in se, & ad hoc esse necessaria illa reflexio intellectus inanimadvertentis, oportere amplius inquirere, vel considerare de tali re, &c. ergo & actus voluntatis volentis non considerare, sed operari absque maiori consideratione; directe voluntarius est, quia voluntarium directum non est sine positivo actu voluntatis, & si terminari debet ad obiectum in se ipso, oportet ut obiectum in se sit actu cognitum.

Secundo potest esse hæc inconsideratio in se voluntaria, tamen indirectè tantum, & ad hoc necessaria est eadem reflexio ex parte intellectus, quia non potest aliqua res esse in se voluntaria, nisi in se ipsa sit proposita voluntati, ut ipsa possit libere operari, vel suspendere actum circa ipsam, nam in hoc distinguuntur voluntarium in se à voluntario in alio: posita autem illa reflexione intellectus circa inconsiderationem ipsam, potest voluntas nullum actum habere circa illam, nec circa intellectum applicandum ad ampliorem considerationem, sed solum circa hanc & nunc faciendum, & tunc illa inconsideratio est indirectè voluntaria per solam carentiam actus: conditio autem, vel malitia, vel circumstantia actus quæ non fuit considerata, erit voluntaria in alio, vel indirectè in ipsa inconsideratione, vel certe propinquius in voluntate operandi cum tali inconsideratione.

Tertio potest hæc inconsideratio esse voluntaria in alio directe, vel indirectè, seu per actum posi-

XXIV.

XXV.

XXVI.

XXVII.

positiuum, aut per carentiam actus, qui modus est difficilior ad explicandum, & in particulari saepe excedit, vt existimo, facultatem humanam posse exacte discernere vtrum inaduertentia fuerit voluntaria nec ne, & ob id fortasse dictum est primum esse cor hominis, & inscrutabile, Ierem. 17. & illud Psalm. 81. Ab oculis meis munda me. Nihilominus difficultas hæc non est sufficiens, vt negetur hic modus voluntariæ inconsiderationis, quem sine dubio supponit Diu. Thomas 1. 2. questione 6. locis cit. & in illa doctrina num. 17. citata quod effectus potest esse voluntarius, licet non sit primum: quod necessario intelligendum est de præuisione directa, nam indirecta saltem excludi non potest, alioqui esset effectus inuincibiliter ignoratus. Et ideo idem Diu. Thom. 1. 2. questione. 76. articulo quarto, dicit, cum aliquid nõ cognoscitur esse peccatum, non potest dici quod voluntas per se & directe feratur in peccatum, sed tantum per accidens, seu indirecte: vnde concludit minorem tunc esse contemptum, minusque peccatum, non tamen nullum. Atque eadem veritas colligitur ex aliis autoribus, qui dicunt ad hoc voluntarium sufficere deliberationem virtutalem, vt Caiet. ait, vel interpretatiuam, vt Durand in 2. d. 24. q. 6. n. 5. & ex aliis qui dicunt esse culpabilem negligentiam voluntatis non applicantis intellectum vt sufficienter se informet, prout loquitur Gabr. in 2. d. 22. & admittit Cordub. cum aliis quos refert q. 17. dub. 1. in fine. Rationes autem ad ostendendum, ita esse, sufficienter adductæ sunt tum in reprobando secundum modum dicendi in num. 22. tum etiam in probanda secunda assertionem num. 12.

## XXVIII.

Modus autem quo id potest declarari & intelligi, hic est. Nam vt voluntas libere moueatur, necesse est vt in intellectu præcedat aliquod iudicium circa rem agendam cum sufficienti reflectione, & ponderatione ipsius obiecti, & cum aliqua saltem imperceptibili collatione commodi, aut incommodi, necessitatis, vel indifferentiæ talis obiecti, & bonitatis eius: nam cum libertas oriatur ex ratione, actualis vsus libertatis pendet etiam ex actuali vsu rationis, quo proponatur obiectum aliquo modo vt indifferens, & conferendum, ac regulandum per rationem, an sit amandum, nec ne quod docuit D. Tho. in 2. d. 24. q. 3. art. 1. dicens, *Appetitus rationalis est qui consequitur apprehensionem rationis*: rationis autem apprehensio duplex esse potest, vna simplex & absoluta, quando scilicet ratiocinando, bonum, vel malum, conueniens, vel nociuum inuestigat, & talem apprehensionem sequitur voluntas deliberata, de qua nos in præfati loquimur: hoc ergo iudicio, & apprehensione supposita in intellectu, antequam voluntas libere se determinet ad prosequendum obiectum propositum, potest applicare intellectum vt perfectius conferat, vel diiudicet, vel vt conetur distincte concipere quod tantum confuse propositum est, vel alio modo simili: ad quod non semper requiritur nouus actus intellectus, sed sufficit virtualis illa reflexio, quam rationalis consideratio virtualiter in se includit supra se ipsam, vt Scotus supra notauit: qui enim considerat aliquam rem, hoc ipso potest velle considerare, etiam si non habeat alium actum quo consideret se considerare: & eadem ratione potest applicare intellectum ad considerandum in se & distincte, quod confuse ibi continetur, vel terminum talis habitudinis, de quo latius infra suo loco: & inculcat acute satis Aug. 10. de Trinit. cap. 1. & 2. Vbi inter alia dicit voluntatem cum scire desiderat, non ferri in inognitum, sed appetere plene cognoscere id quod

aliquo modo imperfecto, vel confuse nouit: *Aut enim [inquit] in genere totum habet quod amat, & id appetit scire in aliqua re singulari, & cetera.* hoc igitur modo, vel alio simili, potest voluntas applicare intellectum considerantem & conferentem, sed non plene, ad perfecte & plene considerandum: & quidem si in hoc sit voluntas negligens, & statim sine ampliori consideratione se determinet, erit inconsideratio, & conditio actus inconsiderata, voluntaria, vel indirecte, per carentiam actus, quem voluntas posset & deberet habere; vel aliquo modo per actum positiuum, quo voluntas vult ad aliquid aliud attendere, vel sequi passionem aliquam, quæ talem considerationem impedit: si autem voluntas applicet intellectum ad considerandum, & quantum in re ipsa est sufficientem faciat diligentiam, & nihilominus inconsideratio omnino non fuerit ablata, tunc iam erit inuoluntaria, quia neque directe, nec indirecte volita est.

Quod si quis inquirat quando censenda est voluntas adhibuisse sufficientem diligentiam, quando vero non, vt propterea sit iudicanda inaduertentia culpabilis, vel inculpabilis. Respondetur in generali tantum dici posse id quod supra de ignorantia dixi, considerandam esse qualitatem negotii & circumstantiarum, & iuxta hæc ferendum esse iudicium prudentis arbitrio. Sic enim in præfati, si homo prius quam libere eligat, seu amet obiectum propositum, faciat medioctem diligentiam iuxta capacitatem suam, vt prudenter de tali actione, vel obiecto iudicet, tunc inconsideratio remanens erit inuoluntaria: si vero pro qualitate negotii imprudenter se gerat, temereque se exponat periculis practice errandi, tunc non exusabitur, & inconsideratio durans erit indirecte voluntaria: est enim prudentia optima regula humanorum actuum. At vero in particulari declarare, vtrum in actione hac & consideratione homo prudenter se gesserit, & vtrum fuerit in morali potestate eius amplius facere: interdum assequi id homo poterit: saepe vero, vt existimo, superat humanam facultatem, quia difficillimum est homini cognoscere suos interiores actus, præsertim cū hæc deliberatio saepe fiat imperceptibiliter, & ideo frequenter difficillimum est homini cognoscere an consenserit, nec ne, & an deliberauerit, nec ne.

Ad rationem dubitandi principio positam num. 3. fere patet solutio ex dictis, nego enim in primis, quando docunque actu homo non considerat aliquid non esse in potestate eius illud considerare, per voluntariam applicationem intellectus, iam enim declarauimus quomodo sit in potestate nostra, supponendo aliquam considerationem, vel iudicium non liberum, sed naturale, & ex illa progrediendo ad vltiorem considerationem voluntariam. Deinde, quamuis admittamus interuenire aliquam formalem reflexionem supra considerationem, vel inconsiderationem ipsam, forte enim, moraliter loquendo, frequenter ita accidit, tamen nullo modo est necessarium vt per hanc reflexionem attingat intellectus vsque ad omnes particulares conditiones obiecti, seu actionis, ita vt nulla censenda sit voluntaria, nisi prius aliquo modo cadat in intellectum per conceptum proprium & particularem, id enim non est verisimile, neque morale, sed ad summum accidere potest vt homo in confuso aduertat, vel formidet, aut dubitet, oporteatne amplius considerare, &c.

Et hinc patet responsio ad alteram partem illius difficultatis de obligatione considerandi, quæ

XXX.

Que sit diligentia sufficientis ad iudicandam inaduertentiam inculpabilem.

XXX.

Ad præcipuam rationem in n. 3.

XXXI.

Ad 2. rationem in n. 4.

quæ non videtur actu vrgere, nisi actu confide-  
retur. Respondetur enim vt præceptum actu  
obliget satis esse vt actu sit pro hoc tempore im-  
positum, vel vt sit in morali potestate hominis  
actu de illius obligatione considerare: præser-  
tim quia hæc obligatio considerandi, de qua a-  
gimus, non semper est ex speciali præcepto, sed  
oritur ex præcepto non occidendi, vel nõ scan-  
dalizandi, & similibus, aut ex generali præce-  
pto prudenter operandi: ad cuius obligationem,  
seu potius vt ab illa homo non excusetur, non  
est necesse vt formaliter, & quasi in actu signa-  
to homo reflectatur, & aduertat se debere pru-  
denter operari: alioquin huius aduertentiæ &  
reflexionis posset etiam intercedere alia obliga-  
tio, ad quam necessaria esset alia aduertentiæ &  
reflexio, & sic posset in infinitum procedere.  
Vnde satis est, quod sit in potestate hominis pru-  
denter operari, & animaduertere omnia neces-  
saria ad hanc obligationem & prudentem ope-  
rationem. Sicut etiam tenetur homo ad liberè  
operandum, & libertas est vna ex conditionib<sup>9</sup>  
voluntariis maximè necessariis ad humanam  
operationem, & tamen necesse non est, vt for-  
maliter & in se prius aduertatur, ita vt homo ac-  
tū consideret se posse vel debere liberè operari,  
sed satis est, vt re ipsa possit hoc præstare, & q<sup>o</sup>  
possit id considerare, si velit,

Ad inductionem factam in vltima confirma-  
tione. Ad primum exemplum de bonitate re-  
spondetur nos hic non disputare, qua ratione  
voluntarium sufficiat, vt actus moralis sumat  
speciem, vel augmentum bonitatis, vel mali-  
tiæ, sed solum quid requiratur ad voluntarium,  
quid ve illud impediatur. Deinde generatim nunc  
dicere possumus ad malitiam actus sufficere vo-  
luntarium indirectum, & consequenter condi-  
tionem aliquam, vel circumstantiam obiecti  
posse dare malitiam actui morali, etiam si in se  
non sit actu considerata: bonitas autem requi-  
rit voluntarium aliquo modo directum, & ideo  
sine actuali consideratione bonitatis obiecti  
vel circumstantiarum eius, fortasse non potest  
actus ab illis sumere bonitatem aliquam. Et ratio  
differentiæ est, tum quia bonitas debet esse  
per se intenta, malitia verò est præter intentionem  
& per accidens: tum etiam, quia bonitas  
cum sit positua, requirit positiuam voluntatem:  
malitia verò per solam priuationem vel caren-  
tiam actus haberi potest. Denique quia si potest  
homo & debet aliquid considerare, & nõ facit,  
hoc non potest ei bonitatem aliquam concilia-  
re, sed potius malitiam: si autem vel non potest  
vel non debet considerare, iam non erit incon-  
sideratio voluntaria prout necesse est ad boni-  
tatem vel malitiam actus: Ad aliud exemplum  
de inconsideratione præcepti positiui respon-  
detur, eam inconsiderationem causare inuolu-  
ntarium, quando est per naturalem obliuionem,  
quod facile & frequenter accidere potest in hu-  
iufmodi præceptis positiuis, etiam supposita eor-  
um scientia habituali, quia cum ex se non ha-  
beant intrinsecam connexionem cum rebus ip-  
sis, non facile excitatur eorum memoria ex præ-  
sentia, seu consideratione ipsarum actionum.  
Secus verò est de præceptis naturalibus, seu ma-  
litiis intrinsecis ipsi actionib<sup>9</sup>, seu obiectis nam  
si sufficienter consideretur actio ipsa veluti ma-  
terialis, statim excitatur consideratio malitiæ,  
vel certe facillimè excitari potest, si homo pau-  
lulum animaduertere velit. Vnde ad vltimum  
exemplum de delectatione morosa, responde-  
tur auctores loqui, quando homo delectatur in-  
deliberatè per simplicem apprehensionem abs-

Suarez in primam secundam D. Thomæ.

que reflexione vel collatione aliqua, vt constat  
ex D. Thomæ loco citato, & 1. 2. quest. 74. articulo 8.  
vbi de hac re ex professo disputatur: quia verò  
hæc delectatio habet ita annexam intrinsecè tur-  
pitudinem, vt vix possit homo, qui sic delectat-  
ur, supra seipsum reflectere & considerare, quid  
faciat, & in quo immoretur, quin statim occur-  
rat illi turpitudi illius actionis vel obiecti: ideo  
auctores sæpe ita loquuntur, maximè cum expli-  
cant quæ aduertentiæ in huiusmodi delectatio-  
ne requiratur ad peccatum mortale, de quo  
nunc tractatum non est, sed absolute de volun-  
tario.

DISPUTATIO V.

De circumstantiis seu accidentibus hu-  
manorum actuum.

**D**E circumstantiis humanorum ac-  
tuum duplici modo tractant Theo-  
logi. Primo in ordine ad confessio-  
nem, & sub hac ratione solet tra-  
ctari de hac materia in 4. d. 16. 17.  
& 18. & in materia de Pœnitentia nonnulla di-  
xi. Secundo tractatur de his per se & ratione ip-  
sorum actuum moralium, & ita pertinet ad hunc  
locum, tum quia ex eis pendet ratio voluntarij  
& inuoluntarij, tum maximè, quia earum cog-  
nitio omnino necessaria est ad cognoscendâ bo-  
nitatem vel malitiam humanorum actuum, de  
quo postea nobis disputandum est in sequenti tra-  
ctatu. Dicemus igitur de his circumstantiis an  
sint, & quid, & quot sint, & quomodo huma-  
num actum afficiant?

SECTIO I.

Verum sint aliquæ circumstantiæ actus humani  
internæ, & externæ?

**Q**UOD humani actus ad suum esse plures con-  
ditiones requirant, per se notum est: neque  
id controvertitur, vt constat ex Aristotele 3. E-  
thicor. ca. 1. quem Nyssenus, Damascenus, & om-  
nes Theologi imitati sunt atque etiam Philoso-  
phi. Quod ergo in dubium vertitur est, Verum  
hæc conditiones seu attributa (vt Rhetores lo-  
quuntur) sint accidentia actus humani, quæ nos  
circumstantiarum nomine declaramus, vel perti-  
neant potius ad substantiam eius, aut per mo-  
dum obiecti saltem partialis, quod reducitur ad  
causam formalem extrinsecam, aut per modum  
causæ per se efficientis, vel finalis.

Prima sententia est, actum humanum posse  
considerari aut in esse naturæ, aut in esse moris:  
& primo modo habere propriè circumstantiam:  
nam occisioni hominis vt est physica actio, acci-  
dit omnino quod fiat in agro, vel domi, vel q<sup>o</sup>  
fiat propter honorem tuèdum, vel propter rem  
furandam: tamen in esse moris non habere cir-  
cumstantiam, sed omnes has conditiones esse  
substantialia principia, seu causas per se mora-  
lis actionis vt sic. ita videntur sentire Durand.  
in 4. d. 16. questione 3. ad argumenta, dicit enim hæc  
conditiones esse extrinsecas actui in esse naturæ:  
intrinsecas verò in esse moris. Et eodem modo  
loquitur Nauarr. cap. consideret de pœnitentia, dist. 15.  
in principio. Citari potest Alenſis 4. parte, quest. 77.  
membro 3. articulo 1. & 5. sed ibi solum dicit, cir-  
cum-

Punctum  
questionis.

I.

P

cum-

circumstantias aggravantes non esse de substantia actus ut peccatum est, esse tamen de substantia eius ut tale peccatum est. Potest præterea hæc sententia tribui Aristoteli loco cit. ex quo, ut dixi, sumptæ sunt istæ circumstantiæ, inter quas ipse ponit personam operantem, quæ tamen est causa per se actionis moralis. Dici potest per circumstantiam non intelligi personam operantem, sed aliquam conditionem eius, nimirum quod sit in dignitate constituta, vel aliquid simile. Sed hoc videtur esse præter mentem Aristotelis, addit enim neminem posse ignorare huiusmodi circumstantiam sue actionis, quia non potest ignorare seipsum, quod necesse est intelligi de ipsa persona operante simpliciter, quia conditionem, vel statum suum bene potest aliquis ignorare. Deinde affirmat Aristoteles eo loco ignorantiam cuiusque circumstantiæ reddere actionem inuoluntariam, quod non potest esse verum de circumstantia accidentali, nam licet aliquis furetur in loco sacro ignorans qualitatē loci, nihilominus illa actio erit voluntaria: loquitur ergo de conditione essentiali, cuius ignorantia facit totum actum ut morale, absolute inuoluntarium, quia ablato vno principio essentiali, tolletur tota rei essentia, ut in dicto exemplo, si quis ignoret rem quam accipit, esse alienam, tota illa actio furti est inuoluntaria, etiam ut furtum est. Denique exempla Aristotelis satis indicant ipsum nomine *singularum* non intelligere accidentia aliqua, sed essentialia conditiones actus, nam sub circumstantia quid, ponit materiam circa quam versatur actus, quæ non est accidens, sed obiectum, imo etiam genus & species actus numerat.

II. Ratione tandem probatur hæc opinio, quia actus moralis ut moralis pendet in suo esse & in sua substantia ex circumstantiis, nam si est bonus, requirit complementum omnium circumstantiarum, sine quibus bonus esse non potest, ut, v. g. ad actum temperantiæ requiritur talis qualitas, vel tanta quantitas cibi, qua ablata, non erit actus temperantiæ: illa ergo conditio materiæ, quæ pertinet ad circumstantiam quid, non est accidentalis, sed essentialis temperantiæ, ut sic. Et in uniuersum idem est de cæteris circumstantiis, & de quolibet actu virtutis, pendet enim actus virtutis essentialiter ex prudentia; prudentia autem iudicat omnia & singula quæ circumstant actum, ut absolute discernat quid faciendum sit. Eadem autem ratio est de actu malo, quia de priuatiuo per positium iudicandum est.

III. Secunda sententia distinguit inter actum internum & externum. Internus dicitur solus actus voluntatis, externus quilibet alius siue sit intellectus, siue alicuius potentiæ subordinatæ voluntati. Affirmat ergo hæc opinio actum exteriorem habere circumstantias accidentales, quod postea comprobabimus: negat vero actum interiorem habere huiusmodi circumstantias. Sic Gabr. in 3. dist. 23. quest. 1. artic. 1. cum Ocham in 3. quest. 10. dub. 4. & quodlibeto 3. quest. 15. indicat etiam Durand. in 2. d. 38. quest. 1. ex quo sumi potest fundamentum huius opinionis, scilicet quia omnes illæ conditiones quæ videntur circumstare actum externum, respectu voluntatis componunt unum integrum obiectum eius, non enim possunt circumstantiæ afficere actum internum, nisi voluntariæ sint; hoc autem ipso quo sint voluntariæ, habent rationem obiecti, saltem partialis; nam actus voluntatis vnus est & simplex, qui vnica habitudine tendit in obiectum circumstantiis affectum: totum autem ob-

iectum pertinet ad substantiam actus: non ergo est accidens eius. Et iuxta hanc rationem fauet huic sententiæ D. Thom. 1. 2. quest. 19. artic. 2. vbi dicit actum interiorem ex solo obiecto habere bonitatem: intelligit ergo circumstantias respectu actus interioris non esse circumstantias, sed transire in rationem obiecti. Atque ita opinatur & exponit Conrad. in illo loco. Caiet. quest. 18. artic. 4. idem affirmat de circumstantia finis, non vero de reliquis, qui etiam videndus est ead. quest. art. 10.

Tertia opinio vitur alia distinctione ex parte circumstantiarum; nam quædam addunt, seu mutant speciem moralem, alie autem augent, vel minuunt intra eandem speciem: de his posterioribus concedit hæc opinio esse accidentia, quia magis, vel minus accidunt formæ; de prioribus vero negat esse accidentia, sed principia essentialia actus moralis, quia nihil dat speciem, nisi quod est principium essentialē rei. Et hanc opinionem sequuntur multi Thomistæ, & solent tribui Caietano *citatis locis*, vereor tamen ne tota hæc dissensio sit de modo loquendi. Explucabo ergo potius rem ipsam, & inde constabit quomodo loquendum nobis sit, & obiter attingam in numer. 14. quo sensu fuerit Aristoteles locutus.

Primo ergo certum est ad substantiam actus moralis necessarias esse, & per se pertinere aliquas causas, quæ possunt ad quatuor genera causarum reuocari, ut notauit Alen. 2. part. quest. 105. *stanciam 4. membr. 4.* Prima causa est efficiens, sub qua comprehenditur & ipsum operans, & quidquid ex parte illius simpliciter necessarium est ad operationem moralem, ut est voluntas, intellectus, &c. Secunda causa est finalis, quæ potest esse vel intrinseca ipsi obiecto, seu materiæ, ut est in materia elemosynæ ipsa honestas misericordie; vel extrinseca, qualis erit in dicto exemplo honestas penitentis, si elemosyna fiat ad satisfaciendum Deo: hic tamen finis extrinsecus licet aliquo modo concurret per se ex parte operantis, non tamen semper est necessarius. Tertia est causa veluti materialis, quæ non est proprie subiectum, nam hoc nihil refert ad præsentem considerationem, sed est illa materia, circa quam versatur actus, ut quod sit circa aliud, vel circa passiones proprias, vel quod versetur circa hunc cibum, vel circa alium, quæ materia reducitur ad obiectum materiale. Quarta est causa formalis, quæ si sit extrinseca, quale est obiectum, sic materialiter coincidit cum materia circa quam; formaliter vero, cum fine, seu motiuo, nam, ut supra dictum est, finis est obiectum voluntatis: si autem sit sermo de causa intrinseca, cum actus moralis sit forma quædam, non habet aliam causam formalem præter suam rationem intrinsecam & quidditativam. Hæc ergo quatuor ut sic non sunt accidentia actus moralis, sed per se pertinent ad illius substantiam, vel ut principia intrinseca, vel ut causæ per se extrinsecæ, nam hic actus, qui etiam vitalis est, necessario postulat intrinsecum principium a quo fiat, & obiectum circa quod versetur, & quia est actus voluntatis, oportet ut illud obiectum sit finis, vel propter finem.

Secundo certum est in his quatuor causis posse considerari aliquas condiciones, quæ licet accidunt rebus ut res physice sunt, sunt tamen de essentia actuum moralium ut morales sunt, vnde non poterunt hæc dici proprie circumstantiæ iuxta propriam huius vocis impositionem, quam D. Thomas 1. 2. quest. 7. artic. 1. explicuit, *stanciam 4. membr. 4.* ita docet idem D. Thomas ibi artic. 3. ad 3. *stanciam 4. membr. 4.*

IV.

V.

VI.

question. 2. de malo, artic. 6. significat Richard. in 4. dist. 17. artic. 3. quest. 5. Alenf. 1. & 4. part. quest. 77. memb. 3. artic. 5. qui significant Aristotelem in hoc sensu fuisse locutum, quod est probabile, sed non certum. Declaratur breuiter inductione, & præterea probatur, nam in primis ex parte causæ agentis necessaria est libertas & vsus rationis, nam hinc pendet substantia actus moralis, in causa etiam instrumentali potest interdum considerari qualitas, seu conditio quæ variat essentialiter humanum actum, vt si dedit potionem mortiferam, vel salubrem, & sic de aliis. Item ex parte finis valde pertinet ad humanum actum, qualis ille fuerit, honestus, vel turpis, vel indifferens, hic enim finis habet rationem motiui, & obiecti formalis, & ideo pertinet ad essentialitatem actus, præsertim si sit finis intrinsecus. Tertio ex parte materiæ circa quam quod sit propria, vel aliena, quod sit parens, vel extraneus, & similes condiciones possunt essentialitatem actus moralis variare. Ac demique ex parte ipsius actus interioris quod sit odium, vel amor, & ex parte exterioris etiam, modus eius potest spectare ad essentialitatem moralem, vt si fortiter percussit, vel tantum leuiter attingit, ex quo pendet vt sit homicidium, nec ne.

VII. Vnde quoad hæc omnia & similia verum est quod prima sententia assererat posse aliquas condiciones esse accidentales actui in esse rei, quæ sint essentialitatem actui in esse moris. Et ratio à priori est, quia esse morale pendet primario ex ordine rationis: contingit autem sæpe vt actio, vel obiectum habeat diuersum ordinem ad rationem propter diuersas condiciones earum rerum, quæ ad actum, moralem concurrunt. Vnde si in huiusmodi actu consideretur genus eius, seu communis ratio entis moralis, sic pendet ex obiecto, quod coincidit cum fine, & materia circa quam, & non est omnino simplex, sed sæpe confurgit ex concursu multarum rerum, seu conditionum, quæ necessariæ sunt vt sit conforme, vel difforme rationi, & ideo variata vna, vel altera conditione, potest actus totus moralis variari.

VIII. Dicendam tertio. In his quatuor causis aliquæ possunt interuenire circumstantiæ, quæ accidentaliter pertineant ad actum humanum in ratione boni, vel mali moralis. Ita D. Thom. 1. 2. question. 7. artic. 1. qui in eundem sensum Aristotelem exponit, quod sequuntur alii Scholastici, Richard. in 4. distinct. 17. artic. 3. question. 3. Gabr. in 3. distinct. 23. question. 1. artic. 1. & in 2. d. 47. Ocham in 3. question. 3. dub. vltim. & quodlib. 3. question. 15. Burid. 3. Ethic. question. 12. Almain. tractatu 1. moral. cap. 6. Soto in 4. distinct. 8. question. 2. artic. 4. Boëtius etiam libr. 4. de locis topicis, sic intellexit Aristotelem & Ciceronem libr. 2. de inuent. Neque est alienus ab eadem sententia Gregor. Niss. libr. 5. Philosophia cap. 2. quamuis id non satis explicet, sed indifferenter loquatur, atque eodem fere modo de circumstantiis scribit Damascen. 2. de fide capit. 24. Chrysostr. homil. 17. in capit. 5. Math. vbi dicit ad iudicium ferendum de operibus non tantum esse ipsa opera considerata, sed etiam tempus, locum, causam, personam, & quicquid aliud operibus acciderit, habetur in capit. occidit 27. distinct. 8. Item Augustin. lib. de vera & falsa penitent. capit. 14. & 15. in capit. consideret. de penitentia distinct. 5. vbi in ordine ad confessionem dicit oportere considerare circumstantias actus, quas aperte significat non mutare substantiam eius: & 15. de Ciuit. cap. 7. ad hoc accommodat illud Genes. 4. Si recte offeras, non autem recte dandas, peccasti. Quas expositi nem sequitur Suarez in primam secundam D. Thom.

fil. libr. 2. de baptis. cap. 8. vbi de his circumstantiis disputat, indicatque accidentia esse, quamuis non satis clare.

Ratio est, quia sicut bonitas, vel malitia actionis moralis pendet ex his conditionibus, ita ex eisdem interdum augetur, vel minuitur, seu accidentaliter perficitur, seruata illius substantia: ergo tunc huiusmodi condiciones erunt accidentales actui. Patet consequentia, quia magis, vel minus, quando non variant substantiam, ad accidentia pertinent. Neque enim querenda est hic exacta ratio accidentis, nimirum quod sit per veram inherentiæ & informationem, quia neque in omnibus physicis accidentibus hoc proprie reperitur, sed multa tantum accidunt, adiacent, seu circumstant rem, & multo minus id petendum est in actibus moralibus, quorum esse sæpe pendet ex rebus extrinsece denominantibus, vt inferius videbimus. Antecedens vero declarari facile potest discurrendo per singulas causas, nam quæ persona operans sit huius, vel illius dignitatis, potest pertinere ad quandam maiorem bonitatem, vel estimationem moralem actus, non variata substantia eius: similiter quod materia, circa quam versatur actus, sit huius, vel illius quantitatis, in furto, v.g. vel alio simili, & sic de cæteris. Ratio autem est, quia ordo ad rationem non semper ex his circumstantiis ita variatur, vt omnino mutet confirmatam, vel difformitatem ad rationem, quamuis efficiat vt secundum magis, vel minus varietur: tunc ergo erunt condiciones accidentales, non essentialitatem, quod magis confirmabitur ex sequentibus corollariis.

Primo enim ex hac conclusione inferitur has circumstantias non solum accidere actui humano in esse naturæ, sed etiam in esse moris, quia accidunt illi quatenus est conformis, vel difformis rationi, atque adeo quatenus liber est. Vnde prima sententia in definire, seu permissiue intellecta verum quidem affirmat, scilicet posse aliquos ex his conditionibus esse accidentales in esse naturæ, & essentialitatem in esse moris, tamen intellecta vniuersaliter, seu exclusiue, id est, nunquam has condiciones esse accidentales in esse moralis actus, est falsa, vt patet aperte de intentione actus, nec ratio illius sententiæ contra hunc sensum procedit, quia licet rectitudo moralis actionis pendeat ex concursu plurium conditionum, seu circumstantiarum, tamen non solum pendet ex illis quoad substantiam & essentialitatem, sed etiam quoad augmentum, vel diminutionem, & quoad hoc sunt accidentales.

Secundo inferitur has circumstantias non solum esse posse accidentia actus exterioris, sed etiam actus interioris: primum de exteriori omnes admittunt. Solum est considerandum exteriorem actum & esse obiectum actus interioris, & esse actionem humanam & voluntariam ab interiori manentem: priori modo facile intelligitur huiusmodi obiectum posse accidentaliter variari ex huiusmodi circumstantiis non variata substantia honestate eius, vt orare in templo, vel alio loco, eandem honestatem religionis habet, tamen cum circumstantia loci sacri habet quodammodo maiorem; si vero loquamur secundo modo, sic, vt inferius dicam, actus exterior habet totum suum esse morale ab actu interiori, & ideo non potest proprie affici accidentaliter à circumstantiis sub hac ratione, nisi medio actu interiori.

Vnde probatur & declaratur altera pars primo ad hominem, quia actus exterior non solum in ratione obiecti, sed etiam in ratione actus moralis afficitur accidentaliter his circumstantiis,

P 2 vt o.

IX.

X.

XI.

XII.

vt omnes fatentur: ergo & interior. Secundo hoc ipsum sic declaratur & probatur, quia dupliciter intelligi potest has circumstantias afficere interioriorem actum, & utroque modo possunt habere rationem accidentium, quatenus non sunt necessariae simpliciter ad primariam & essentialiorem eius bonitatem, sed ad aliquod augmentum, vel diminutionem, & ad aliquam perfectionem accidentalem. Primus modus est ex parte obiecti, vt cum aliquis vult furari in Ecclesia, illa circumstantia loci non circumstat actum voluntatis ex parte ipsius, quia, vt suppono, ille actus non fit in Ecclesia, circumstat tamen ex parte obiecti, quia materia circa quam primo versatur ille actus, est furtum: quod vero res furto furripienda fit in Ecclesia, accidit. Secundo modo contingit hæc circumstantia ex parte ipsius actus, vt si quis existens in Ecclesia, ibi cogitet & deliberet de fornicatione, vel furto faciendo extra Ecclesiam, nam tunc locus non est circumstantia obiecti, sed ipsius actus, quia in tali loco fit: quod fit causa exempli positum, siue illa circumstantia augeat malitiam, siue non. Quod vero hæc circumstantia vt efficiat actum interioriorem debeant esse voluntariae, non obstat quominus sint accidentia: primo, quia præsertim cum sint perfectioris rationis non sunt voluntarie directe, sed ad summum indirecte, vt patet in dicto exemplo de circumstantia *Vbi*: eadem erit de circumstantia *Quis*, si sacerdos, v. g. odium habeat proximum, fortasse illud odium erit grauius ex persona operante, licet non velit se directe operari: interdum etiam hæc circumstantia est voluntaria per modum actus, & non proprie per modum obiecti, vt in circumstantia *Quomodo*, qualis est intentio actus, non enim est intentio volita per modum obiecti, sed sicut homo eliciendo actum voluntatis vult ipsum, ita maiori conatu eliciendo vult intentionem eius. Deinde quamuis in primo modo contingat has circumstantias esse directe voluntarias, non tamen hoc repugnat cum ratione accidentis, quia sunt vel secundario, vel quasi remota, & consequenter voluntarie, vt patet in primo exemplo de circumstantia *loci*: accidit enim primariæ intentioni operantis quod res furto auferenda fit in loco sacro: & idem clare cernitur in circumstantia *finis extrinseci*, qui distinguitur ab obiecto primario specificante actum.

*Quomodo circumstantia actus interioris ex parte obiecti potest esse accidentalis.*

*Quomodo ex parte actus.*

*Quis.*

XIII.

Tertio colligitur ex dictis non tantum circumstantias augentes in eadem specie, sed etiam adentes nouam speciem esse accidentia, non enim dicuntur hæc circumstantiæ mutare speciem, quia tollant vnā, & in aliam transferant, sed quia priori speciei essentiali addunt aliam. Vnde sicut in rebus physicis forma accidentalis addita substantiæ addit nouam speciem entis, quod non obstat quominus sit etiam accidens, quia talis forma & species est præter rationem subiecti, & potest adesse & abesse, ita in his moralibus licet circumstantia addat nouam speciem moralem præexistenti, accidit tamen actui vt in sua prima specie constituto, quia est præter rationem eius, & potest adesse & abesse. Vnde recte notauit D. Thom. *quest. 2. de malo art. 6. in corp. & ad 2.* has circumstantias mutantem speciem posse comparari vel formaliter ad speciem quam addunt, & vt sic, non habere rationem accidentis, sed principii essentialis, seu obiecti, vt cum quis vult dare eleemosynam vt satisfaciatur pro peccatis, ille actus eleemosynæ, vt formaliter constituitur in specie satisfactionis, seu poenitentiae, respicit mortuum poenitentiae, non vt circumstantiam, sed vt proprium obiectum formale. Secundo modo possunt comparari ad actum cui dant talem spe-

ciem ipsi accidentalem, vt in dicto exemplo, si quis ille poenitentiae comparatus ad actum misericordiae, vt sic, dat illi speciem accidentalem: hoc pacto satis est vt hæc circumstantia sint accidentia actuum moralium, nam etiam in entibus naturalibus si forma accidentalis comparatur formaliter ad compositum quod constituitur quatenus tale est, non dicitur accidens eius, sed principium essentiali, vt albedo est de essentia albi quatenus album, quamuis simpliciter subiecto accidat.

Ad fundamenta aliarum opinionum satis responsum est inter probandum nostram sententiam. Solum superest respondere ad Aristotelem allegatum *nimer. 1.* quem multis placet reuera non fuisse locutum de circumstantiis accidentalibus, sed de conditionibus essentialibus requisitis ad actum voluntarium: quod si hoc verum est, responderetur ad augmentum tacuisse ipsum de circumstantiis accidentalibus, non vero illas negasse. Mihi tamen ille sensus difficilis videtur, primo quidem, quia video omnes expolitores, & Theologos aliter illum intellexisse. Secundo, quia diminutus fuisset in morali doctrina tradenda. Tertio, quia nihil est quod cogat ad limitandam illo modo doctrinam eius, nam quod asserit de circumstantia *Quis*, potest intelligi & de ipsa persona, & de conditione, seu statu personæ. Neg obstat quod ait neminem posse ignorare hanc circumstantiam, quia non potest ignorare seipsum, nam in primis non loquitur de inadvertentia, sed de ignorantia, quæ in rigore dicit carentiam scientiæ etiam habitualis, & hoc modo certe dici potest neminem posse ignorare suum statum & conditionem. Deinde illud non posse, non esse necesse intelligi metaphysice, sed vt plurimum, seu moraliter, patet: tum quia ibidem dicit Aristoteles vniuersalia legis naturæ præcepta non posse ignorari, quod prædicto modo & moraliter oportet intelligi, tum etiam quia in rigore etiam potest quis ignorare conditionem ex parte personæ operantis necessariam ad actum moralem, nimirum potest quis ignorare se libere operari. Deinde quod Aristoteles ait ignorantiam circumstantiæ cuiusunque causare inuoluntarium, supra à nobis explicatum est de inuoluntario sub tali ratione ignorata, non absolute sub quacunque alia: & hoc modo conuenit etiam circumstantiis accidentalibus, & necesse est ita exponi, etiam si fit sermo in essentialibus, vt patet in exemplo eiusdem Aristotelis. Nam si quis (inquit) loquatur de aliqua re, quam ignorat sibi sub secreto esse commissam, actio est inuoluntaria: quod quidem est verum quatenus illa est reuelatio secreti, nam quatenus est locutio quædam, voluntaria manet, & potest esse aliud peccatum, v. g. verbum otiosum, & interdum actus virtutis: & idem est facilius aliis exemplis ostendere. Denique vt fatemur aliqua exempla Aristotelis esse de conditionibus essentialibus actuum moralium, tamen alia possunt accommodari ad accidentales, vt quod leuiter, vel acerbe percusserit, quod talis effectus consecutus sit ex actione. Quare existimo Aristoteli in communi fuisse locutum de quibuscunque conditionibus, aut circumstantiis, quæ in actione singulari prout fit, reperiuntur, siue illæ sint essentialis, siue accidentales, nam omnes possunt ad voluntarium, vel inuoluntarium aliquo modo conducere, sub qua ratione ibi Aristoteles de circumstantiis differuit: de qua re iterum

redibit sermo section. sequenti.

XIV.

S. E.

SECTIO II.

Quot sint circumstantiæ humanorum actuum.

I. Ratio dubii sumi potest ex diuersis enumerationibus grauium auctorum: Aristoteles enim sex enumerat, nempe, *Quis*, quid, quomodo, circa quid, vel in quo, quo instrumento, cuius gratia: in qua enumeratione omittit *tempus* & *locum*. Secundo Tullius 1. *de inuent.* septem numerat; addit enim circumstantiam *vbi*, & *Quando*: omittit autem circumstantiam *Circa quid*, quam Aristoteles docuit: & eandem sententiam tradit Gregor. Nissen. paululum mutatis verbis, scilicet *persona*, *res*, *organum*, *tempus*, *locus*, *modus*, *causa*, *vbi*: per *causam* intelligit *finalem*, ita enim appellari solet, quasi per *antonomasiam*, præsertim in hac circumstantiarum enumeratione, & hoc modo solet dici in iure pensandam esse causam actionis ad iudicium ferendum, de ea *in l. verum. ff. de furtis*, & *capit. occidit. 23. questione octaua* & *capit. sciendum. 29. dist. & capit. cum causam. extra de testibus*. Tertio Damascen *libro secundo*, *capite vigesimo quarto*, enumerat octo, scilicet *Quis*, *quem*, *quid*, *quomodo*, *quo*, *quare*, *vbi*, *quando*: distinguit enim cum Aristotele circumstantiam *quid*, & *circa quid*, & hanc posteriorem vocat *personam circa quam fit operatio*, quam distinguit à *persona operante*, quam vocat *quis*: & præterea cum Tullio addit *vbi*, & *quando*, & ita confurgit ille numerus octauus circumstantiarum.

II. Quarto adhuc videntur alię circumstantię addendę huic numero, nam fit numerantur *vbi*, & *quando*, & *relatio ad finem*, cur non etiam *qualitas*, & *quantitas materię*, cum ex his possit moralis actio multum variari? Item euentus consequens actionem solet esse magni momenti in rebus moralibus, & tamen non continetur in illo numero: additur autem in *l. aut facta. ff. de penis*, quę inserta est in iure Canonico *cap. aut facta. de penitentia. d. 1.* Item liberum & voluntarium multum referunt ad rem moralem, & quamuis absolute sint de substantia actus moralis, tamē prout possunt secundum magis, vel minus variari, inter circumstantias numerari debent; & ad hoc spectat vtrum actio fuerit *coacta*, vel ex metu, passione, aut ignorantia, & ita hæ circumstantię numerantur in *cap. consideret. de penis. d. 5.* Et huc spectat quod ait Chrysost. *Math. 5. hom. 16.* & colligitur etiam ex *c. 1. 15. q. 6.* scilicet considerandum esse qua voluntate facta sit actio. Denique in *dicto c. cum causam*. alię adduntur circumstantię, aie enim inquirendum esse de *causis*, *personis*, *loco*, & *tempore*, *visu*, *auditu*, *fama*, *certitudine*, *scientia*, aut *dubitatione*, vel *credulitate*. August. addit *perseuerantiam*, & *multiplicationem actionis*.

III. Hęc res est facilis: mihi probatur enumeratio Damasceni, quę est distinctior, clarior, & sufficientis: cuius sufficientiam satis explicat D. Thomas 1. 2. *question. 7. art. 3.* & merito distinguit personam operantem ab illa, circa quam versatur actio, nam licet conueniant in nomine, & ratione personę, tamen conditiones earum valde diuerso modo afficiunt actum moralem: *vbi* etiam, & *quando* hic non sumuntur in rigore physico pro intrinseca rei presentia, vel duratione, sed pro extrinseco loco continente nõ tam proprio, quam communi, vt est Ecclesia, vel platea, & cetera. Et similiter tempus sumitur pro extrinseca & publica mensura humanarum actionum, in quibus considerari possunt conditiones, aliqũque Suarez in primam secundę D. Thom.

referant ad moralitatem actus, & diuerso modo afficiant à ceteris circumstantiis, & quamuis inter se videantur aliquo modo conuenire in ratione extrinseca mensurę, tamen habent veluti specificas rationes distinctas in modo afficiendi actum moralem, & ideo merito vt distinctę numerantur.

Alię vero omnes circumstantię, quę vel exco- gitari possunt, vel inlinuatę sunt, in his satis continentur, nam circumstantia *quid*, primum indicat materiã actionis, non simpliciter, vt est obiectum, quia hoc modo non est circumstantia, sed pertinet ad substantiam actus, sed vt habet aliquam conditionem accidentalem actui morali, siue illa conditio physice considerata, sit quantitas, siue qualitas, materiale enim hoc est: & sub eadem circumstantia comprehenditur effectus, seu euentus consequens actionem, nam est quid factum per actionem. Deinde ad circumstantiam *quomodo* annumerari possunt omnes illę conditiones, quę augent, vel minuunt liberum, aut voluntarium, quidam enim actionis modus intelligi potest quasi physicus, qualis est *intentio*, aut *voluntas*: alius esse potest moralis solum per concomitantiam quandam, vel extrinsecam causalitatem denominans actionem, vt est *ignoranter*, vel *coacte* operari. Alii vero reducut has conditiones ad circumstantiam *Quis*, quando sunt veluti conditiones quędam personę operantis. Rursus perseuerantia actionis potest reuocari vel ad circumstantiam *temporis*, vel ad *modum actionis*, quia illa nihil aliud est, quã ipsemet actus magis, vel minus durans: multiplicatio autem actionis non est circumstantia, sed est numerus, vel multitudo actionum: sic enim in ordine ad confessionem numerus peccatorum non est circumstantia, sed est veluti substantia materię aperientię in confessione, quia vnus actus non efficit aliũ ex vi solius multitudinis. Deniq; alię speciales circumstantię numeratę dicto *cap. cum causam*, vel reuocantur ad circumstantiam *quomodo*: vel certe non pertinent ad bonitatē, vel malitiam actionis, prout nunc de circumstantiis agimus, sed ad reddendum firmum, vel infirmum testimonium: non est autem inconueniens quod in aliis rerum generibus reperiantur alię circumstantię, vt actio pingendi, vel scribendi, alias circumstantias requirit vt bona sit in genere artificii, quam vt sit bona in genere moris, quamuis seruata proportione in prædictum numerum possint reuocari omnes circumstantię.

Ad Aristotelem, qui *tempus* & *locum* omisit, responderi potest illum non numerasse accidentales circumstantias, sed conditiones essentielles, & ideo omisit *locum* & *tempus*, quę semper accidentales sunt: quę responsio & procedit ex dubio fundamentõ, & non videtur vniuersaliter vera, nam interdum *tempus*, & *locus* pertinent ad substantiam actus, in esse morali, & ignorantia illarum reddit actum inuoluntarium in illo esse morali, vt ignorantia quod hodie sit dies veneris, facit vt actus comedendi carnes non sit malus. Alii respondent, estq; communis responsio, Aristotelem non omisisse has circumstantias, sed comprehendisse illas in verbo illo, *in quo*, id est, in quo tempore, & in quo loco: ita sentit D. Thom. 1. 2. *quest. 7. & in Ethic. & ibi Burid.* & alii: habet tamen difficultatem expositio, quia iuxta textum Græcum, particula, *circa quid*, & *in quo*, non ponuntur vt diuersa, sed vna vt exponēs alteram, ac si dicamus *circa quid*, seu *in quo* versatur actio, & ita Aristoteles cum aliis circumstantiis ponat diuersa exempla, huius tantum ponit vnum & idem, dicens, *Putauerit autem quispiam filium hostem*

IV. Ceterę numerationes ad 3. reduci possunt.

V. Responsio ad obiecta ex Arist. in n. 1. displicet.

hostem esse. Dici autem potest, quamuis his duobus verbis eadem circumstantia significetur, tamen ad illa reuocari *tempus & locum*, quia circa illa fit actio: possent etiam aliquando reuocari ad circumstantiam *quid*, quia interdum actio non est mala, vel bona ratione temporis nisi quia tunc est actio prohibita ratione materiae in qua versatur.

VI. Sed hinc fieri potest generalis obiectio contra hanc diuisionem, nam vel data est secundum rationes specificas, & vltimas harum omnium circumstantiarum: & hoc modo multo plura membra fuissent numeranda, vt ex dictis constat: vel tantum secundum quasdam rationes genericas, quo sensu pauciora membra sufficerent, vt facile etiam ex dictis haberi potest: & praesertim respectu interioris actus, si quis recte consideret, fere omnes circumstantiae quae sumuntur ex parte obiecti, pertinent ad *quid*, vt *propter quid*: ex parte autem actus ad *quomodo*. Respondetur rem hanc non fuisse tam metaphysice expendendam, sed moraliter, numerata enim sunt illa membra, quae iuxta communem modum sentiendi & tractandi de humanis actibus sufficere visa sunt ad moralem eorum valorem estimationemque considerandam: & ideo neque omnes conditiones distincte enumeratae sunt, illud enim esset in infinitum procedere, neque solum secundum vniuersalissimas rationes, nam illud etiam esset valde confusum, sed secundum quasdam rationes generales, quae, vt dixi, sufficiunt ad intentum.

### SECTIO III.

*Quid necesse sit vt haec circumstantia efficiant actum moralem.*

I. Solent ab aliquibus distingui haec circumstantiae, quia quaedam sunt pertinentes ad rem moralem, quaedam impertinentes. Sed non oportet hac distinctione uti, quia quae sunt impertinentes, reuera non sunt circumstantiae moralium actionum, quamuis possint esse accidentia physicarum mutationum. Hinc vero oritur ratio dubii in hac quaestione: nam interdum haec accidentia physica censentur moraliter circumstantiae, interdum vero non, quia interdum afficiunt moraliter actum, interdum vero non: quae ergo est radix huius differentiae: aut quid necessarium est vt haec conditiones actus moraliter illum efficiant: hoc autem inquiri potest aut ex parte ipsius actus, seu conditionis eius, aut ex parte operantis.

II. Dicendum primo illam conditionem actus habere rationem circumstantiae moralis, eumque moraliter efficere, quae comparata ad rationem rectam mutat habitudinem ad illam in maiori, vel minori conformitate. Hanc regulam assignant omnes auctores, & inductione, ac exemplis potest facile ostendi, nam quod homicidium fiat in hac domo, vel in illa priuatis, non est circumstantia, quia ratione illius talis actio neque est minus, neque magis difformis rationi: quod autem fiat in templo, statim praese fert maiorem dissonantiam a recta ratione. Ratio vero generalis est, quia recta ratio est regula humanorum actuum, de quo in tract. seq. disput. 10. latius, & circumstantiarum eorum: ergo non potest affectio, seu ratio harum circumstantiarum melius explicari, quam per ordinem & dictamen ad rectam rationem.

III. Atque hac eadem regula vtendum est ad in-

telligendum quando conditiones actus etiam si morales sint, non sint proprie circumstantiae, sed essentialis conditiones, nimirum quando sunt tales, quae iuxta rectam rationem omnino sunt necessariae, non solum ad magis & minus, sed simpliciter ad honestatem, vel turpitudinem actus. Similiter ex hac regula est intelligendum quando circumstantiae sunt specie diuersae, quando vero aggrauant intra eandem, quia species morales sumuntur per habitudinem ad rationem rectam, seu ad obiectum vt recta ratione regulatum: quando vero circumstantia omnino mutat conformitatem, vel difformitatem ad rationem mutat etiam speciem: si vero cum eodem ordine faciat rem esse magis conformem, auget intra eandem speciem, & dicitur notabiliter augere, vel aggrauare, quando illud augmentum est magni ponderis, vel estimationis iuxta rectam rationem. Tandem ex eadem radice oritur quod circumstantiis superiori sect. numeratis, quaedam semper moraliter afficiunt, vt *quomodo*, v. g. interiori, *quid* seu *quantitas materiae*: quia haec conditiones semper aliquo modo mutant materiam, quatenus in ea constituitur medium rationis, seu mutant habitudinem actus ad obiectum morale: aliae vero conditiones physicae non semper pertinent ad rem moralem, vt *locus, tempus, persona, instrumentum*, quia non semper mutant medium rationis, seu habitudinem ad illam.

IV. Petes: Quare quaedam conditiones mutant habitudinem ad rationem, & non aliae? Respondetur huius quaestioni aliam responsum non posse dari, nisi quia quaedam sunt talis naturae, vt mutant honestatem, aliae vero non: hoc autem in particulari semper oritur ex aliqua proportione quam recta ratio inuenit in rebus ipsis in ordine ad debitum finem humanae vitae: verbi gratia ex hoc quod res sit aliena, intrinsece oritur quod accipere illam domino rationabiliter inuito sit contra honestatem, quia est contra debitum modum operationis humanae, vt seruetur pax, & debitus societatis modus & sic de aliis, quae omnia quoad nos per rectam rationem ponderantur ac regulantur, licet in ipsis rebus sit fundamentum talis rationis rectae, vt infra explicabo.

V. Secundo dicendum. Vt circumstantia conferat ad honestatem moralem actus, vel turpitudinem ex parte operantis, oportet vt sit aliquo modo voluntaria, & consequenter cognita directe vel indirecte. Hoc constat primo a posteriori, quia si quis furetur in loco sacro inuincibiliter ignorans conditionem loci, illa conditio non afficit moraliter illum actum solum ex defectu voluntarii. Ratio vero est quia tota honestas morum pendet ex voluntate: ergo quae non eadunt sub voluntatem aliquo modo, non possunt illam reddere magis, vel minus honestam: ergo neque actionem aliam moralem vt actio moralis est, quia vt sic tota pendet a voluntate, vturum vero oportet hoc voluntarium esse directum, vel sufficit indirectum: & vturum in hoc sit aliqua differentia inter bonitatem & malitiam, infra tract. 3. disput. 5. sect. 3. dicemus, & supra disput. 4. sect. 3. num. 32. attigimus.

VI. Solum posset nunc quaeri propter Aristotelem 3. Ethic. cap. 1. Vtrum in omnibus praedictis circumstantiis possit cadere inuoluntarium ratio ne ignorantiae, nam ille de omnibus affirmat, praeterquam de circumstantia *Quis*, de qua supra sect. 1. num. 14. dixi: de aliis autem videtur falsa haec doctrina, quia saltem circumstantia finis non potest esse inuoluntaria, neque ignorata, quia

quia, ut superius dixi, finis qui habet rationem circumstantiae, non est finis intrinsecus operis, qui potius est obiectum, sed est finis extrinsecus operantis, quem oportet esse intentum: ergo directe voluti: ergo cognitum. Quo modo ergo potest esse involuntarius & ignoratus? Respondetur primo Aristotelem non esse locutum de fine intento, sed de fine, seu effectu per accidens secuto: quod explicat Aristoteles suo exemplo, dicens: Si quis vulneravit salutis causa, & interfecit. Sed reuera haec circumstantia sic explicata, magis pertinet ad circumstantiam quid, sub qua continentur causales effectus, ut supra dixi cum D. Thom. ideo dicitur finem posse ignorari, non in se & in particulari pro ut est intentus, posse tamen ignorari secundum aliquam conditionem, v.g. si quis intendat scientiam ut rem facilem, cum tamen in se difficilis sit, vel etiam potest ignorari in medijs seu in habitudine mediorum ad ipsum, ut si quis intendat scientiam per medium nocivum, putans esse utile, nam tunc ille excusatur a culpa ratione finis. Ultimo ex dictis colligitur cur finis sit potissima ex numeratis circumstantiis, quia & est magis intentus, & magis spectat ad debitum rationis ordinem, de quo in sequenti disp. a qua secunda pars huius secundi tractatus inchoatur.

DISPUTATIO VI.

De voluntate & intentione, actibusque intellectus primis.



Principio huius secundi tractatus, hucusque differimus de duabus differentis generalibus actu humanorum, quae per voluntarium, & involuntarium declarantur. Restat in hac 2. parte eiusdem tractatus, ut in specie de actibus voluntatis agamus. Miscebimus tamen sermonem de actibus intellectus, quia ad explicandos voluntatis actus plane conducunt. Illud etiam attendendum, voluntatis nomen in presenti titulo non potentiam, sed actum importare: licet in discurfu doctrinae, ad ipsam quoque potentiam aliquando digrediamur.

Omnis igitur voluntatis actio aut circa finem, aut circa medium versatur: quod dupliciter contingit fieri: aut appetendo, aut exequendo: ex quo duplex oritur ordo actuum voluntatis, & intellectus practici, qui voluntatem gubernat in moribus. Prior omnes illos actus continet, qui necessarii sunt, usque ad postremam medii electionem, qui sunt, voluntas, intentio, consilium, consensus, electio. Tres priores circa finem: posteriores circa medium [eo quo numerati sunt ordine] versantur. Stabilis autem electione, progreditur voluntas ad liberam executionem: & sic est secundus ordo, in quo duo tantum actus numerantur: imperium, & usus: quibus actibus fruitio additur: quae non est operatio ad finem vel appetendum, vel assequendum ordinata: sed sine potius comparato, ipsa subsequitur. Omnes praeterea actus isti directe tendunt in aliqua obiecta, & tamen sunt quasi reflexi, ut dum voluntas eligit medium, eligit eligere, & utitur se ipsa, & intellectu, &c. tamen haec actuum quasi reflexio non fit per actus ab ipsis rectis distinctos licet Caietan. prima secundo, questione decima sexta, articulo quarto, oppositum censet. Dicemus igitur de actibus directis & de reflexis obiter,

quae erunt necessaria. In hac autem disputatione de actibus ante consecutionem finis agemus.

SECTIO I.

De obiectis, rationibus, & differentiis voluntatis, & intentionis.

Haec omnia adeo inter se nexa sunt, ut non possit vnum sine altero commode explicari. In primis igitur voluntas significat simplicem quandam actum voluntatis, qui est quasi prima inclinatio voluntatis in obiectum propositum tanquam per se amabile, cuius effectus formalis non potest esse alius, quam velle illud obiectum propter se, sine ordine ad aliud, qui actus dicitur simplex, quia nullum alium supponit neque formaliter, neque virtute alterum includit: ex quo patet hunc actum proprie versari circa finem: solus enim finis est bonum per se amabile, & quoniam principium omnis motus voluntatis est finis: hic autem est primus voluntatis motus, ut docet Arist. 3. Ethic. 2.

Intendere significatione quadam generali est in aliud tendere: ex qua etymologia nomen intentionis varias habet significationes: nam & mentis attentionem, & sensuum applicationem significare solet, & interdum res inanimas dicuntur intendere suos fines. In proposito vero significat quandam liberam, vel perfecte voluntariam tendentiam in aliquem finem: quae propria est rei vrentis ratione: ex quo constat, intentionem hic aliquid significare ad intellectum, vel voluntatem pertinet. Quid vero sit, alii aliter explicant D. Bonavent. 2. d. 38. 2. p. q. 2. dicit intentionem ad voluntatem, & intellectum aequae pertinere, quam ait, non esse vnum actum, sed quasi mixtum ex duobus: quia intentio dicit appetitionem eius, qui intendit & collationem vnius ad alterum. Primum vero pertinet ad voluntatem: secundum ad intellectum, quae coniunguntur. Aureol. apud Capreol. 2. d. 1. quest. 1. ait, intentionem non esse actum, sed circumstantiam electionis, quia intendere solum est alicuius gratia hoc facere, hoc vero importat circumstantiam finis in electione.

Dicendum tamen est, hoc nomine importari proprium quandam actum voluntatis quae sententia est D. Thom. 1. 2. quest. 8. & Doctorum 2. d. 38. vnde Augustin. intentionem vocat amorem Psalm. 7. & 9. Et ratio est, quia intendere hic est in aliquid voluntarie tendere: principium autem motionis, & tendentiae est voluntas, vnde confirmatur: nam ex intentione potissimum pendunt mores hominum, ut boni, vel mali sint: pendunt vero ex voluntate. Ex ratione vero D. Bonav. solum concluditur, istam intentionem voluntatis supponere iudicium, & ordinem rationis, sicut motus progressivus, quo exemplo ipse utitur, directionem alicuius potentiae cognoscentis requirit. Ad Aureol. vero respondetur, finem esse interdum circumstantiam electionis: tamen ipsam intentionem finis esse actum voluntatis. Ex quo vterius colligimus huius actus obiectum esse finem ipsum, quae est sententia communis: ideo enim bonitas, vel malitia actus ab intentione pensatur, maxime quia ipse est circa finem, & finis est principium humanorum actuum, ut patet ex vi nominis: nam intendere est in aliud tendere: tendimus vero in terminum, & terminus voluntatis est finis.

I.

Primus actus volendi quid:

II.

Intentionis varia significatio.

Intentio proprie quid:

III.

Assertio.

Intentio est proprius actus voluntatis.

III.

Assertio.

Intentio est proprius actus voluntatis.

Obiectum intentionis est ipse finis.

IV. *Voluntas & intentio in quo differant.*

Sed ex his erit ut quæstio, quo modo voluntas, & intentio distinguantur, cum habeant idem obiectum, scilicet finem? Respondetur: in fine duz sunt rationes. Prima est quoddam bonum per se amabile, & sic est obiectum voluntatis: quod patet, quia voluntas est primus, & simplicissimus actus voluntatis: qui tendit in obiectum sub prima quadam & simplicissima ratione: hæc autem est ratio boni per se, sine illo ordine ad aliud. Secunda ratio est eius boni inuestigandi per media, & hoc modo est obiectum intentionis: quod patet etiam ex vi nominis: tunc enim proprie tendimus in finem, quando de illius consecutione tractamus. Vnde colligitur, intentionem finis solum reperiri in absentia ipsius finis: Quare Deus non intendit proprie suam felicitatem, tamen vult, & amat eam: vnde voluntas manere potest etiam consecuto sine, quod etiam distinctionem istorum actuum manifestat.

V. *Voluntas & amor finis prorsus idem actus.*

Ex qua differentia inferitur primo, voluntatem non esse distinctam ab amore: nam ratio amoris est tendere in bonum absolute siue præsens sit, siue absens: hæc autem eadem est ratio istius actus, qui dicitur *Voluntas*. Solum videtur addendum, amoris nomen posse vniuersalius versus pari, & significare aliquando affectionem voluntatis, siue circa medium, siue circa finem: tamen loquendo de amore finis, seu boni propter se, non apparet, quo modo possit distingui ab illo actu, qui est *Voluntas*. Quod confirmatur: nam hic actus amoris de se etiam est simplicissimus, & nullum alium supponit: ex quo fit, ut actus intentionis eo modo distinguatur ab amore, quo ab actu, qui est *Voluntas*.

VI. *Desiderium quomodo aliqui ab intentione non distinguatur.*

Secundo colligunt multi, actum intentionis non distingui ab actu desiderii, quia ita videtur ad desiderium comparari, sicut voluntas ad amorem, desiderium enim generali significatione quantumcumque appetitionem obtinendi boni, quo aliquis caret, significat: & non solum ad appetitionem efficacis voluntatis, sed etiam ad imperfectas volitiones, vel velleitates rerum etiam impossibilium sese extendit: intentio vero solum videtur significare absolutam & efficacem voluntatem obtinendi finem appetitum per media consentanea. Quocirca si de desiderio non in illa generali significatione loquamur: sed pro vt est desiderium efficax finis, isto modo non videtur habere rationem formalem distinctam ab intentione, quia habet idem formale obiectum, scilicet obtinere bonum absens: nam cum dicitur solet, de ratione desiderii esse, vt versetur circa bonum absens: non est intelligendum, desiderium versari circa ipsam absentiam: nam potius istam fugit, sed versatur sub quadam ratione, quæ necessario supponit absentiam, hæc autem non est sola ratio boni vt sic: nam sic indifferens est ad absentiam, & presentiam: ergo dicit consecutionem boni non habiti: sed hoc ipsum appetit intentionem: ergo: &c.

VII. *Alii vt distinguant.*

Alii nihilominus actus istos ita distinguunt. Desiderium [ inquit ] abstrahit à mediis, circa quæ intentio aliquo modo versatur: quod sic patet: cum amo bonum, quo careo, statim illud desidero sine vlla cognitione mediolorum: imo contingit, media non esse necessaria, & nihilominus esse desiderium: & ex hoc desiderio nascitur consideratio mediolorum, & intentio. Alii vero dicunt, desiderium non esse actum per modum volitionis: sed per modum cuiusdam passionis, quæ ex amore boni, & absentia eius nascitur, quæ est quasi ærumna quædam, quæ opponitur delectationi de bono presenti: & patet,

quia desiderium & delectatio opponuntur: sed delectatio contraria est huic ærumnæ: ergo, &c.

Sed prior modus mihi magis probatur, quia desiderium intelligi debet per modum volitionis, illa vero ærumna de qua vltima sententia loquitur, potius est fuga quædam, & quasi volitio ad modum tristitia: de malo presenti: cuius signum est, quia non ex obiecti bonitate, sed ex absentia oritur, quæ absentia apprehenditur sub ratione mali, & ideo opponitur delectationi non solum illi perfectæ, quæ oritur, bono iam consecuto, sed etiam illi imperfectæ, quæ ab spe boni iam iam consequendi oriri solet: & ideo dici solet desiderium affligere animam, non per se, sed ratione carentiæ, & vt illius ærumnæ principium, de qua vere dicitur, esse per modum passionis: desiderium vero non isto modo opponitur delectationi tanquam contrario, sed tanquam via termino: ille vero actus, quem secunda sententia aiebat esse desiderium, forte esse potest desiderium quoddam inefficax: tamen si sit efficax, & ab amore distinctum, non potest non dicere ordinem ad consecutionem obiecti, vt satis ostensum est. Quod vero illa sententia fingit, bonum esse potest absens, & tamen nullum esse necessarium medium fieri non potest. Et confirmantur hæc omnia à simili ex appetitu sensibili: qui licet non possit perfecte intendere finem, suo tamen modo potest saltem materiale. Eius vero intentio supposito amore, non est nisi desiderium: ergo idem desiderium perfectum in voluntate erit perfecta eius intentio.

VIII. *Vera sententia desiderium ab intentione non distinguit.*

Ex his efficitur falsam esse sententiam Aureol. & Gregor. qui respectu finis non consecuti non distinguit hos actus amoris & desiderii, atque adeo neque voluntatem, & intentionem: contra quos præter dicta agemus, cum de fruitione erit sermo. Secundo circa finem nondum acquisitum solum duos actus perfectos posse habere voluntatem, qui ad illius consecutionem sint necessarii, scilicet voluntatem, & intentionem: siue amorem, & desiderium, imperfectos vero posse habere alios, qui tamen ad istos reducuntur. Caietan. vero 1.2. quæst. 16. art. 4. addidit alium actum, quem dicit pertinere ad ordinem intentionis, scilicet fruitionem imperfectam: sed tamen hic actus & imperfectus est in suo genere, & per se proprie ad ordinem intentionis non spectat: cum quia est de fine vt aliquo modo consequuto: tum quia non est actus per se ordinatus ad consecutionem intentionis finis: sed est quasi passio resultans ex spe, vel propinquitate finis: qui actus ab autore naturæ fuit institutus, vt in intentione finis quis facilius, & constantius perseueret. Maior difficultas esset de ipso actu spei, qui etiam est circa finem non habitum: & per se est necessarius, & directe ordinatus ad consecutionem finis. Sed dicendum est, spei actum per se non esse necessarium in hac quasi linea actuum humanorum, sed ex accidenti circa aliquod obiectum quod arduum est, & excellens, vt appetitus confirmetur, & communis est actibus circa finem, & circa medium: & tandem cum necessariis est, versatur circa finem, & ad intentionem reducitur: est enim quasi volitio quædam obtinendi finem, quantumuis arduus, & excellens videatur.

IX.

*Fruicio imperfecta non spectat per se ad ordinem intentionis.*

*Neque etiam actus spei.*

*Quædam aliquando reducitur.*

(o)



SECTIO II.

*Virum voluntas, & intentio versentur aliquo modo circa media.*

I. **Q**uestio intelligenda est formaliter de voluntate, vt voluntas est, & de intentione, vt intentio est: nam si realiter, vel materialiter idem actus, qui est intentio, potest quasi augeri & fieri electio, disputabitur infra. Dico primo: voluntas vt voluntas solum versatur circa finem, & non circa media: ita Diu. Thom. prima secunda questione octaua. articulo secundo, quia voluntas est actus simplex circa bonum per se amabile nullum priorem actum supponens, sed hec repugnant volitioni mediorum vt sic: ergo, &c. Confirmatur: nam fieri non potest: intellectum principiorum vt sic, assentiri conclusionibus: ergo neque voluntatem vt voluntas est, ferri in media. Dico secundo: actus intentionis vel virtute, vel expresse est appetitio mediorum in communi. Probat, quia intentio est efficax voluntas obtinendi finem: sed velle finem absolute vt sic consequendum, est virtute velle exequi omnia media necessaria ad finem: ergo. Confirmatur: nam qui distat ab aliquo loco, & efficaciter vult fieri presens illi, virtute vult peragere illud iter. Quod vero formaliter etiam possit, probatur: nam hic actus, volo adhibere omnia media necessaria ad finem, possibilis est, vt experientia ostendit, & videtur per se notum, quia illud obiectum est amabile, & ille actus est intentio, quia antecedit omnem consultationem de medijs, & est principium consilij, & electionis: hoc autem est proprium munus intentionis: & hoc videtur sensisse Diu. Thom. prima secunda questione duodecima, articulo quarto ad tertium, dum ait, motum voluntatis, qui fertur in finem secundum quod acquiritur, per ea, quae sunt ad finem, esse intentionis.

II. **D**icendum tertio. Intentio, vt sic, non potest esse volitio alicuius medij particularis vt medium est, quia intentio, vt sic, antecedit consilium: ergo electionem: volitio vero medij particularis supponit consilium. Confirmatur primo, nam hac ratione, intentio ab electione distinguitur. Confirmatur secundo: nam posita intentione integra, & perfecta, nullum particulare medium necessario appetitur: imo si facta consultatione, vnum tantum medium reperiri contingat, potest voluntas mutare intentionem, & non velle illud: ergo intentio non est necessario coniuncta cum voluntate medij particularis, dico medij, vt medium est: quia fieri potest, vt id, quod est medium, sit alia ratione per se appetibile: & hac ratione potest intentio in illud ferri, & idem est de voluntate: fieri etiam potest, vt vnum medium ad aliud medium ordinetur: & vt sic etiam intentio versatur circa medium, quatenus habet rationem finis: Aliqui praeterea addunt intentionem versari circa media particularia non appetendo aliquod medium propter finem: sed appetendo finem per tale medium, seu appetendo finem in medio: sed haec omnia mihi videntur verba distincta, non res.

SECTIO III.

*Virum voluntas, & intentio sint actus liberi, vel necessarii.*

I. **Q**uestionem hanc tetigimus agendo de appetitu beatitudinis: hic autem de voluntate, & intentione cuiuscumque boni per se amabilis. Et licet sermo sit de actibus voluntatis circa finem nondum acquisitum, tamen quia actus voluntatis, indifferens est, & manere potest sine etiam acquisito: de hoc etiam dicemus. Loquimur autem de voluntate quae cum perfecta rationis consideratione procedit, & a causa extrinseca necessitatem non patitur. Item de necessitate vel quoad exercitium, vel quoad specificationem. Item de fine tam proximo, quam ultimo.

II. **D**icendum est primo. Ante finem acquisitum voluntas particularis finis nunquam est necessaria quoad exercitium, neque proprie quoad specificationem, siue ille finis particularis sit, siue vltimus. Est communis, & probatur prima pars ex dictis citato loco, & ratio est, quia obiectum, quod voluntati proponitur, vel non ostenditur, vt omnino necessarium, & carens omni ratione mali: vel non ita aperte, & euidenter proponitur, vt & ipsa voluntas non possit subterfugere: & intellectus non possit rationem, ad actu saltem non amandum inuenire. Et hinc probatur secunda pars: nam quodcumque bonum particulare potest voluntas repudiare: quia semper illi est aliqua ratio mali coniuncta. Item in voluntate finis particularis potest peccatum committi: signum ergo est, esse omnino in potestate voluntatis. Dico secundo: quamuis finis particularis sit iam acquisitus, actus voluntatis manet omnino liber, quae conclusio patet ex eisdem rationibus.

III. **T**ertio dicendum: acquisito vltimo fine, actus voluntatis circa illum est omnino necessarius. Si conclusio intelligatur de fine supernaturali, Deo scilicet elare viso, est communis, vt docuimus supra tract. 1. disp. 9. sect. 1. contra Scotum & alios. Si vero intelligatur questio de fine vltimo naturali in hac vita, nunquam est necessaria ista voluntas, quia tota huius vitae consecutio est imperfecta. Si vero intelligatur in anima separata, forte in illa voluntas est necessaria eo modo, quo diximus, cum de beatitudine ageremus.

IV. **Q**uarto dicendum est. Actus intentionis nunquam est necessarius simpliciter. Hae conclusio sequitur ex prima: nam intentio supponit voluntatem, & in hoc differt ab illa: quod voluntas potest esse ante, & post consecutionem finis: intentio vero solum est ante acquisitionem, tunc sic voluntas ante finem requisita, nunquam est necessarius actus, vt dictum est in conclus. & intentio solum est in eo statu, & supponit voluntatem: ergo intentio nunquam est actus simpliciter necessarius. Loquor autem de necessitate simpliciter: nam loquendo de necessitate ex suppositione, quatenus vnus actus voluntatis potest ex alio necessario oriri: hoc modo intentio sequi potest necessario ex voluntate efficaci, si consecutio est possibilis, & cognita. Et haec tenus de prima parte tituli disputationis. Dicendum iam de secunda, id est, de cognitione, & alijs necessarijs ad eliciendos hos actus voluntatis, & intentionis.

☉ (?) ☉

S R.

SECTIO IV.

Utrum ad actum voluntatis sit necessaria cognitio.

Qvaestio haec est omnibus actibus voluntatis generalis videatur in hoc tamen primo actu continet peculiarem difficultatem: tum quia primus est, tum etiam quia simplicissimus: atque adeo potentiae cognoscentis directionem minus requirens.

I. Prima sententia negat, & tribuitur Gregorio 2. ad 25. fundamentum est, quia voluntas applicat intellectum ad cogitandum: ergo illa prima voluntas non potest procedere ex cognitione. Confirmatur, nam si voluntas velit intellectum nihil actu intelligere, id fiet, si voluntas sit efficax, ut supponimus: ergo tunc habebit actum, & intellectus nihil cogitabit. Secunda sententia inquit, in initio amoris necessitatem esse aliam cognitionem, quae voluntatem excitet, & determinet, postmodum vero amorem posse perseverare etiam nisi intellectus nihil cogitet quod experientia quadam persuadet. nam si quis de Deo cogitans excitet amorē Dei, postmodum solet amor intensus durare, intellectu nihil actu cogitante. Et ratio est, quia cognitio ad summum videtur necessaria, ut excitet & determinet voluntatem: igitur si semel sit excitata, non est, cur ille actus voluntatis in conservari, & fieri pendeat ab actu cognitionis.

1. Sententia negat absolute.  
2. Negat quoad perseverantiam actus.

II. Nihilominus dicendum est primo. Actus voluntatis non potest ferri in incognitum. Haec est primum principium in Philosophia morali. Sequuntur omnes Theologi 2. dist. 25. Div. Thom. 1. 2. quest. 9. artic. 1. & Aristot. 3. de anima, ait, appetitum moveri ab appetibili apprehenso, & experientia id videtur docere: nam illa, de quibus nunquam cogitamus, non amamus. Et ratio est, quia sicut appetitus naturae sequitur ex forma naturali: ita appetitus elicitus ex forma apprehensa actu representante obiectum: nam quomodo hoc non efficit, ita inhaeret, ac si non esset, quod attinet ad actionem vitæ. Confirmatur: alias non posset reddi ratio, propter quam magis nunc operaretur voluntas, quam antea. Dices, propter suam libertatem. Contra: quia libertas haec oritur ex ratione: & in appetitu sensitivo non habet locum ista ratio: ergo ille non poterit amare incognitum: ergo neque voluntas: nam necessitas cognitionis non est propter libertatem, vel necessitatem. Simile argumentum sumitur ex multitudinis obiectorum, quae amari possunt: nam si non magis applicaretur vnum, quam aliud, non magis posset tendere in vnum, quam in aliud, ergo oportet applicari per cognitionem. & hinc

III. Dicendum secundo, probabilius omnino est, voluntatem non posse durare in amore, nisi intellectus perseveret in actuali cognitione. Est communis, & ratio est, quia appetitus non magis durat, quam illud, à quo dimanat. Secundo, quia actio non potest conservari, si non adit obiectum convenienter applicatum. Tertio experimur voluntatis amorem remitti cum intellectus ad alia cogitanda distrahitur: ergo si intellectus omnino ad alia feratur, & auferat cognitionem de obiecto amoris, amor omnino destruetur. Et quae dicta sunt de voluntate actu, à fortiori vera sunt de intentione, quae ut supra dixi, maiorem directionem cognitioni requirit.

IV. Ad fundamentum primae sententiae responde-

tur, primam operationem intellectus non esse à voluntate applicante: sed vel ab auctore naturae, vel ab aliqua causa extrinseca: ita D. Thom. 1. p. q. 82. num. 4. Cum autem voluntas proprio actu applicat intellectum ad cogitandum de aliqua re, semper praecedit aliqua cogitatio confusa & imperfecta, vel ipsius rei, vel accidentium, quae excitant memoriam eius. Recte August. 10. de Civitate, capite 1. Qui amat [inquit] scire quod non sit, non amat incognita, sed rei cognita scientiam. Ad confirmationem respondetur. Ea voluntas, quae quis vult nihil cogitare, non potest habere effectum eodem instanti quo est ipsa: sed ut plurimum immediate post illud, & in eam iam ea voluntas cessabit: quod si voluntas sit pro eodem instanti, est sibi contraria, & inefficax.

Solutur fundamentum 1. sententiae.

Ad fundamentum secundae sententiae negatur illa experientia. Quod vero aliquando accidit est intellectum in principio repraesentatione obiecti considerare, ut amorem excitet: postmodum vero illas omittit: non tamen omnino desistit ab actuali repraesentatione illius obiecti saltem in confuso. Confirmatio ex dictis manet soluta. Occurrebat quaestio, an haec cognitio sit necessaria tanquam ratio, vel tanquam conditio solum obiecti de qua suo loco Philosophi. Solum est advertendum, cognitionem, vel sit conditio, vel applicatio obiecti: tamen plurimum posse conferre ad distinctionem actuum voluntatis, si cognitio ipsa non solum ex parte cognoscentis, sed etiam ex parte rei cognitae varietur, si res eadem aliter à diversis concipiatur, ut ab vno apprehendatur sub ratione boni, ab alio sub ratione mali, & si sit vna res, si concipiatur sub ratione honesti ab vno, ab altero sub ratione delectabilis: nam haec cognitio variat actus non per se, sed quia applicat diversa obiecta formalia, licet forte materiale sit idem. Si vero obiectum non varietur, diversa conditio cognitionis, scilicet esse claram, vel obscuram, certam, vel incertam, non mutat qualitatem actus voluntatis.

V. Solutur fundamentum 2.

Vide auctorem lib. 5. de anima cap. 3.

SECTIO V.

Qualis debeat esse haec cognitio.

PRIMUM disputari potest, an sit necessaria cognitio intellectus: an sufficiat cognitio phantasiae: aliquibus enim etiam Thomistis ita videtur ex Div. Thom. 1. 2. quest. 10. artic. 3. ad 3. dicente voluntatem non solum moveri à bono apprehenso per rationem, sed etiam per sensum. Et ratio esse potest, quia licet potentiae sint diversae: tamen eadem anima est, quae sensu interiori cognoscit, & per voluntatem appetit: ergo illa cognitio sufficere potest. Confirmatur. nam voluntas movetur ad amandum actu naturali rem supernaturaliter cognitam: ergo sicut movetur à cognitione superioris ordinis, ita potest ab inferiori.

I. Opinio Thomistarum sufficere cognitionem phantasiae ut voluntas velit.

Opposita nihilominus sententia communis est, & verior mihi videtur. Et in primis, cum sensus cognoscit, aliquid esse conveniens homini, vel intellectus idem iudicat, vel dissentit, vel nullo modo habet iudicium: si dissentiat, manifestum videtur, voluntatem non posse sequi iudicium sensus contra omne iudicium intellectus. Primo, quia intellectus est propria regula voluntatis accommodata illi ex natura sua. Praeterea, quia libertas voluntatis oritur ex perfectione, & amplitudine rationis, non ex pluralitate potentiarum: ergo non est liberum voluntati appetere bona sensu proposita: sed ea, quae ratione proponuntur.

II. Contraria communis & vera.

nuntur: aut si vnum est tantum amare, & non amare. Confirmatur, quia licet appetitus sensitivus appetat motum, si voluntas nolit, non fiet solum quia voluntas est facultas superior, cui appetitus subiicitur: ergo idem est de intellectu, & phantasia à proportionem: si vero intellectus nihil iudicet in primis, vix intelligi potest, quo modo id fiat: tamen etsi fieret, non posset moveri voluntas, quia appetitus sequitur esse, & formam proportionatam: ergo appetitio rationalis non sequetur nisi à forma, id est, apprehensione spiritali, & rationali. Confirmatur, quia potentia cognoscitiva, quæ potest movere voluntatem, potest eam dirigere, & illuminare, quia est magna perfectio: ergo non potest convenire potentie inferioris ordinis. Et tandem intellectus non potest per se movere appetitum sensitivum: solum, quia eius cognitio non est illi consentanea, ergo nec è contra. Si denique simul iudicium sensus & intellectus conveniant, iam non à sensu, sed ab intellectu movebitur voluntas; neque illud iudicium sensus per se conferre potest, vt voluntas magis moveatur, propter easdem rationes: per accidens vero poterit iuvare, quatenus quodam modo trahit intellectum, vt secum consentiat, vel iuvat, vt rem distinctius cognoscat.

III. Ad D. Thomam Caietanum obsecro respondet. Dico igitur, nomine boni apprehensi per sensum intelligere D. Thomam bona materialia indiuidua, quæ ab illo ita nominantur, non quia illa apprehensio sufficit, sed quia hæc bona sunt, quæ primo subduntur sensibus. Ad confirmationem non est simile de cognitione supernaturali. Nam illa est spiritalis cognitio, & includens rationis iudicium, quod non habet sensus.

IV. Hoc constituto explicandum sequitur, qualis debeat esse hæc cognitio intellectus. Scot. num. 2. d. 6. q. 1. dicit sufficere quæcumque apprehensio nem obiecti. Fundamentum est, quia illa est aliquis cognitio spiritalis, atque adeo sufficiens applicatio obiecti, in appetitu enim sensitivo, similiter apprehensio sufficit sine iudicio, ergo. Sed contrarium verum est: quod reliqui Theologi opinantur in 2. dist. 2. 4. cum Aristot. 3. de anima, D. Thom. loco citato: qui omnes dicunt, necessarium esse iudicium, quia de re iudicetur esse bonam, vel malam, & experientia quidem docet, nos non posse amare, nisi supposito hoc iudicio. Et ratio est, quia bonum vt bonum est obiectum appetitus, & hoc debet esse præcognitum: ergo debet præcognosci, hoc esse bonum: hoc autem est iudicium. Confirmatur, nam apprehensio indifferens est rei possibili, & impossibili convenient, vel disconvenient: appetitus vero est rei convenientis, & cum aliquo ordine ad existentiam. Ad fundamentum negatur minor: falsum etiam est, in parte sensitiva non præcedere aliquem modum iudicii, vt constat: nam duo animalia apprehendunt lupum: & tamen ovis fugit, & non aliud. Et ratio est, quia non solum apprehendit, sed suo modo iudicat, id sibi expedire: est enim in sensu aliquis modus iudicii, qui non à ratione, sed à naturali instinctu profluit, idem fere de pueris & amentibus sentendum.

V. Maior difficultas est, quale debeat esse hoc iudicium: Quidam volunt sufficere, iudicium speculativum, scilicet hoc esse bonum. Ratio est, quia hoc iudicio cognoscitur id quod vere bonum est, vel sub ratione veri boni. Nam speculatio tendit in veritatem, sed nihil ita movet voluntatem, sicut verum bonum: ergo. Confirmatur, quia licet speculatio non sit de se tam efficax

ad movendam voluntatem, tamè si duret, & perseveret, nonnunquam excitat affectum. D. Tho. 1. 2. quest. 9. artic. 2. ad 2. docet, necessarium esse iudicium practicum: quam sententiam aliqui interpretantur ita vt necessarium esse credant, quædam actum intellectus, quem vocant practice practicum, & imperium, & explicatur hæc vox, *fac hoc*, sed de hoc iudicio, & imperio plura dicam in sequentibus.

Dico igitur iudicium sufficiens ad movendum voluntatem ad primum actum perfectum, & absolute hoc modo debere esse practicum, vt non solum quis iudicet, hanc rem esse in se bonam, & speculetur eius perfectionem, sed etiam quasi applicet rem cognitam voluntati: quod facit cum vel formaliter, vel virtute iudicat, esse sibi hoc obiectum & conveniens, & possibile, & expedire illud amare. Et patet hoc sufficere, quia tunc fit sufficiens iudicium bonitatis, & convenientie obiecti. Rursus obiectum applicatur voluntati, vt patet, ex modo ipsius iudicii: ergo. Et confirmatur, nam iudicium, quod antecedit, & sufficiens est ad eliciendum hunc actum, & non necessitat voluntatem, vt sequenti ostendamus: ergo non potest esse, nisi id, quod est explicatum. Nam illud imperium, vt eius auctores dicunt necessitat voluntatem. Confirmatur etiam, quia imperium illud, si quod est, non præcedit, sed subsequitur electionem, teste D. Tho. 1. 2. quest. 13. artic. 1. ad 2. ergo, &c. Hoc autem iudicium esse necessarium probatur primo ex Divo Thom. Secundo, quia quando intellectus tantum speculatur: licet veritatem obiecti intelligat, tamen illam non applicat voluntati. Confirmatur, quia ad amandum non est satis cognoscere obiectum esse in se bonum: sed necesse est cognoscere, bonum esse amare tale obiectum: hæc autem cognitio practica vere dici potest, cum includat ordinem ad actum voluntatis. Ex dictis in hac sectione constat de cognitione ad actum intentionis necessaria. Eodem enim fere modo loquendum est servata proportione.

SECTIO VI.

In quo genere cause concurrat cognitio ad actum voluntatis: Et an moveat intellectus voluntatem quoad exercitium, vel quoad specificationem.

Nota primo, potentias animæ, quarum actio nes voluntarie esse possunt, præter vim activam duo requirere ad agendum, scilicet motionem obiecti convenienter propositi, & applicationem operantis ad opus, quam consensio, semper fieri ab appetitu. Prius motio obiecti dicitur quoad specificationem, quia ab obiecto sumitur determinatio, & species actus. Posterior motio dicitur, quoad exercitium, quæ communiter esse dicitur in genere cause efficiæ: quod non est ita intelligendum, vt potentia superior moveat, & applicans, aliquid efficiat in inferiori, sed dicitur efficere, quia efficaciter movet per naturalem consensionem potentiarum eiusdem animæ, quæ ita sunt institutæ, vt vna alteri obediat, de qua re vide Augustinum de libero arbitrio cap. 12. Ex quibus colligitur primo istum duplicem motum motionis proprie solum reperiri in dictis animæ potentis: nam reliquæ neque ita proprie habent obiectum, à quibus moveantur, & quia à natura sua sunt omnino determinatæ, non indigent intrinseca applicatione ad agendum, sed forte extrinseca per motum localem, quod indi-

VI.

I. Notatio dicitur motus quoad exercitium.

1. Coroll.

causa

2. Corollar.

cavit D. Thom. 1. 2. q. 9. art. 1. vbi Caiet. multa. Secundò colligitur, an, & quomodo intellectus moueat voluntatem quoad specificationem, mouet enim in quantum voluntati obiectum proponit: quocirca per se, & propriè ipsum obiectum est quod mouet. Per accidens verò intellectus tanquam applicans licet in moralibus censetur causa per se sicut dans consilium. Sed tunc occurrebat illa quæstio, an hæc motio fiat per veram efficientiam obiecti cogniti, aut ipsius cognitionis in voluntate, vel in actu eius. In qua quæstione

II.  
Voluntas sola efficit suum actum.

Dicendum. Sola voluntas est totum principium efficiens suum actum: atque adeo nihil recipit ab obiecto, neque ab illius cognitione. Est D. Thom. supra, & Scoti, & communis. Ac patet primò, quia voluntatem efficere suum actum constat, quia est actus vitæ, & debet procedere à principio intrinseco: quod verò sola efficiat, est valde consentaneum naturæ voluntatis: non solum, quia perfectè libera est sed etiam quia est quoddam pondus in suum obiectum: vnde fertur in illud ad modum aliarum rerum, quæ habent inclinationem: modus verò operandi alicuius inclinationis vt grauitatis est vt ipsa se inclinet in terminum: à termino verò moueatur finaliter, non effectiue: ideo non est necessaria alia efficacia. Secundò, quia causa finalis non est actiua: hæc autem causalitas finis sufficit ad mouendam voluntatem, & dandam speciem actui. Præterea cognitio intellectus nõ potest per se & immediatè influere in actum voluntatis: nunquam enim actus vnus potentia animæ est principium eliciendi actum alterius, neq; etiam obiectum cognitum potest esse hoc principium, quia vt sic non habet aliud esse realiter, nisi esse ipsius cognitionis.

III.

Dices ex Aristot. non potest esse idem principium actiuum & passiuum respectu eiusdem. Cùm igitur voluntas recipiat suum actum, non potest ipsa sola ipsum efficere. Quare Gabriel & Nominales in 2. dist. 25. & Capreol. d. 24. Palud. d. 49. Henric. quodl. 2. q. 5. Ferrar. 1. contra Gentes, cap. 23. in diuersas sententias trahuntur. Nam quidam dixerunt esse voluntatem agentem, aliam recipientem. Alij autem, actum fieri ab obiecto vel totaliter, vel partialiter. Caiet. & alij dixerunt, voluntatem habere habitum à natura insum, quo amat finem, per quem postea factum actum circa media. Sed hæc omnia facillè soluntur ex dictis. Dicendum est igitur, eandem voluntatem habere totam vim actiuam sui actus, & posse illum recipere: nam potest idem esse simul in actu virtuali & potentia formali. Addit tamen Ferrariensis 1. contra Gentes, cap. 44. finem licet non moueat voluntatem effectiue ad sui amorem, mouere tamen effectiue ad electionem mediourum. Verum neque ista efficientia propriè tribuitur obiecto voluntatis, sed vt plurimum ipsamet intentio, quæ est actus voluntatis, est ratio efficiendi electionem medij, sicut assensus principiorum est causa effectiua assensus conclusionis.

IV.

De motione quoad exercitium Thomistæ, fingunt; illam necessitatem imperij, communiter dicunt, intellectum illo imperio ita efficaciter mouere voluntatem ad primam volitionem finis, vt posito tali imperio non sit in potestate intellectum applicare voluntatem ad hunc actum quoad exercitium, & effectiue: citant Aristot. 6. Ethicor. à capite 8. ad 11. dicentem intellectum practicum mouere effectiue, & quoad exercitium voluntatem, vt patet in prudentia, cuius impe-

rio posito est impossibiles voluntatem non obedire.

Dicendum tamen est, voluntatem in hoc actu non moueri ab intellectu effectiue, neq; quoad exercitium: quod colligitur ex D. Thom. 1. 2. quæst. 17. artic. 1. vbi ait, imperium non esse in ratione, nisi supposito actu voluntatis, à quo suam vim, & efficaciam sumit: ergo circa primum actum voluntatis non potest esse imperium. Vnde D. Thom. 2. 2. q. 47. ait imperium tantum esse de his, quæ sunt ad finem. Et Arist. supra dicit, imperium esse actum prudentiæ, cuius non est præscribere finem, sed media. Præterea probò non esse possibile imperium adeo efficax circa primum actum voluntatis, quia non potest necessitari ab alia potentia ante omnem suum consensum: nam vel intellectus necessario imperat, vel liberè: si primum, cùm voluntas etiã necessario obediat, tollitur libertas, si secundum: ergo vel ipse intellectus liber est formaliter: qd suppono falsum, vel certè libertas illius imperij, prouenit ab alio actu libero voluntatis applicatis intellectum ad imperandum: de quo actu voluntatis rogo, an sit ante omne imperium, quod quidem veniendum est ad vnum primum actum voluntatis liberum factum sine imperio: fit igitur ipsa voluntas finis. Dicunt quidam, imperium esse liberum, tamen non procedere à voluntate priori, sed simul intellectum imperare, & voluntatem amare, & vtrumque actum quasi sese mutuo applicare, & neutrum alterum antecedere: sed hoc neq; exponi, neq; intelligi potest: nam impossibile est, voluntatem per illum actum, quo amat finem, applicare illum ad efficiendum illum actum, quia actus imperatus vt sic, est effectus imperij: effectus verò non potest applicari causæ, deinde hæc mutua applicatio non est fine aliquo genere causalitatis: ergo necessario vnus actus debet alterum antecedere, saltem naturã: quare impossibile est ille circulus in eodem genere causæ, scilicet effectiue applicantis. & eodem modo dici posset, voluntatem applicare intellectum ad primam cognitionem, contra omnes Theologos. Præterea vnus actiuus est actus appetitus secundum omnes Philosophos & Theologos. Et tamen hic vnus est applicatio potentia inferioris ad opus: ergo non conuenit intellectui. Tandem iuxta hanc sententiam tam libera potentia, est intellectus, quam voluntas: nam aq; primo vtraque se determinat liberè ad suum opus: quæ omnia & absurda sunt, & non necessaria: nam posito illo iudicio, de quo supra, ponitur id solum, quod ex parte intellectus necessarium est, vt voluntas moueatur. Quare concludo, voluntatem non moueri ab intellectu ad appetendum finem, quoad exercitium actus.

Ad fundamentum nego, intellectum practicum semper mouere effectiue voluntatem. Quid vero dicendum sit de prudentia, de qua Aristot. illo loco, infra dicam disputatione sequenti, nam versatur circa media.

## SECTIO VII.

A quo moueatur voluntas quo ad exercitium in actu circa finem.

Hæc quæstio proponitur propter quosdam, qui opinati sunt, voluntatem non se mouere in isto actu circa finem, sed necessario debere moueri à Deo. Fundamentum est, quia qui se mouet, debet operari ex intentione finis prius amati, quia finis est principium eius motionis: hic

hic autem modus motionis repugnat ipsi amori & intentioni finis: quam sententiam interdū videtur indicare D. Thom. 1. 2. q. 9. Alij, vt Scot. 2. d. 5. & 25. censent voluntatem mouere se ipsam in primo amore finis.

II. *1. Assertio.* Dicendum est primò. Physicè voluntas se mouet, & applicat ad primum actum, quem habet circa finem: quia physicè se mouere, est efficere in se motum: at voluntas efficit in se istum motum ad finem: ergo. Item voluntas non habet potentiam superiorem, à qua applicetur, neque applicatur à causa extrinseca, vt patet: ergo. Confirmatur: nam voluntas applicat alias potētias, dum vult hominē per illas operari: sed ipsa dum vult finem, simul vult operari circa finem: ergo. Dices, vt quis moueat se physicè, non est satis facere in se motum: sed necessarium est, vt efficiat per formam ab ipso comparatam: qua ratione graue non se mouet, sed à generante, quia tantum efficit illum motum ex vi ponderis naturalis. Respondetur, hoc magis pertinere ad modum loquendi, quam ad rem. Sed dico, illū modum loquendi non esse verum, maximè in actionibus vitæ, neque in naturalibus.

III. *2. Assertio.* Dicendum est secundò. Non solum physicè, sed etiam moraliter voluntas se mouet in actu circa finem, & magis in actu intentionis, ex D. Thom. 1. 2. quest. 1. artic. 2. dicente, hominem propriè se mouere in illo actu, qui procedit ex perfecta cognitione finis, & cuius est dominus: sed prima voluntas finis procedit ex prima cognitione finis, & bonitatis illius: & homo est dominus illius actus, quia est actus liber, vt supra diximus: ergo, & c. Confirmatur: nā sæpè iste actus non potest referri in alium, nisi in operantem, quia potest esse peccatum. Nā primus finis proximus potest esse rationi contrarius: & ideo D. Thom. supra dixit, in ipsa volitione particularis finis debere perpendi, an eius bonitas sit cōformis rationi: idè colligitur ex eodè 1. 2. quest. 6. art. 2. Imò addo non solum cum actus iste est liber, sed etiam si sit necessarius propter perfectiōnem finis, & cognitionis, posse etiam propriè dici voluntatem moraliter se mouere in tali actu, quia ex plena potestate, & perfectiōne sua se applicat ad illum actū, propter quod supra suo loco dixi, illum actum esse verè humanum. Vide quæ diximus supra tract. 1. disp. 2. sect. 2. num. 9.

IV. *3. Assertio.* Dicendum est tertio, voluntas à nulla causa extrinseca creata moueri potest directè ad exercitium actus. Est communis & ex parte probata in lib. de Angelis capit. ... vbi ostendimus. Angelos non posse isto modo moueri voluntatem: ergo neque reliquæ creaturæ, etiam cæli: quia cæli, & reliquæ agentia agunt qualitate corporea: voluntas verò est spiritualis. Dico directè, quia indirectè possunt, aliquo mediante corpore, vel appetitu sensitivo à quo, vt patet, voluntas non directè, sed indirectè moueri potest. Et per hæc excluditur error antiquorum, qui dixerunt cælum influere in voluntatem actionem volendi: vide D. Thom. 3. cont. August. 7. de Ciuit. 1. & Chrysost. hom. 50. ad populum.

V. *4. Assertio.* Dicendum est quarto. Deo aliquando tribui potest ista motio voluntatis in finem, quia volitio finis potissimè inclinationi voluntatis non est contraria: hæc conclusione explicio ex D. Thom. in 1. 2. quest. 9. & sequenti. Nam primò Deus potest mouere voluntatem, quia cum illius actu concurrat, & in illum influat: sed hoc omnino improprie, isto enim modo concurrat etiam circa media, & concurrere non est mouere. Secundò potest Deus mouere propriè voluntatē suam: in primam secundam D. Thom.

applicando illā ad opus vel necessariò, si velit, vt supra vidi. m. est, quod tamen raro, vel nunq̄ am facit, vel libere: idque variis modis, scilicet ex parte intellectus per inspirationes, vel ex parte potentie voluntatis, aut infundendo habitum, aut alio modo illam incitando, & impellendo: qui omnes modi maximè pertinent ad operationes gratiæ, licet Aristot. lib. de bona fort. ad Alexand. & Plat. ex parte cognouerint, homines excitari ad bonum à Deo. Vide Augustin. 5. de Ciuit. cap. 9. Abul. quest. 23. in cap. 21. Exod. Ex quibus colligitur, istam prouidentiam aliquo modo pertinere ad prouidentiam autoris naturæ: sed hæc omnia non satis explicant D. Thom. illis in locis, quia neque in omnibus actibus circa finem, etiam bonis, intercedit hæc diuina motio, & est etiam in actibus circa media. Quare addendum est mouere voluntatem ad istum actū, eo quòd sit autor voluntatis, & illi dedit propensionem ad bonum rationis, ex qua ista voluntas in finem immediatè oritur. Nam in moralibus, sicut qui consulit, vel inducit, censetur causa actus ita qui dat inclinationem naturalem, est causa actus manantis ab illa. Oportet autem huiusmodi actum ex bono vlu naturæ inclinantis procedere. & ideo si sit actus peccati, non referitur in Deum, quia magis est contra: quam ex inclinatione naturali: quod indicat D. Thom. art. 6. ad 2.

Dices. Eodem modo actus circa medium tribuetur Deo. Respondetur primò. Inclinatio naturæ primò, & per se est ad bonum per se amabile: ad media verò non inclinatur, nisi ex intentione finis: & media voluntate, & qui amor & intentio non sunt naturales sed elicitæ à voluntate. & ideo actus circa media, qui ab actu circa finem oritur, in ipsam voluntatem magis referitur, quam in autorem naturæ. Exemplum esse potest in intellectu pro vt naturaliter mouetur in assensum principiorum, & se mouet in assensum conclusionum. Ex quibus colligi potest, ex illis duobus actibus circa finem voluntatem magis propriè referri in Deum, quam intentionem: quia voluntas magis ex sola inclinatione naturæ procedit.

Argumenta Scoti probant priores duas conclusiones, rationes verò Caietan. non vrgent contra illas, quia vt voluntas verè se moueat, non est necessaria præcedens intentio finis: sufficit enim antecedere perfectam cognitionem finis, & voluntatem plena potestate ferri in illū. Quare supra tract. 1. dixi, ipsam motionem in finem esse actum humanum, & aliquo modo propter finem. Quare falsum est, volitionem finis non esse voluntariam per modum actus: contrarium enim docet D. Thom. 1. 2. quest. 9. artic. 4. ad 1. & 2. Et patet quia ille actus est in potestate voluntatis, & quia vult, efficit illum.

DISPUTATIO VII.

De fruitione.

**D**IXIMVS de actibus voluntatis qui versantur circa finem non acquisitum: sequitur, vt dicamus de actu, qui tantum elici potest, sine iam acquisito, vt expeditis actibus omnigenis circa finem veniamus ad eos, qui circa media versantur.

Q

SECTIO

SECTIO I.

Utrum fruitio sit actus voluntatis

I. Sententia

Prima sententia negat, quam tenet Scot. in 4. d. 49. q. 2. art. 4. qui de fruitione beatorum loquens dicit esse ipsam consecutionem, atque addit esse ipsam beatitudinem: ad voluntatem autem pertinere vel per modum obiecti, vel per modum actionis efficientis in voluntate passionem gaudii, fauet D. Thom. 1. 2. q. 11. art. 1. ad 1. & 1. p. q. 26. art. 2. his locis indicat fruitionem esse ipsam beatitudinem creature rationalis. Et Aug. lib. de morib. Eccl. cap. 3. Quid est (inquit) frui, nisi apud te habere quod diligis. Fundamentum est, quia frui est fructum capere: sed illa actio, qua quis fructum capit, est consecutio illius: ergo, &c.

II. Sententia

Secunda sententia dicit, fruitionem esse in voluntate, & in hoc conueniunt ferè alii Theologi: tamen diuerso modo. Nam Scot. in 1. d. 1. q. 3. dicit esse amorem propter verba Aug. 1. de doctr. Christ. dicentis cap. 4. frui est amore aliquid inhaerere propter seipsum tamen Caiet. Capr. & alii dicunt non esse amorem, sed gaudium, quod etiam indicat D. Thom. 1. 2. q. 11. art. 1. & q. 5. de potentia art. 1. ad 15. his enim locis & fruitionem numerat inter actus à voluntate elicitos, & dicit sequi ex amore, & presentia rei amata. Videatur 1. p. q. 12. art. 7. ad 1.

III. Sententia

Tertia sententia est fruitionem non esse vnum actum, sed aggregatum ex amore, & gaudio: præcipue tamen requirere amorem ita Hipal. in 1. d. 1. art. 2. & quidam alii.

IV. Notatio 1.

Ne solum sit questio de nomine: Nota in fruente de quacunque re hæc tria esse necessaria, amare, possidere, & gaudere, & præter hæc nihil aliud. Primum patet, nam si quis amat, & nullo modo possidet desiderare poterit, sed non frui: quia frui est terminus desiderii: unde est illud Proverb. 7. Veni fruamur concupitis. Item qui amat, & possidet, si non delectatur, non fruitur: nam qui sumit potionem amaram, quam appetebat, non fruitur. Unde Aug. 10. de Trinit. cap. 10. fruimur (ait) rebus cognitis, in quibus voluntas delectata conquiescit. Secundum, nempe hæc sufficere, patet, nam qui hæc habet, quocunque alio careat, fruitur. Concludo ergo, fruitionem non esse aliquid ab his distinctum, siue hæc tria inter se distinguantur, siue non, de quo infra.

V. Notatio 2.

Præterea secundo certum est, ex his tribus amore, & gaudio in voluntate esse: possidere verò pertinere ad eam potentiam, qua tenet bonum amatum: siue illa intellectus sit, siue sensus. Neque enim audienda est illorum sententia, qui dicunt, voluptatem, seu gaudium non esse actum appetitus, seu voluntatis, sed eius potentia, qua bonum amatum tenet: atque addit voluptatem, quam aliquis capit, v.g. videntem esse in ipso visu, quod tenet Adam. in 1. d. 1. q. 3. quoniam cum gaudium, & delectatio tendat ad bonum sub ratione boni, vt per se constat: manifestum videtur, hunc actum ad appetitum pertinere, de quo videri potest Greg. in 1. d. 1. q. 2.

VI. Notatio 3.

Ex his colligitur tertio, fruitionem proprie non esse amorem, tum quia amor per se abstractus à consecutione, & eiusdem rationis est; siue delectatio adfit, siue non. Unde Paul. scribit ad Philem. quem iam diligebat, Itate fruatur in Domino. Et præterea Aug. 8. de Ciuit. c. 9. Nemo (inquit) beatus est, qui eo non fruitur quod amat. Unde cum 1. de doctr. Christ. dicit, frui esse amore inhaerere, non intelligit esse amorem ipsum: sed illam inhaerentiam, seu quietem, qua ex amore nascitur,

quod etiam patet ex vi ipsius nominis: nam frui est capere fructum à re: amor autem solum dicit pondus in rem amatam.

Unde quarto videtur ex dictis sequi consecutionem obiecti, vt sic, non habere rationem fruitionis; nisi fortè quasi gaudio informata. Unde gaudium ipsum est quod per se nomen istud meretur, quamuis interdum fortè significet ipsam consecutionem, qua est causa, vel principium gaudii: sicut è contra ipsum gaudium beatorum solet dici beatitudo, quia semper est cum beatitudine coniunctum. Hæc omnia ex dictis, & ex communi loquendi modo satis videntur comprobari, & ex Augustia. lib. Oitua. trium quest. q. 30. vbi ait frui esse fructum capere: idem est modus loquendi scripturæ Eccl. 5. Qui amat diuitias fructum capiet ex eis. Unde dico fruitionem ad voluntatem pertinere. Probatur ex dictis, quoniam est gaudium, & hæc est sententia D. Thom. Et idem in 1. 2. non egit de gaudio voluntatis Quapropter cum art. 1. ad 1. q. 11. visionem vocat fruitionem, loquitur realiter, seu obiectiue quod ipse satis explicuit, & ibi, & solutione ad 3. & in corpore art. aperte docet fruitionem versari circa bonum, sub ratione boni, & inde concludit esse actum voluntatis.

Sed quærat aliquis, vtrum sit actus effectiuus à voluntate, vel sola passio Scotus enim supra de gaudio loquens dicit esse solum passionem. Item dicit fruitionem vt actio est, esse in intellectu, vt passio in voluntate. Fundamentum Scoti est quia omnis actio voluntatis est in eius potestate: gaudium verò minime: sicut neque dolor Confirmatur, nam omnis actus voluntatis est volitio: aliàs esset amor, tum è contrario, quia tristitia non est volitio: beati enim nolunt peccasse & tamen non habent tristitiam.

Dico tamen fruitionem esse actum à voluntate effectiue productum, est D. Thom. 1. 2. q. 22. art. 3. ad 3. quam bene prosequitur Caietan. 1. p. sectiue fieri q. 64. art. 3. Est etiam Aristot. 3. de anima textu 29. vbi ait, delectari esse operari ad bonum. Ratio potissima est illa communis, quia actus vitæ procedit à principio intrinseco: gaudium autem manifestissime est actus vitæ. Dices, ideo procedere ab intellectu, qui etiam est principium actus vitæ: sed contra hoc est: nam vel intellectus efficeret delectationem vt cognitio est vel ratione boni, quod repræsentat, vel vt consecutio est. Non primum: nam supra ostendi, actum vnus potentia non esse productum actus alterius potentia, & quoad hoc eadem est ratio de amore gaudio, & de aliis actibus voluntatis. Secundum etiam patet, quia obiectum respectu gaudii tantum est causa finalis: & deinde non habet aliud esse reale nisi esse cognitionis. Tertium illud de consecutione etiam non placet: nam aliàs omnis voluntas effectiue fieret ab illo actu qui est formalis consecutio boni amati: quoniam ille actus sæpe est actus alicuius sensus, & nonnunquam exterioris membri. Et præterea cum sola efficiencia intellectus non possit rectè consistere vita, qua est in hoc actu gaudii, si non fieret ab ipsa voluntate, quia respectu ipsius voluntatis est actus vitæ, & illam informat modo vitabili: hic autem modus necessario requirit efficienciam in ipsa potentia que informatur actu vitæ: & propterea hi actus sunt immanentes essentialiter. Tandem confirmatur à simili, nam impossibile est, vt vna potentia animæ per operationem ab alia productam cognoscat, ergo neque vt amet.

Ad Scotum respondetur, actum voluntatis nonnunquam esse necessarium, vel simpliciter, in n. 8. vt de

VII. Notatio 4

VIII. Gaudium esse tantum passionem putat Scot.

IX. Gaudium effectiue fieri à voluntate, vera sententia.

X. Ad Scotum

vt de amore, Dei clare viso supra dicebam, vel ex suppositione, & hoc modo gaudium est actio necessaria, nempe ex suppositione amoris, & boni consecuti. Ad confirmationem Caietan. supra vult, gaudium, & tristitiam non esse volitionem, nec nolitionem: vnde negat, omnem actum voluntatis hac partitione comprehendendi: tamen Gregor. dicit, gaudium esse volitionem: quoniam Augustin. vocat gaudiū voluntatē quādam. Dico tamen: omnē actum voluntatis esse vel prosecutionē boni, vel fugā mali. Et si hoc significetur nomine volitionis, gaudium ad voluntatem pertinet: quod docuit Arist. 6. Ethic. cap. 2. Idem sentit August. 14. de ciuit. cap. 6. Vbi tristitiam consensionem, tristitiam disensionem voluntatis vocat: tamen nomine volitionis, & nolitionis, proprie videntur significari amor, vel odium: & hoc modo non conuenit neque gaudio, neque tristitię, vt statim latius dicam. Et propterea Deus habet nolitionem, & odium peccati, nullam tamen tristitiam: & in hoc sensu gaudium non est volitio, nihilominus esse potest quidam actus voluntatis, qui est vitalis, quædā quies, seu suauitas, & dulcedo quædam, quæ ab ipso appetitu in semetipso nascitur ex præsentia boni amati.

XI. Sed vterius quæret quis, vtrum iste actus fruitionis ita sit in voluntate, vt non sit etiam in appetitu sensitiuo. Respondetur, certum esse, appetitum sensitiuum capere voluptatem & delectationem, non tamen ita perfectē, vt capit voluntas, sicut bona spiritualia, & apprehensio intellectus perfectiora sunt, ex his oritur gaudiū: & propterea nomen fruitionis, & gaudiij proprie & communiter tribuitur soli delectationi voluntatis: nonnunquam verò etiam extenditur ad appetitum sensitiuum, vt patet ex illo loco 7. Proverb. & ex Augustin. libr. Octuag. trium quæst. trigesima.

SECTIO II.

Quodnam sit fruitionis obiectum.

I. Ex dictis hæc videntur sumi vt certa. Primum, obiectum fruitionis esse bonum sub ratione boni, quia est modus appetitus prosecutionis obiectum. Secundum, illud bonum esse debere delectabile, quia est causa delectationis in suo genere: at causa finalis non est causa delectationis, sed quod delectabile est. Dices: etiā bonum honestum est causa delectationis, imo perfectissima causa. Respondetur. Ratio, quæ delectat, sæpe est honestas: tamen ipsummet honestum bonum, pro vt aptū est generare delectationem, inducit rationem boni delectabilis, & sub hac ratione est obiectū fruitionis. Tertium est, hoc obiectum, & bonum debere esse consecutū. Quibus positis dubium primum est, vtrū hoc obiectum sit medium, vel tantū finis, vel si finis, an quicumque, vel solum vltimus: Ratio dubitandi est, quia August. 10. de Trinit. c. 11. ait, nos non frui ea re quam propter aliud amamus, atque adeo frui solo vltimo fine. Vnde concludit peccatum mortale esse frui creatura. In contrarium autem est verbum ipsius Aug. lib. de doct. Christ. epa. 3. frui est vti cum delectatione: vti autem mediorem est.

II. Dicendum primo. Gaudium esse potest non solum de fine in se, sed etiam de medio, quamuis ratio gaudendi, seu formale obiectū semper sit finis: nam gaudium oritur ex consecutione boni amati: sed ipsum medium est quoddam Suarez in primam secunda. D. Thom.

bonum amatum: ergo. Vnde experimur nos delectari, quando media conuenientia obtinemus. Quod autem ratio formalis gaudiij sit finis, patet, quia si illa delectatio erit extrinseca bonitate ipsius mediij, iam non est gaudium mediij, vt medium est, sed vt est finis, & bonum per se amabile. Si verò est de medio propter utilitatem ad finem: ratio gaudendi est ipse finis. Quod etiam patet, quia omne bonum amatum est finis, vel ratione finis: ergo omne bonum quod delectat, est finis, vel ratione finis.

Obiicies: nam obiectum gaudiij debet esse bonum delectabile, at medium vt medium est, nō est delectabile, cum nullam in se habeat bonitatem, vt patet in potatione amara. Ideo dicunt aliqui, illam delectationem, quæ cum executione mediij coniuncta est, non versari circa ipsum medium, quia reuera non est illud, quod delectat, sed circa ipsum finem: nam ex quadam spe illius nascitur. Sed quæstio videtur de nomine tamen reuera, quamuis diuinita, v. g. tantum sit bonum vtile, tamen ipsæ verè amantur, & desiderantur non habitæ, & ipsæmet comparatæ delectant.

Dicendum est secundò, non solum finis vltimus, sed proximus etiam potest ipse esse obiectum gaudiij, quod nonnunquam appellari solet fruitio, quamuis ratio hoc nomine importata in solo gaudio de vltimo fine perfectissimè inueniatur. Probantur singula: nam omne bonum, quod per se amatur, & desideratur, comparatum per se etiam delectat, vt experientia constat, & ratione patet, quia desiderio respondet gaudium, sicut motui quies, cum peruenitur ad terminum: voluntas autem cum id obtinet, quod per se ipsam amabat: peruenit ad terminum: ergo. Hoc autem gaudium esse fruitionem, patet ex dictis, & ex communi modo loquendi omnium ex illa definitione Augustini, frui est inherere rei propter seipsam. Ratio verò vltimæ particulæ est, quia fruitio dicit quietem voluntatis: voluntas autem nunquam perfectè quiescit, donec finem vltimum consequatur: nam cum in aliis finibus non omnino sistat, quo cunque obtento, semper relinquitur aliud inquirendum: & hic est frequens vsus apud Sanctos, & apud Scholasticos.

Sed inquirendum superest, quod sit obiectum huius fruitionis: an ipse finis, qui finis dicitur finis. Quod: an ipsa consecutio, quæ dicitur finis Quo, vel formalis. Durandus in 1. dist. 1. quæst. 2. de fruitione beatorum loquens negat obiectum illius esse Deum ipsam: sed dicit, vltionem ipsam vel consecutionem Dei. Fundamentum est, quia fruitio pertinet ad amorem concupiscentiæ: obiectum autem huius amoris & fruitionis, quæ ex illo obiecto sequitur, non potest esse ab amante re, & supposito distincta, sed aliquid ipsi inherens, quia debet esse bonum eius. Et confirmatur, quia illud bonum non delectat nisi vt consecutum: ergo debet haberi aliquo modo, iuxta Diuum Thomam 1. 2. quæst. 11. art. 1. ad 7. & art. 3. ad 3.

Durand. tamen in duobus errat: Primò, quia nullam agnoscit fruitionem ad amorem amicitie pertinentem. Certum est autem, posse nos gaudere de bonis amici, quia illius, propter bonum eius: & supra in materia de beatitudine ostendimus, beatos habere gaudium perfectissimum de bonis Dei: & huius gaudiij obiectum sine dubio est res supposito ab amante distincta, nempe bonum amici ab illo possessum, nam in hoc quiescit appetitus amoris amicitie: verum tamen est, nomen Fruitionis magis proprie attribui

III.

IV. 2. Assertio.

V.

De obiecto fruitionis, sententia Durandi.

VI.

tribui gaudio quod ad amorem concupiscentia pertinet: quoniam frui est fructum capere. Vnde videtur importare respectum ad commodum ipsius fruitoris. Secundo errat, cum negat primum, & principale obiectum istius fruitionis non posse esse rem supposito distinctam à fruente, vt in beatis est Deus. Nam contraria est sententia communis Theologorum in 1. d. 1. vbi Gabriel quest. 4. Scot. & alij in 3. d. 23. Caietan. in simili questione in 2. 2. quest. 17. artic. 5. Et ratio est est, quia res, quæ est supposito distincta ab amante, potest esse per se bonum eius, & amari amore concupiscentia, & consequenter esse obiectum gaudij, quod ex amore isto procedit. Et inductione patet, quia amans delectatur in ipsismet delicijs, & Deus per se est summum bonum beatorum magis quàm cætera omnia, quæ illi inhaerent, & per se est intimè illi vnitus: & tandem si ipsa visio delectat, est in ordine ad ipsum Deum. Confirmatur, quia illud est obiectum primum fruitionis in patria, quod est obiectum primum spei in via: sed hoc obiectum spei est Deus ipse, qui est merces nostra: alijs spes non esset virtus Theologica. Cùm ergo D. Thom. dicit, consecutionem esse obiectum fruitionis, loquitur de beatitudine formali, & obiecto eius per modum vnus: & hoc modo verum est, totam illam beatitudinem esse vnum integrum obiectum fruitionis: quia tamen in illo plures res includuntur, si ita illas inter se conferamus, primum obiectum fruitionis est ipsum primum obiectum beatitudinis, & amoris: reliqua verò sunt quasi secundario. Et per hæc satis patet ad fundamentum Durand. Ad confirmationem dicitur, consecutionem quidem esse conditionem necessariam, sine qua non erit perfecta fruitio: non tamen esse primum obiectum, sed veluti perfectam applicationem obiecti.

VII. Ex quibus omnibus efficitur, duplicem esse modum gaudij, vel fruitionis: alia enim est perfecta fruitio: alia verò imperfecta: nam cùm sit de fine consecuto, si finis perfectè affectus sit, fruitio est perfecta, si sit affectus in spe quadam: potest hinc oriri aliqua fruitio, sed imperfecta, quia illa iam est aliqualis consecutio: & hæc videtur illa fruitio, de qua Paul. spe gaudentes. Dubitari tamen non immeritò potest, an duæ istæ fruitiones sint specie, vel accidentaliter distinctæ, & maximè de fruitione viæ, & patriæ. In quo vnum videtur certum, nempe fruitiones, quæ oriuntur ex amicitia, esse eiusdem speciei, quia habent idem obiectum æquè perfectè consecutum, nempe bonum, quod reuera Deus possidet, & hæc est ratio huius fruitionis. Neque refert, cognitionem eius non esse æquè perfectam, vt patet etiam in ipsi actibus amoris: tamen de fruitione, quæ ex amore concupiscentia oritur, res videtur dubia, quoniam videntur specie differre, quia obiectum fruitionis est bonum iam consecutum, & sub hac ratione dat speciem fruitioni. At verò licet Deus in se sit idem bonum hominis concupiscentis ipsum: tamen ratio tenendi illum & possidendi omnino est diuersa: imò in via gaudium non tam est de Deo obtento, quam de Deo, qui speratur in patria.

VIII. D. Thom. tamen in 2. quest. 11. artic. 4. ad 2. indicat istas fruitiones esse eiusdem speciei. Constituit enim discrimen inter fruitionem de fine non vltimo, & fruitionem de fine non perfectè habito, comparando eas cum fine vltimo perfectè consecuto: & dicit, fruitionem de fine non vltimo, differre specie ab illa: fruitionem

autem de fine vltimo imperfectè consecuto esse propriam, licet imperfectam. Et probatur ratione, quia primum obiectum, quod dat speciem fruitioni viæ, non est spes, sed ipsummet bonum diuinum, vt perfectè obtinendum: quod quidem bonum quamuis re vera obtentum non sit, tamen ratione spei, & gratia apprehenditur, ac si esset obtentum. Quod à simili explicatur: nam cum aliquis voluptatem caput in actur turpi, quem non exercet, cogitatione tamen illum apprehendit, ac si exerceret: voluptas illa eiusdem speciei, ac eiusdem malitiae est cum voluptate ipsiusmet actus: nam licet obiectum in re non sit: tamen ita apprehenditur, ac si in re esset. Et potest hoc confirmari ex dictis, quia licet consecutio sit necessaria ad istam fruitionem: tamen non est primum obiectum eius: ergo quamuis ipsa non sit in re, potest manere species fruitionis, licet non ita perfecta. Præterea cum bonum consecutum dicitur obiectum fruitionis, intelligendum videtur eodem modo, quo bonum est obiectum voluntatis, scilicet vel verum bonum, vel apparsens: ita in fruitione erit bonum consecutum, vel quod apprehenditur vt consecutum. Et hoc quidem modo potest probabiliter defendi, aliquam posse esse fruitionem in via, quæ quoad substantiam eiusdem speciei sit cum fruitione patriæ: quamuis res mihi videatur satis dubia. Adde etiam, quod aliquod gaudium potest esse tale in via, quod in eadem specie non potest manere in patria, nempe illud, quod ex ipsamet spe oritur tanquam ex principali obiecto: nam hæc manere non potest vbi non manet obiectum.

### SECTIO III.

#### Quomodo gaudium ab amore distinguitur.

PRIMA sententia negat distingui: ita Aureol. apud Capreol. in 4. d. 4. artic. 2. qui non distinguit in voluntate, nisi duos actus: alterum ante finem acquisitum, quem dicit desiderium, alterum post finem acquisitum, quæ dicit amorem, & gaudium. Et probatur, quia in omni appetitu tantum sunt duo, motus, & terminus: nam quid est, inquit, amare diuitias, quas non habes, nisi desiderare illas: & sic de cæteris. Et quid est amare bona amici, nisi amare illum?

Dico tamen primò amorem differre ratione sua formali à desiderio, & gaudio. Probatur primò, quia est actus separabilis ab illis. nam dari potest actus particularis, qui sit odium, & non tristitia; neque timor, vt patet in Deo, & beatis, & in nobis ipsis aliquando experimur: hoc pacto potest dari actus amoris, qui nec desiderium sit, nec delectatio: nam quod est odium in malo, id est amor in bono. Confirmatur: nam contingit amare rem præsentem, & ideo non desiderare, neque etiam frui, vel delectari, si fortè res ipsa delectabilis non sit. Et ratio à priori ex obiectis desumenda est: quæ in superioribus ferè est explicata, quoniam amare est vitali quodam pondere ferri in bonum cognitum, illique vniri, ex quo sequitur appetitus obtinendi bonum illud, & posita præsentia sequitur gaudium quod non vniri amanti tantum amato, sed potius est, vt supra dixi, quadam suauitas, quæ ex illa vnione, & boni possessione oritur, vnde sumitur confirmatio, nam desiderium, & gaudium sunt effectus amoris: ergo.

Ad

An specie distinguantur. Fruitiones ex amore amicitia procedentes eiusdem sunt speciei. Quæ ex amore concupiscentia procedunt videntur differre specie ab alijs.



conferre vnum ad alterum est proprium opus rationis, & in tantum reperitur in voluntate, in quantum procedit in intellectu, à quo illam vim participat: & ita explicuit D. Thom. q. 22. de veritate art. 15. Alio modo electio dicitur pendere à ratione tanquam à forma, non simpliciter vt existat, sed vt sit prudens, vel imprudens, & hoc aperte voluit Aristotel. loco citato sexto Ethic. cap. 3.

V. Sed arguitur contra conclusionem: nam eligere contingit non solum inter media, sed etiam inter fines: nam inter bona plura per se appetibilia vnum saepe eligimus, aliis relictis: & inter fines vltimos contingit electio: nā licet verus vltimus finis vnus tantum sit: tamen homo potest ponere vltimum finem errando in multis rebus, & ideo potest eligere inter creaturam, & creatorem: quod scriptura saepe indicat. Et confirmatur: nam eorum est electio, quorum est consultatio, sed consilium potest esse inter bona per se amabilia: ergo. Respondetur primo: si electio solum significet amorem vnus rei prae multis, & inter multa, concedo, huiusmodi electionem posse versari circa fines, & bona per se amabilia: tamen, vt dixi, non est haec essentia electionis, sed amare vnum propter aliud: & hoc tantum conuenit medio vt sic, & hoc sufficiebat quo ad ipsam rem: tamen Aristot. & Diu. Thom. & fere Theologi indicant, electionem inter multa solum esse de mediis. Dico praeerea secundo huiusmodi electionem inter multa vel formaliter, vel virtute esse ex intentione alicuius finis praecedentis, & hoc modo vel formaliter, vel virtute esse de mediis. Quod sic patet primo. Omnis motus procedit ex intentione alicuius termini: consultatio autem, & electio est quasi motus quidam rationis, & ex intentione alicuius finis procedit: ergo. Probatur illa minor: nam consultatio est collatio quaedam inter multa bona, & ideo necessario supponit voluntatem iam affectam circa bonum in communi.

VI. Dico quarto. Obiectum electionis debet esse aliquid, quod à nobis fieri potest. Duo continet conclusio: alterum obiectum debere esse possibile: & hoc certum est, quia electio procedit ex intentione efficaci finis: voluntas autem efficax non inclinatur ad impossibile. Item quia electionis obiectum est bonum vtile vt sic: id autem quod est impossibile, non est vtile. Altera pars conclusionis est, obiectum electionis esse factibile ab eligente: ita Aristot. 3. Ethic. cap. 2. & patet inductione, nam ea, quae non possumus facere, possumus quidem amare: eligimus autem operari hoc, vel illud, vt rem amatam consequamur. Dices: etiā eligimus res, quas non facimus, vt cibum, hunc potius quam illum: vitā potius, quam mortem & personas ad hoc, vel illud munus. Respondetur: haec ipsa exempla explicant rem: nunquam enim quis eligit rem nisi pro vt ab ipsius opere vel omnino, vel ex parte pendet, vel ad illud ordinatur, sin minus tantum potest desiderare, vel amare: vt qui diligit pecunias, tunc dicitur eligere, quando vel diligit illas inquirere, vel quando actione sua potest efficere illas suas: idem est de reliquis. Et ratio esse potest, quia nos in tantum intendimus finem, in quantum actionibus nostris possumus eum consequi: ideo electio, quae ex hac intentione sequitur, versatur vel in actionibus nostris, vel in rebus pro vt actionibus nostris subiectae sunt. Dices: idem igitur erit de intentione. Respondetur. Intentio quatenus versatur circa ipsum finem obiectum, saepe est de re, quam nos non possumus facere, sed tamen possumus actionibus nostris consequi, & hac ra-

tionem, & pro vt aliquo modo includit voluntatem mediorum, dicit etiam respectum aliquem ad actiones nostras: quod D. Thom. 1. q. 13. art. 4. adnotauit.

## SECTIO II.

Vtrum consensus sit actus voluntatis ab electione distinctus.

I. Consensus propria significatione animorum, Caut iudiciorum concordiam significat: & hoc modo non vnum actum, sed plures, vt sibi similes significat, vt habetur 1. ad Corinth. 7. Nisi ex consensu ad tempus, tamen hinc translatum est hoc nomen ad significandum voluntatem concordem cum iudicio rationis in eodem homine. Propter quod Bonauent. in 2. d. 38. quest. vlt. dicit, istum actum non esse voluntatis, neque intellectus, sed vtrique mutuo conuenire. Verum ex communi vsu aliorum Theologorum consensus proprie significat actum voluntatis: cuius rationem tradit D. Thom. 1. 2. q. 15. art. 2. Et alia esse potest, quia iudicium intellectus antecedit voluntatis actum, & est quasi naturalis. In potestate autem voluntatis est, illi assentiri, vel non: & ideo illa dum libere operatur, est quae perficit consensus, licet interdum etiam apud Aristot. 6. Ethic. c. 12. consensus referatur ad intellectum.

II. Nota tamen secundo, hoc nomen hac ratione posse tribui cuiunque actui libero voluntatis acceptantis bonum intellectu propositum, quomodo dicitur peccatum perfici consensu: & sic non est specialis actus: & non solum circa media, sed etiam circa finem versatur: quia tamen consensus proprie videtur fieri post perfectam deliberationem, & consultationem: ideo peculiariter vsurpatur ad significandum quandam peculiarem voluntatis actum circa media iam ratione proposita, & iudicata conuenientia. Et haec propria est difficultas, an talis consensus possit esse actus alius ab electione.

III. Ratio dubitandi est: nam D. Thom. videtur distinguere istos actus 1. 2. q. 19. & 13. quorum distinctionem sic possumus intelligere, vt consensus, & electio ita versentur circa media, sicut voluntas, & intentio circa finem: nam intellectus primo proponit medium vt bonum, & vtile: & voluntas simpliciter amat illud vt bonū quoddam est, & conueniens: & hic amor vt licet consensus: nam est prima concordia voluntatis cum iudicio circa medium: postmodum vult illud medium vt exequendum: & haec erit proprie electio. Et confirmatur iste modus: nam in fine ille dux rationes formales boni vt absolute amati, vel vt cum ordine ad executionem, distinguunt duos actus: ergo idem erit in ipso medio.

IV. Sed mihi non satisfacit hic modus, quia medium vt medium non habet bonitatem nisi in ordine ad finem: ergo non potest amari nisi eodem ordine: ergo si amor sit efficax circa medium, necessario dicit ordinem ad executionem circa medium ipsum: non enim apprehenditur vt vtile, nisi vt exequendum: & re vera nihil aliud est velle efficaciter medium, nisi velle exequi illud. Confirmatur, quia si aliqua possit esse distinctio inter medium vultum secundum se, & in executione potius esset talis distinctio inter electionem, & vsum, vt magis patebit infra. Eg tamen ipse D. Thom. 1. 2. quest. 15. artic. 3. ad 3. dicit vbi solum inuenitur vnum medium quod placeat, non differre consensus ab electione, nisi per dineros respectus rationis: cum tamen in

vniq̄

vnico etiam medio essent distinguendi actus, si distingueretur illo modo. Addit verò D. Thom. loco citato, ubi sunt plura media, distinguuntur prædicto modo, quia oblata media voluntati prius placent, & tunc consentit, postmodum vnum præfert cæteris, & eligit; sed re vera illa prior complacentia non satis intelligitur, nam vel est iudicare omnia hæc media esse vtilia, & convenientia; & hoc est intellectus, vel est amare, & velle illa omnia, & hic actus non reperitur; quia voluntas vnum vult, cætera omittit. Cuius signum manifestum est, quia si contingat omnia illa media esse peccatum, voluntas si iudicat, non peccat in omnibus, sed in vno tantum; ergo vnum tantum vult, & vni tantum consentit.

V. Posset tamen exponi D. Thom. ut præsentatis omnibus mediis, voluntas acceptet omnia, & singula non actu absoluto, sed conditionato, isto modo, si non esset aliud medium, isto vteret; qui quidem actus potest aliquando contingere; id tamen non est necessarium; quod etiam ipse D. Thom. indicauit, cum dixit: *Potest autem contingere, &c.* Et ille actus conditionis magis potest dici consensus, quam electio; quia electio cum dicat vnum simpliciter præferri aliis, denotat actum absolutum. Quapropter loquendo de actu absoluto circa medium, arbitror, consensus, & electionem non esse actus distinctos, sed ex diuersis respectibus rationis recipere has denominationes. Nam quatenus voluntas vult, quod intellectus iudicat esse vtile, dicitur consensus, quatenus vero illud præfert, vel aliis mediis vtilibus, vel certe aliis rebus inuilibus non conducentibus ad finem, dicitur electio.

VI. Dicit aliquis. In hoc actu circa medium potest distinguere amor medij, & desiderium. ergo isto modo possunt distinguere illi actus. Respondetur, proprie electionem esse ad modum desiderij, quia est de medio ut exequendo; & ut dicam infra, electio antecedit executionem: & ideo est de re absente, tamen non supponit alium actum, qui sit veluti amor ipsius medij: sed immediate oritur ex amore finis: nam re vera voluntas non amat medium, vel medium illo peculiari actu amoris, quem supra explicui, quia non proprie vnitur illi ut sic, neque bonitati eius: sed latè dicitur amare illud: quatenus omne velle est amare: & ipsum desiderium est quidam amor. Et explicatur experientia ipsa, nam nullus habet affectionem illam amoris erga portionem amaram, quæ est medium ad sanitatem: tamen desiderat illam sumere. Sed dices, quia non nunquam experimur eligere medium, & tunc non desiderare illud, & postea oriri ipsum desiderium. Respondetur, substantiam, & essentiam desiderij, quæ consistit in voluntate rei absentis, simul esse cum electione, quia eadem ipsamet: tamen affectus ille desiderij qui est anxietas quædam, vel ærumna, ille non semper est coniunctus cum electione, & hoc est quod experimur postea oriri.

## SECTIO III.

*Quomodo distinguantur electio, & consensus ab intentione finis, & simul quomodo versentur circa finem.*

I. ET ex dictis colligi potest, electionem, & intentionem hoc differre, quod intentio, ut plurimum, descendit ad media in communi: electio vero est circa medium particulare ut sic. Ex quo duplex oritur dubitatio. Prima est, vtrum hæc diuersitas constituat distinctionem essentialem

inter hos actus? Secunda, vtrum etiam realiter illos distinguat? Ratio prioris dubij est, quia Aristot. 3. *Ethicor. cap. 2.* & D. Thom. *citatis quaestibus*, videntur distinguere illos tanquam essentialiter differentes. Et ratione arguitur: nam actus distinguuntur specie ex obiectis formalibus: sed finis, qui est primarium obiectum intentionis, & medij, sunt obiecta formaliter distincta: quod patet, quia habent diuersas rationes formalis boni: nam finis est per se, & intrinsecè boni: medium vero secundum quid, & denominatione extrinsecè. Confirmatur ex Aristot. 6. *Ethicor. cap. 8 & 2. Physic. text. 29.* ita se habent intentio, & electio in voluntate sicut in intellectu assensus primi principij, & conclusionis: sed isti actus in intellectu differunt essentialiter: ergo, &c. Ex quibus videtur consequenter concludi, istos actus esse realiter distinctos: quia vnus actus secundum rem non potest habere differentias essentialiter distinctas. Confirmatur primò, quia intentio est causa effectiua electionis. Confirmatur secundo ex simili illo de assensu principiorum & conclusionis: & hanc sententiam sequutus est Gregor. in 1. d. 1. *quest. 2.*

In contrarium autem est primò, quia intentio & electio habent idem obiectum formale: nam formale obiectum voluntatis est, quod est motuum eius: idem autem est quod mouet ad intentionem, & electionem. Et confirmatur: nam idem est habitus, qui inclinatur ad intentionem, & electionem, sicut est idem habitus charitatis, qui inclinatur ad amandum Deum, & proximum: & eadem religio qua inclinatur ad honorandum sanctum, & imaginem sancti propter sanctum. Confirmatur secundo, quia alius qui vult occidere, & euaginat gladium, peccata specie diuersa committeret, quia habet actum intentionis, & electionis. Consequens est apertè falsum, & contra illud Aristot. *Qui furatur propter machinam magis est machinus, quam fur.* Ex quibus videtur etiam concludi, intentionem, & electionem posse coalescere in eundem actum realiter: quia non habent essentias distinctas, & obiectum formale est vnum re vera, ex illo Aristot. *Vbi vnum est propter aliud, ibi est vnum tantum.* Et confirmatur: nam ostensum est, habitum esse re vnum: ergo actus etiam potest esse vnus. Et in hanc partem videtur inclinare D. Thom. 1. 2. *quest. 8. artic. 3. & q. 12. art. 4.* & Caietan. *his locis*, & Thomistæ communiter, Ocham. & ferè Nominales 1. d. 1. Nota dupliciter posse intelligi eum, qui vult medium, velle simul finem: vno modo per se, & ut aiunt, tanquam obiectum quo alio modo ut quo, seu ut ratione volendi: & hoc vel formaliter, vel tantum virtute, ut statim exponam.

Dico primò, per electionem, ut electio est, semper est aliquo modo volitus finis, quamuis interdum sit virtualiter amatus. Prima pars patet ex illa regula, *Propter quod vnumquodque tale, &c.* sed finis est, propter quem est electio, volita igitur. Confirmatur. nam electio, ut sic, recipit bonitatem, & malitiam moralem ex fine: ergo tali actu amatur aliquo modo finis, & eius bonitas, vel malitia. Secunda pars, scilicet non esse necessariam istam bonitatem finis semper esse formaliter amatam: patet. Interdum enim contingit, voluntatem amare medium, & intellectum nihil actu cogitare de fine: non potest autem esse aliquid formaliter volitum, nisi sit etiam actu cognitum: ergo.

Sed dices, quomodo fieri potest, ut voluntas velit medium ut sic propter solam bonitatem finis, intellectu nihil cogitante de ipso fine: Nam ut voluntas moueatur, non satis est intellectum

II. Arguitur in contrarium pro formalis identitate.

Arguitur etiam pro identitate reali.

III. Assertio.

IIII.

Obiectio.

Quorundam  
solutio.

cogitare de re amanda, sed oportet etiam cogitare de illa ut bona est, & de ratione amandi, & hic est finis. Propterea dicunt aliqui, illam voluntatem, quam experimur circa medium sine actuali cogitatione finis, non esse medii, ut medium est, sed medii propter se: ita indicat Greg. loco citato, & alii Thomistae. Sed mihi non placet, nam experientia docet infirmum velle medicinam etiam amaram, etsi nihil cogitet de sanitate, tamen re vera non vult illam propter se: nam sepe in illa non est ratio vllayolendi illam. Et confirmatur, nam talis voluntas recipit bonitatem & malitiam ex fine: Confirmatur secundo quia alias nunquam quis amaret proximum ex vera charitate, nisi actu cogitaret de Deo, propter quem debet eum diligere. Similiter nunquam quis crederet actu vero fidei, nisi actu cogitaret de prima veritate reuelante, propter quam credit. Dico ergo, ut voluntas amet medium, non esse necessarium intellectum actu cogitare de fine: sed satis esse hic, & nunc proponere hoc medium ut conueniens, & appetibile, confusa quadam ratione, ex habitu, id est, virtute actuum praecedentium in actu exercitio ferri tanquam propter finem in medium, sicut in brutis contingit instinctu naturae apprehendere media appetenda propter finem, & moueri in illa, non cognita ratione appetendi: quamuis in re nulla alia sit, nisi finis. Ita in homine ex habitu fit simile iudicium in intellectu, & voluntas ex eodem habitu sine expressa motione finis mouetur etiam in medium. Et simile quid est in illis exemplis adductis, & in scientia, & habitu principiorum.

V.  
2. Assertio.  
Dico secundo, per electionem, ut electio est, potest appeti finis formaliter expresse, non ut obiectum quod, sed tantum ut ratio volendi. Hanc conclusionem docet etiam D. Thom. loco citato, & ratio est clara, quia generaliter semper potentia eodem actu fertur in obiectum, & in rationem formalem obiecti. Quapropter si intellectus actu cogitet de fine propter quem medium est amandum, & voluntas expresse illum appetat, illo actu formaliter appetit finem, saltem ut rationem volendi medium: non vero necessario appetit finem in se: tum quia in hoc distinguitur electio ab intentione: tum etiam, quia nihil est, quod tunc necessitet voluntatem ad amandum finem isto modo.

VI.  
Obiectio.  
Sed dices. Quomodo fieri potest, ut finis ametur formaliter ut quo, vno actu, & non ut quod, quia finis non est ratio volendi medium, nisi ut est ipse volitus: hoc autem esse obiectum quod, & patet à simili: non enim potest quis videre colorem, & lumen ut rationem videndi colorem, quin simul videat lumen ut obiectum quod. Respondetur sicut ad dubium positum in praecedenti conclusione, satis esse, ut in virtute actuum praecedentium voluntas feratur in medium formaliter propositum, ut ordinatur ad finem: nam tunc ratione illius ordinis formaliter amatur, & hoc est, finem ut quo, amari. Et est simile in actu fidei, quando quis formaliter credit propter primam veritatem, quamuis non actu conficiat syllogismum: neque actu credat tunc Deum esse summam veritatem primam reuelantem. Illud autem exemplum de lumine, & colore non est simile: quia lumen est quoddam visibile, quod necessario immutat potentiam: & ipsa immutata, & non impedita, necessario agit: non sic est de voluntate, & intellectu. Nota tamen circa has duas conclusiones, istam qualemcumque voluntatem finis, quae in electione continetur, vulgari sermone, & à Sanctis saepe vocari intentionem: & hoc modo

dicat Gregor. electionem manifestam, esse intentionem occultam, quia quod volumus per se patet: quare autem velimus, sepe latet.

Dico tamen tertio, actum proprium intentionis à proprio actu electionis aliquo modo secundum rationem formalem, & interdum etiam re ipsa distingui: & communis, & D. Thom. supra: & probatur. Nam quando aliquis appetit finem in se nihil cogitando de medio particulari, habet verum actum intentionis, & electionis nullo modo: & è contrario, qui appetit solum medium, maxime si nihil cogitat de hinc, habet veram electionem, & intentionem nullo modo: ergo illi actus habent aliquo modo rationes distinctas, quandoquidem diuersas denominationes sortiuntur, & diuersa munera. Et hoc etiam confirmant rationes in principio factae: & hinc etiam constat, re ipsa distingui, quandoquidem separatur adinuicem, & è contrario, quod nunquam contingit, nisi in rebus re ipsa realiter distinctis. Et confirmatur exemplo amoris Dei & proximi: hos enim amores ratione formali aliquo modo distingui patet: nam vnus est amor super omnia, & non alius: vnus est amor vltimi finis, & non alius, & re ipsa aliquando separari experientia constat.

Dico quarto. Contingit, voluntatem aliquando amare finem, & medium verumque tanquam obiectum quod, & tunc vnum actum solum habet qui vere est intentio simul & electio. Colligitur ex D. Thom. 1. 2. quest. 8. artic. 3. & q. 12. art. 4. Et prior pars patet, quia voluntas potest simul multa appetere per modum vnus: sed medium, & finis conueniunt per modum vnus: ergo, & cetera. Confirmatur, nam intellectus potest simul aliquando versari circa praemissas, & conclusionem, quod experientia etiam videtur docere. Secunda pars, id est, tunc esse vnum tantum actum, patet primo, quia procedit ab vno habitu, & inclinatione voluntatis. Secundo, quia tendit in illa duo per modum vnus obiecti: nam licet vtrumque appetat, ut obiectum quod, tamen voluntas non sinit in vtroque per se, sed vnum ad alterum refert: ergo totus ille motus est vna perfecta tendentia in finem & medium. Et confirmatur: nam supra diximus, per actum intentionis aliquem velle & finem, & media in communi: ergo si proponatur etiam particulare medium, potest etiam ille actus se extendere ad illud: nam eadem est ferre ratio. Tandem de actu charitatis Theologi sentiunt eodem posse amari Deum in se, & proximum propter Deum. Vltima vero pars patet, quia in eo actu reperitur quidquid est de ratione electionis, & intentionis.

Sed restat in hac conclusione difficultas, vtrum res alioquin realiter, & formaliter diuersae in vnam & eandem coalescant. Respondetur primo eo modo fieri posse, quod plures rationes formales possunt in eandem rem coalescere: ita Caiet. 1. 2. quest. 8. art. 3. & fauet D. Thom. quest. 12. artic. 4. sed hoc non videtur satisfacere, quia nunquam contingit ut duae rationes formales, vel res quae aliquando possunt mutuo separari, aliquando in eadem re, & entitate conueniant. Praeterea, quando duae rationes finis eidem rei conueniunt, vtraque quasi indiuisibiliter inheret toti entitati, hoc autem non ita est in proposito. Quare dicendum est, actum intentionis, eum extenditur ad medium particulare per modum electionis, in re ipsa augeri per veram additionem entitatis eo modo, quo fit in augmento scientiae: Quare electio, & intentio quando per se sumuntur separatim, res quidem sunt distinctae, sed non integrae, & perfectae, sed absolute constituunt vnam, si in eodem

VII.  
3. Assertio.

VIII.  
4. Assertio.

IX.

eodem obiecto simul, & debito modo coniungantur. Sicut dicendum est, etiam in simili augmento habituum. Quapropter rationes formales intentionis, & electionis ita sunt inter se differentes, sicut partes heterogeneæ totius dicuntur specie distinctæ, quamvis sint aptæ componere vnum totum: & ad huc modum dicendum de actu charitatis erga Deum, & proximum.

X. Sed dices. Ergo simili modo quando actus intentionis se extendit ad media in communi formaliter amanda, illud erit per aliquod augmentum, quod non pertineat ad intentionem finis, sed potius ad electionem. Respondetur primo, non esse similem rationem, quia, ut dixi ipsa intentio virtute, & confusa continet media in communi, & postea eadem ipsum magis explicat, sicuti si aliquis confusa cognosceret principia, & postea illa magis penetraret, non variaretur essentialiter modus conclusionis: secus vero est, quando ad conclusionem descendit. Secundo, si aliquid additur intentioni illa ratione, id non pertinet ad electionem, quia antecedit omnem consultationem, & per se habet intrinsecam connexionem cum intentione finis.

XI. Ad argumenta primæ opinionis, si fiant contra istam conclusionem, Arist. esse interpretandum iuxta ea, quæ diximus, quamvis loquatur de voluntate, & de intentione, de quo actu formaliter verum est, semper esse actum per se distinctum ab actibus subsequentibus, quia habet diuersum modum tendendi in obiectum, & est prima vno, quæ semper permanet eodem modo, quamvis cæteri actus variantur. Ad primam rationem negatur, obiecta electionis, & intentionis omnino distingui. Ad confirm. respondetur non esse similem rationem in omnibus: & manifeste patet diuersitas in habitibus. Est ergo differentia, quia conclusiones, quæ eliciuntur ex principis, habent in se propriam veritatem, quæ principia manifestant: at vero medium, ut sic, nullam bonitatem habet: sed totam illam recipit ex ordine ad finem: & per hoc etiam patet ad reliquas rationes. Solum ad id de efficientia electionis circa intentionem, dico, forte non esse propriam efficientiam, sed dicitur intentio efficax, quia applicat efficaciter voluntatem ad electionem. Vel secundo, quamquam vere efficiat potest esse per modum augmenti, ita ut eadem intentio finis ipsa se augeat, & extendatur ad voluntatem medii.

XII. Sed hic sunt duo dubia. Primum est, quando medium est amatum per se, & propter finem, an ibi sint vera intentio, & electio: & quomodo distinguantur? Respondetur, sine dubio esse ibi rationem intentionis, & electionis: tamen de istorum actuum distinctione dicemus agendo de bonitate, & malitia. Nunc dico breuiter, frequenter, & fere semper esse vnum actum, qui secundum suam essentiam est intentio: tamen ex accidenti est electio: ut vero talis actus sit primario electio, necessarium est, ut voluntas proxime, & immediate moueatur ad rationem boni intrinseca ratione medii, & obiectum illud referat in finem alium: tunc enim primaria species primario desumitur à medio, accidentaria à fine. Si vero contingeret, potentiam ita allici à duabus illis rationibus boni, vtramque proxime, & immediate intenderet, & vnam ad alteram non referret, tunc reuera essent duo actus distincti, elicit, verbi gratia, à diuersis virtutibus: quia differentia desumpta ab illis obiectis essent primaria, & essentialia, & ideo non possent conuenire eidem actui.

XIII. Sed obicitur: nam in intellectu tunc est vnus

actus quo iudicat hanc rem esse duplici ratione appetibilem scilicet per se, & propter aliud: ergo in voluntate erit vnus actus. Respondetur negando consequentiam. Patet à simili, nam intellectus potest iudicare vnicò iudicio Deum esse in se bonum, & nobis. Et tamen voluntas non amat vno actu sub vtraque ratione: nam vnus est actus amoris amicitie: alius concupiscentia. Et ratio est, quia aliqua res possunt pertinere ad intellectum sub eadem ratione formali veri: quæ tamen diuersa ratione appetibilis ad voluntatem pertineant, & habitus id manifeste declarât, in illo exemplo: nam fides ostendit Deum sub vtraque ratione, & tamen non eadem charitas amat sub vtraque ratione.

XIV. Alterum dubium est, quando medium est volitum propter finem tantum: & tamen est id, propter quod aliquid est volitum, quomodo se habeat intentio, & electio. Respondetur, in re esse vnum actum, qui diuersis rationibus potest dici intentio, & electio, quando id refertur ad aliud, atque aliud ad aliud: tamen quia simpliciter tota ratio volendi illud medium sub vtraque ratione est finis extrinsecus à quo sumitur tota ratio appetibilitatis, quæ est in obiecto, ideo simpliciter, & quasi secundum substantiam ille actus est electio: tamen secundum quid, & veluti quodammodo est intentio.

SECTIO IV.

Virum actus electionis sui liber.

Suppono post intentionem, & facto consilio aliquando reperiri vnum medium, interdum plura: & hæc vel æque, vel inæqualiter bona ad finem.

Est ergo prima sententia, quæ affirmat omnem electionem esse liberam, etiã posita intentione, & vnicò medio. Ita tenent Nominales. Ratio est, quod nihil tunc occurrat, quod inferat necessitatem: nam deberet esse intentio ipsa: quæ tamen cum sit actus liber, non potest necessitare. Confirmatur primo exemplis, nam si quis voluntate absoluta velit facere elemosinam, & non possit nisi per furtum, non necessario eligat tale medium. Similiter qui vult consequi felicitatem, non necessario seruat madata. Secundo confirmatur ab inconuenienti: aliàs posita intentione absoluta, nullum esset meritum in electione: sicut quando actus exterior necessario sequitur ex intentione: non habet meritum: ergo, &c.

Secunda sententia affirmat existente vnicò medio electionem esse necessariam: tamen existentibus pluribus solum esse liberam, quatenus voluntas potest applicare intellectum, ut inquirat plures rationes conuenientiæ, & utilitatis in vno medio, quam in alio: quas intellectus si inueniat, & iudicet esse in vno medio, voluntas necessario eligit illud. Quod si intellectus æque iudicet de vtroque medio, voluntas in neutro eorum poterit moueri. Hanc sententiam indicat D. Thom. 1. 2. quest. 13. artic. 6. ad 3. Caiet. ibi. Fundamentum est, quia libertas voluntatis oritur ex indifferentia intellectus: ergo facta determinatione intellectus, & posito iudicio demonstrante, hoc esse vtilius, voluntas non potest non velere. Confirmatur, quia cum voluntas sit potentia cæca, debet regi iudicio intellectus: aliàs iudicium, & consilium essent inutilia, & nulla posset reddi ratio, cur voluntas hoc amaret, & non illud. Hæc sententia est Durand. in 2. 2. d. 24. quest. 3. qui potius dicit, electionem prout est à voluntate,

est;

MANEZ  
TIO  
V3

tate, non esse liberam, sed totam libertatem esse in iudicio: nam intellectus, inquit, libere potest iudicare hoc esse eligendum, vel illud, cui iudicio necessario consentit voluntas.

III.  
1. Assertio.

Dico primo. Certum est de fide, hominem esse liberum in electionibus. Nam de fide est, hominem libere operari: precipue autem operationes hominis, & maxime humane, sunt electiones, quia magis versantur circa contingentia, & magis ex consilio, & ratione hominis pendunt: ergo, &c. Vnde Eccles. 15. homo liber maxime dicitur, quia relictus est in manu consilii sui. Et statim adhibentur exempla de mediis, quibus potest homo libere uti. Hæreses vero, quæ ex hac conclusione euincuntur, omitto: vide in tract. 2. disp. 1. sect. 2. & libr. de gratia.

IV.  
2. Assertio.

Dico secundo. Quando vnum tantum est medium, illius electio in tantum libera est, in quantum est in potestate voluntatis tollere intentionem, tamen si intentio est efficax, & illa perseveret, necessario sequitur electio. Est communis D. Thom. supra ad primum, & quest. 10. artic. 2. ad 3. Aristot. 3. de anima text. 47. & 48. & potest colligi ex Ioan. cap. 14. Qui diligit me, mandata mea seruabit. Et ratio est, quia voluntas absoluta, si potest, facit quod vult: quia si potest, & non facit, certe non propter aliud, quam quia non vult, & quia efficaciter vult consequi finem: & potest: ergo facit: ergo si potest, vnicuique medio, illo utitur: quod si non utitur, manifestum signum est, voluntatem non fuisse efficacem, &c.

V.

Nota tamen debere medium necessarium iudicari, & cognosci, & intellectum actu cogitare de illo: quoniam alias voluntas non mouebitur. Itaque oportet ut voluntas necessario hic, & nunc moueatur, medium hic, & nunc iudicari necessarium: quoniam si iudicatur necessarium, sed pro alio tempore, potest voluntas differre electionem, etiam si persistat in illa intentione. Et ratio est, quia voluntas non patitur necessitatem, nisi pro modo necessitatis medii.

VI.

Neque contra hoc obstant fundamenta primæ sententiæ in numero primo. Ad rationem dico, hanc efficaciam, & necessitatem prouenire ab intentione. Neque refert, actum intentionis esse liberum: quia cum actu libero potest alius actus necessario coniungi. Et tunc ab illo necessario manet. Ad primam confirmationem negatur inductio. Ad primum exemplum dico, illam voluntatem dandi elemosynam non esse absolutam quæ explicatur hac voce *volo*, sed est *vellem*: qui tamen actus, quia procedit ex toto affectu ad bonum honestum, existimatur ac si esset absoluta voluntas. Ad secundum exemplum respondetur, peccatorem illum non iudicare hic, & nunc esse necessariam penitentiam, sed suo tempore. Ad secundam confirmationem aliqui concedunt electionem illam in se non esse meritoriam, sed in causa, id est, in intentione, & in perseverantia: quia si illa intentio esset actus omnino necessarius, electio talis nullum haberet meritum: ergo signum est, totum meritum consistere in illa intentione. Sed verius dicitur, illam electionem esse in se meritoriam, quia necessitas ex suppositione non tollit voluntatem simpliciter, quia suppositio illa est in voluntate, neque est simile de actu exteriori: quia ille proxime procedit à potentia, quæ nullam habet libertatem: & ideo actus exterior est vnus moraliter cum interiori, non sic autem electio. Et ad illud de perseverantia intentionis dico, hanc perseverantiam intentionis in hoc consistere quod hic potius vult eligere, quam omittere intentionem: & idcirco electio simpliciter est libera, & in potestate eligen-

tis, non vero esset simile, si intentio esset omnino, & simpliciter necessaria: quia tunc non esset in potestate eligentis omittere illam: ne ad eligendum cogeretur, & ita nulla libertas maneret in electione.

Occurrebat hæc difficultas: nam sequitur, eos qui diligunt necessario Deum, cum vident illum, operari necessario omnia, sine quibus non potest conservari ille amor. Dico breuiter, quoniam res est alterius loci, frequenter solum esse necessitatem quoad specificationem: quia non occurrunt obiecta tanquam hic, & nunc necessaria. Secundo forte inconueniens non est, aliquando actum illum electionis esse necessarium: semper tamen potest manere aliqua libertas, quia potest voluntas ferri in illud medium, non ea ratione tantum, quæ necessaria est ad finem, sed propter alias rationes boni: & hoc liberum est. Quare, &c.

Dico tertio. Quando sunt plura media omnino æque bona, potest voluntas sua libertate eligere quod voluerit. Conclusio hæc est communis, & probatur primo: quia propositis mediis intellectus iudicat, nullum sigillatim esse necessarium: ergo habet voluntas vnde amet quod illorum placuerit, quia bonum est, & propter quid omittat: scilicet, quia necessarium non est: ergo, &c. Secundo incredibile est dicere, quod tunc voluntas maneat suspensa: nam ipsa ratio ducit ad eligendum illo modo, nam aduertere potest, esse irrationabile, medium vtile non eligere, & sine amato priuari, solum quia occurrit aliud medium æque bonum. Tertio in hoc maxime casu apparet libertas voluntatis: nam si tunc non potest eligere, semper determinaretur à iudicio intellectus: quo posito eligeret, sed hoc tollit libertatem voluntatis: nam peto, an illud iudicium sit liberum, an necessarium? si necessarium, tollitur libertas: si liberum, ergo ex præcedenti actu voluntatis libero, & redibit eadem questio. Neque vero probabile est, quod Durand. dicit, iudicium illud per se esse liberum, nam cum quis non necessarium præbet assensum, quando assentit, ideo facit, quia vult: sicut quia non necessario mouetur, cum mouetur, quia vult: & idcirco credit, quia vult, &c.

Dico quartò: quando media sunt inæqualia siue materialiter, siue formaliter, siue utroque modo, liberum est voluntati eligere etiam minus bonum; semper tamen electio est iuxta mensuram intentionis, & frequentius, & ferè semper eligit voluntas sub aliqua ratione maioris convenientiæ. Notandum in mediis, duo posse precipue considerari. Primum utilitas ad finem, quod est quasi formale. Secundum aliqua propria bonitas, quod est quasi materiale: possunt ergo media esse æque bona priori ratione, non verò posteriori: & hæc voco materialiter inæqualia: & tunc constat intentionem finis de se non magis inclinare ad vnum, quam ad aliud. Quare ex hac parte libera est electio: verum aliunde ex naturali propensione voluntatis ad alia bona, fit ut voluntas magis inclinetur ad aliud bonum, quod est quacunque ratione melius. Verum, cum hæc inclinatio etiam non imponat necessitatem, poterit tunc voluntas non amplecti illam maiorem rationem boni, atque ad eò eligere medium materialiter minus bonum. Et ita patet prima pars conclusionis, quæ confirmatur: nam illud maius bonum, ut sic, non est amatum electione, sed intentione: atqui omnis huiusmodi intentio est libera, ut supra dixi, ergo.

Notandum secundò: contingere posse, media, ut media formalia esse inæqualia, quia scilicet vno

VII.

VIII.

3. Assertio.

IX.

4. Assertio.

X.

vno

uno medio, vel breviori tempore vel maiori perfectione, & certitudine comparabitur finis & tunc constat, liberum esse voluntari eligere quod voluerit, quia liberum ei est intendere finem aut pro tali tempore, aut cum tanta perfectione. Et ratio est, quia intentio est causa electionis, & ideo electio commensuratur illi tanquam suae causae. Et confirmatur etiam experientia conclusio. Nam si quis intenderet consequi finem aut brevissimo tempore, aut summa perfectione, respectu huius intentionis medium vtilius esset simpliciter necessarium: ergo necessarii eligetur. Et per haec patent alia duae partes conclusionis. Patet etiam alia pars, nempe simpliciter esse liberum voluntati eligere medium, quod omnibus pensatis absolute iudicatur minus bonum, quia ad nullum determinate necessitatur, cum nullum sit necessarium, & semper potest remittere intentionem pro vult. Confirmatur experientia: nam quamvis simpliciter quis iudicet honestum esse melius delectabili, eligit delectabile si vult.

XI. Ad fundamentum secundae sententiae dico libertatem oriri ex ratione, non solum quia potest iudicare hoc esse melius illo, sed maxime quia potest pendere vniuersumque boni pondus: propterea potest voluntas illo perfecto modo amare: id est, eo gradu, & modo, quo ipsum est amabile. & exemplum huius euidens est in libertate diuinae voluntatis: quod confirmat omnia, quae diximus: quoniam ex duobus aequalibus eligit quod vult non alia ratione, nisi quia vult, & tunc eligit, quod minus vtile est. Nostra autem libertas est participatio illius, & eandem radicem habet seruata proportione. Ad confirmationem illius sententiae nego, voluntatem ita determinari ab intellectu, ut ipsa non se etiam determinet, imo ab intellectu determinatur, quasi quoad sufficientiam: ipsa vero se determinat quoad efficaciam: neque oportet aliam rationem in huius determinationis reddere, praeter libertatem, & quia vult supposita sufficienti ratione ex parte obiecti. Atque haec tenus de priori parte tituli praesentis disputationis.

SECTIO V.

De cognitione necessaria ad electionem.

I. In hac secundam partem disputationis incidit quae D. Thom. scribit 1. 2. q. 14. Possimus vero etiam ex dictis sumere quaedam certa. Primum est, electionem debere precedere iudicium aliquod intellectus. Secundum, oportere, ut illud iudicium sit aliquo modo practicum. Tertium, non esse necessarium aliquod aliud imperium ab isto iudicio distinctum. Quod eisdem rationibus confirmari potest, quibus in materia de incontinencia vti fuimus disp. 6. sect. 4. tam solum restat querendum, Vtrum electionem necessario debeat precedere consilium.

II. Et dico breuiter ad electionem frequenter precedere formale consilium, non tamen semper. Nota nomine consilii hic non significari collationem mediorum factam inter plura quamuis ea forte fuerit etymologia vocis: sed significat proprium actum intellectus hominis eligentis, in quo duo praecipue requiruntur: nempe inuentio mediorum, & iudicium. Vnde constat consilium non vnum, sed plures actus includere: quoniam electione non procedit inquisitio, quae non fit sine discursu, & consideratione circum-

stantiarum, & difficultatum, & omnium rerum quae ad recte ferendum iudicium necessarii considerandae sunt. Vnde consilium nonnunquam solum inquisitionem ipsam significat. Psal. 12. *Quamdiu ponam consilium in anima mea?* Et hoc modo videtur loqui D. Tho. ferè tota q. illa 14. cum Arist. 3. Ethic. c. 3. Aliquando verò consilium significat solum iudicium, quauis ex discursu non procedat. Et hoc praecipue tribuitur Deo, de quo Damasc. lib. 2. c. 22. interterdum vtrumque complectitur. Psal. 32. *Disp. consilia gentium.* Genes. 49. *In consilium eorum non veniat anima mea.* Et hoc modo intelligenda est conclusio, quae ex superioribus factis patet. Nam quando electio fit inter multa [quod saepius accidit] oportet omnia illa esse iudicata, & proposita per intellectum: & communiter esse inuenta, & considerata. Tamen certum praeterea est huc modum consilii neque semper, neque in omnibus aequè procedere, vel esse necessarium: nam de rebus minimis, vel de per se notis non est consilium. Ex quibus constat, etiã materiã consilij, & electionis ferè esse eandem nepe actiones nostras, vel quibus actionibus subiiciuntur, vel ad illas conferunt. Solam addendum est, materiã consilij esse grauiorẽ, quia ratione inquisitionis multa in consilio considerantur, quae postmodum non cadunt: licet eorum notitia ad bene eligendum cõducatur: & per haec factis videtur exposita doctrina D. Th. q. 14.

Solum id quod art. 5. dicit consilium fieri modo resolutorio, quoniã à Caiet. obscure exponitur, breuiter dicam. Resolutio ergo & cõpositio proprie ad totum, partesque dicit ordinem: nam cõponitur totum ex partibus, & in illas resoluitur: tamẽ quia sunt causa totius, ideo processus à causa ad effectum dicitur cõpositiuus ab effectu ad causam resolutorius: in consilio ergo inquisitio proprie procedit ordine resolutorio, & de hac loquitur D. Th. Et ratio est, quia in inquisitione consideramus res secundum ordinem causae ad effectum, quem in se ipsis habent non pro vult sunt in intentione id est, finis pro vult est aptus fieri per hoc medium, & hoc mediũ per aliud, & sic vsq; ad vltimum mediũ in hac resolutione fit postea quod postea primum est in executione. Nam quia in hoc discursu cõsideratur finis ut est effectus à parte rei: ideo dicitur resolutorius discursus: tamen in iudicio ferendo in ordine ad intentionem, & electionem versatur ordo cõpositiuus, quia procedit à causa finali ad finem actum.

IV. Ex dictis facile soluitur aliud dubium, quod citata q. art. 5. etiam tangit D. Thom. an scilicet in appetitu possit esse electio, & in sensu, cõsiliũ? Respondetur ex dictis non posse, quia sensus non potest vi sentiendi, media inter se, aut eũ sine cõferre. Et ideo in sensu semper est aliquod materiale iudicium de obiecto appetendo sine vera collatione cum aliis: & hoc vocat D. Th. animalia bruta esse determinata ad vnum, quia iudicium est determinatum ad vnum, licet possit postea variari. Est casus vulgaris, si bruto proponerentur duo obiecta aequè appetibilia. Dices, vtrumque appeteret per modum vnius: quod quidẽ verum esset si posset illa per modum vnius apprehendere, ita ut in vtrumque simul posset moueri. Sed casus est, quando vnum repugnat alteri. Et dico breuiter durante illa aequalitate brutum in neutrum moueri, quia non potest habere principium motus, quod est determinatum iudicium, & efficax appetitio: determinatur enim ab obiecto. Et tunc obiecta se semper impediunt, quia aequaliter agunt, & resistunt. Dico, durante aequalitate quia facillimè posset fieri in aequalitas, & quacumque circumstantia mutata mutaretur iudicium, ut sic caput moueret, v. g. quod casu, & contingenter eueniret.

Aliud

V. Aliud dubium etiam resoluitur de homine nō habente vsum rationis, an in illo sit electio proprie? Dico primò esse quendam modū electionis multo magis proprium quàm in brutis, quia potest mediā cum fine, & inter se cōferre. Vnde interrogatus amens rationem reddit, propter quā hoc potius, quàm illud eligit. Et ratio à priori est, quia in hoc non est omnino impedita operatio rationis, vt suo loco vidimus. Tamē aduerte secundò, illam electionem non esse propriē humanam seu moralem, quia in illa amens, vel puer non habet dominium, neque fit ex perfecto consilio, & potestate operantis. Et ratio futuri potest ex dictis suprà de voluntario, quia tūc ratio sequitur iudicium sensus, & non per se, & propria virtute iudicat, voluntas autem comitatur tunc intellectum. Vide Caiet. 2. 2. q. 88. art. 1. & 1. 2. q. 6. art. 2. ad 2. & 1. p. q. 82. art. 1. ad 3. Aristot. 1. mag. mor. cap. 16. & Victor. in relect. de perueniente ad vsum rationis.

VI. Qui peculiariter circa hoc interrogat, an possit quis in aliquo medio carere vfu rationis ad vtrum vsus eligendū, & habere in omnibus aliis. Dico breuiter, & nota primū, vsum rationis dupliciter posse perturbari: vno modo permanentē, & quasi in habitu, vt quando læsio, & indispositio sensuum prouenit ex ægritudine permanente, & ita sentio de amente, vel ebrio: alio modo quasi in transitu solum vt in illo, qui ira, vel furore agitatur. Priori modo non credo posse cōtingere aliquem in vna materia posse vti ratione, & non in aliis. Et ratio est, quia facultas ratiocinandi potius pendet ex effectu, quàm ex modo, & ex intelligentia principiorum. Principia autem, & modus ratiocinandi eiusdem rationis, & ordinis sunt, præcipuē in materia morali. Et ideo quod propter impedimentum sensuum non potest, vel recta ratione iudicare de aliquo principio, vel conuenienter ex illo colligere, eadem ratione non poterit in reliquis, quia eadem virtus rationis requiritur: neque indispositio sensus potest esse talis, vt de se magis impediatur in vna materia, quàm in alia. Quod si aliquando videantur isti homines vt cordati loqui, id vel casu, vel ex consuetudine aliqua præterita accidit: contingere autem potest hominem alias rectè dispositum ad vtendum ratione ita esse affectum in aliquo negotio, vel materia, vt illa proposita statim vehementer commoueat, & organum phantasiæ alteretur. Et ideo eo tempore non potest vti ratione: tamen pro tunc indispositus verè est in quacunq; materia.

VII. Aliam difficultatem huc pertinentem tractat D. Thom. 1. 2. q. 15. art. 4. an electio requirat directionem superioris rationis, vel sufficiat inferioris: sed quia quod hic est difficile, pertinet ad materiam de peccatis, dico breuiter, electionem, vel consensum, quatenus actus humanus est, & liber, per se dirigi posse non solum à ratione superiori, sed etiam ab inferiori, quia ratio inferior verè ratiocinatur, & iudicat, licet per principia inferioris ordinis: tamē prout est actus habet rationem culpæ, interdum inferiori rationi, interdum superiori tribuitur, vt ex loco latius dicam.



## DISPUTATIO IX.

## De vsu, &amp; imperio.



IXIMVS de actibus pertinentibus ad ordinem intentionis: nunc breuiter de his, qui ad ordinem executionis pertinent, de quibus D. Thom. 1. 2. q. 16. & 17.

## SECTIO I.

## Quid sit vsus, &amp; quod eius obiectum.

Vsus apud Theologos, omisis aliis significationibus, à fruitione distinguitur, & illi quasi opponitur, ex Aug. de doctr. Christian. cap. 3. vbi ait, vt esse id, quod in vsu venit, ad id, quod animas obtinendum, referre. Nota tamen, in reamata propter aliam posse versari & electionem, & facultatem etiam aliquam inferiorē eam rem exequendo. Et in hoc vltimo consistit, vel perficitur vsus: & ideo D. Thom. dixit, vsum significare applicationem ad operandum: sciendum autem est, applicationem potentie exequentis non habere rationem vsus, nisi vt est actio voluntaria ad finem ab ipso operante relata, & ideo bruta non vtuntur proprie, quapropter in ipsomet vsu distingui debet & actio exterior ipsius potentie, quæ ad exequendū opus applicatur, & actio interior illius potentie, quæ exteriorem applicat. Dicunt ergo quidam, vsum proprie esse illam actionem externam, & ideo, vsum non esse actum elicitem à voluntate, sed imperatum. Alii verò cum D. Thom. dicunt interiorem illam actionem esse vsum: & consequenter dicunt esse elicitem à voluntate. Sed fortè dissentio est in verbis, nam in re constat vsum compleri in ipsa executione. Certe etiam est, præcedere ante istam executionem aliquem actum interiorem appetitus, qui est causa exterioris actionis humanæ. Quare non mihi displicet illa distinctio communis vsus in actiūm, & passiuū, iuxta quam.

I. Dico primò: vsus actiuus est actus elicitus à voluntate. Probatur, quia voluntas est, quæ mouet cæteras potentias ad operandum: sed non mouet, nisi per actum ab ipsa voluntate elicitem: ergo per illum vtitur inferioribus potentiis, & actibus earum. Imò & intellectu & se ipsa, quatenus se ipsam applicat ad exercitiū actus.

II. Dico secundò: vsus passiuus est in exteriori potentia exequente. Pater, quia est vsus procedens ab vsu actiuo: & ideo dicitur passiuus, quāuis respectu ipsius rei exterioris, vel interioris extrinsecè habeat quamdam actionem actiuam: sic enim motione manus vtor calamo, & dici potest actiuus secundarius, vt dicitur Dur. in 1. d. 1. Sed dices, etiam actus appetitus sensitui habet rationem vsus. Respondetur breuiter: in homine hic appetitus non potest mouere alias potentias, nisi consentiente voluntate: & ideo consequens vsus tribuitur voluntati, præcipuē moraliter. Et præterea vsus, vt suprà dixi, proprie importat actum perfectè voluntarium: & propterea ipsamet motio appetitus sensitui non habet rationem vsus, nisi vt subest voluntati. Et hoc facile definitur, quod sit obiectū huius actus.

III. Vade dico tertio: vsus proprie est de medijs. Est D. Thomæ, & omnium ex August. supra, & probatur ex vi nominis: nā vsus significat motum.

eam quemdam. Et confirmatur, nam vltus versatur immediatè circa nostras actiones humanas, quæ sunt media ad cognoscendum vltimum finem ex Aug. 11. de Civit. cap. 25. Et ex hoc colligitur propriè, & immediatè vsum, qui est actus voluntatis, versari circa interiores potentias, & actiones hominis; quia est applicatio potentiarum ad opus: tamen ex consequenti, & mediatè versatur circa res exteriores, prout eas ad nostras actiones ordinamus, vel prout sunt materia nostrarum actionum; quapropter nulla re vti dicimur, nisi subiecta sit nostræ voluntati. Quod varijs modis contingere potest, nam aliquando subijcitur tanquam instrumentum, aliquando tanquam materia, vel obiectum; aliquando solum, quia est nobis illa res comoda.

V. Sed obiicies; nam sequitur, nos non posse vti Deo contra Aug. 11. Probatur, quia est nobis valde vtilis; & possumus illum diligere propter nostrum commodum. Confirmatur primò; nam beati saltem dicuntur vti Deo tanquam obiecto, & speculo, in quo omnia vident. Confirmatur secundo, nam vtimur sole, & Angelis etiam; quæ tamen res non subsunt nostræ voluntati. Respondetur ad argumentum primum, nos non vti Deo, sed possumus vti actionibus circa Deum, id est, amore secundo. Aliud est, Deum esse vtilem nobis, & ideo amari; quod interdum fieri potest amore etiam honesto, licet non perfectio. Aliud est vti Deo, quod fieri recte non potest; tum quia non est in potestate hominis, applicari Deum ad efficiendum id quod sibi est vtile; tum etiam quia licet amor Dei possit referri propriè in nostram vtilitatem, tamen non vltimate, sed tandem debet terminari in ipsummet Deum. Vnde ad confirmationem respondetur, beatos non propriè vti Deo: præcipue quia operationes, quas beati exercent circa Deum, sunt necessariæ, quæ tamen, vt ex dictis patet, debent esse liberæ. Ad confirmationem secundam respondetur, non esse locutiones illas ad eò proprias: omnes tamen dicunt ordinem ad nostram voluntatem, & operationes. Vt enim sole quatenus est in potestate mea, non illum mihi, sed me illi applicare: & quodammodo vtimur Angelis, quia volumus iuvari orationibus, vel auxilijs eorum.

SECTIO II.

*Vtrum vltus sit actus ab electione distinctus.*

I. Prima sententia negat, ita Aureol. apud Cap. in 1. d. 1. q. 2. Fundamentum est, quia habent idem obiectum, nempe bonum propter aliud appetendum. Confirmatur, nam supra dixi, electionem esse voluntatem efficacem; ex qua sequitur opus. Sed hæc eadem est ratio vltus: ergo, &c.

II. Secunda sententia communis Thomistarum est, hos actus ex proprijs rationibus semper esse distinctos: fundamentum est, quia electio est quasi simplex voluntas, & intentio circa finem: vltus autem non sic. Confirmatur primò, quia electio sequitur immediatè post iudicium consilij, & antecedit executionem, vltus vero non est, nisi in executione ipsa: vnde non sequitur immediatè post iudicium, sed post electionem, & imperium. Confirmatur secundo: nam vltus non propriè versatur circa medium, sicut electio, sed circa potentiam exequentem, quod ad opus applicat.

Suarez in primam secunda D. Thomæ.

Nota, electionem duobus modis posse fieri: vno modo quasi abstractivè, determinando scilicet medium, non tamen omnes particulares circumstantias, scilicet hic, & nunc, & hoc modo exequendas. Secundo modo potest fieri electio cum totali determinatione circumstantiarum particularium.

III. Dico primò. Electio cum fit priori modo, non est vltus. Hoc probant rationes secundæ sententiæ, & præcipue, quia ex vi huius electionis potentia non applicatur ad vltus. Et de hac electione intelligendus est D. Thom. cum 1. 2. q. 16. art. 4. dicit electionem antecedere vltus: moraliter enim, & ferè semper ita fit, vt prius fiat consilium, & electio de medio secundum se, quam tractetur de executione: licet interdum accidat, ad eò esse breue tempus, quod inter electionem, & vltus intercedit, vt vix percipiatur.

IV. Dico tamen secundo, per se simpliciter loquendo, necessarium non esse electionem tempore antecedere vltus. Et tunc electio, & vltus non sunt actus distincti. Prior pars probatur, quia nihil impedit quo minus intellectus subito determinet medium, & circumstantias omnes, & voluntas in eodem instanti, in quo eligit medium, eligat circumstantiam, & actualem executionem. Secunda vero pars patet ex fundamentis primæ sententiæ: & præcipue, quia ex vi talis electionis sequitur actio potentia exequentis.

VI. Dico igitur tertio. Electio, & vltus secundum se non videtur actus formaliter, vel essentialiter distincti: sed frequenter differunt secundum maiorem, vel minorem determinationem circumstantiarum. Patet ex dictis, & ratio præcipua est, quia isti actus tendunt in obiectum sub eadem ratione boni, nempe vt est vtile ad consequendum finem. & hoc est essentialiter: illa vero alia differentia videtur plane accidentaliter. Et hoc est iuxta confirmationem primæ sententiæ. Neque obstant argumenta secundæ.

VII. Quare ad fundamentum respondetur, electionem etiam versari circa medium in ordine ad executionem: vnde, quod hæc executio vel statim, vel in posterum determinetur, non arguit differentiam essentialiter, sed solum secundum magis & minus accidentaliter: & ratione huius maioris determinationis fit vt ad vltus sequatur opus, & non ad electionem, quando fit sine ista determinatione: quia exercitium operis requirit determinationem omnium circumstantiarum. Ad secundam respondetur ipsummet vltus potentia exequentis esse velut vnum ex medijs necessarijs ad consequendum finem. & ideo eandem rationem boni, & appetibilis participat: vnde non arguit distinctionem essentialiter. Secundo non sequitur, ad executionem operis esse necessarium vt voluntas directe, & quasi in actu signato velit applicare potentiam exteriorem ad opus: sed satis est, hic & nunc velle istum effectum, nã statim propter naturalem connexionem potentiarum sequitur opus, vt maxime patet in vltus ipsius intellectus. Et ita intelligitur facile D. Thom. in illo art. 4. ad 1. & 3.

SECTIO III.

*Quis actus intellectus antecedit vltus, & simul quid sit imperium, & quomodo distinguatur ab vltus.*

I. Auctores omnes conveniunt, reperi in nobis datum in internum quoddam imperium, quo nobis nobis imperium.

R

ipsum.

VAN REZ  
LIBRARIUS  
V. 3

ipsis imperamus; quoniam imperare est inferiori mouere, & ordinare opus. Homo autem per potentias superiores se mouet, & ordinat ad operationes inferiorum potentiarum: unde in nobis distinguimus actus elicitos, & imperatos, vt infra dicitur: vide D. Thom. quodlib. 9. art. 12.

Itaque dari imperium certum est: quid autem fit, non constat inter auctores. Multi censent esse ipsum actum voluntatis: ita Scot. in 2. d. 36. d. 1. Med. Codice de penitentia tract. de oratione.

1. Sententia: fit, non constat inter auctores. Multi censent esse ipsum actum voluntatis: ita Scot. in 2. d. 36. d. 1. Med. Codice de penitentia tract. de oratione. 2. Fundamentum praeceptum est, quia finis imperij est mouere, & ordinare: sed mouere inferiores potentias est proprium voluntatis, vt constat ex dictis. Ordinare etiam, inquit Scotus, conuenire potest voluntati, vel per se, quia potentia immaterialis est: & hoc sufficit, vel saltem quasi per participationem ab intellectu. Confirmatur: nam imperium proxime respicit executionem: ergo est illud, ex quo immediate oritur executio. Oritur autem immediate ex vfu actiuo voluntatis, vt ex dictis patet, & in potentiis brutorum ostenditur manifeste. Nam motiones exteriores ab appetitu manant sine aliquo alio imperio.

II. Secunda sententia affirmat actum imperij pertinere ad intellectum. Ita D. Thom. 1. 2. quest. 17. artic. 1. & quest. 90. art. 1. Caietan. his locis. Scot. 1. de iust. q. 1. artic. 1. Tamen Thomistae non conueniunt in explicando rem hanc. Nam quidam dicunt hoc imperium antecedere actum voluntatis. Alij electionem: alij, solum esse post electionem, sed ante vsum. Alij etiam volunt, esse post vsum actiuum voluntatis, & immediate cadere in potentiam exequentem. In hoc tamen conuenire videntur, quia omnes putant, istud imperium esse actum distinctum à iudicio intellectus, & consistere in impulsu quodam, qui explicatur hac voce, *fac hoc*, Et Arist. 3. Ethic. cap. 10. manifeste distinguit imperium à iudicio, & vtrumque dicit esse actum prudentiae. Et ex August. 15. de Ciuit. c. 7. Fundamentum proprium est, quia intellectus est ordinare vnum ad aliud, & hoc est effectus imperij.

III. Suppono primo, nos hic loqui de imperio, quo quis sibi ipsi imperat: nam de imperio, quo alius imperat, agendum est in materia de legibus: licet hinc petenda sint fundamenta. Secundo suppono, hominem dupliciter seipsum mouere, & sibi imperare. primo, quasi in actu exercito, dum se mouet ad aliquid agendum: quamuis explicitè non exprimat illum actum, *fac hoc*. Alio modo quasi in actu signato vel expressè signando illum actum, iuxta illud, *Spera in Domino*: & illud, *Conuertere anima meam in requiem tuam*.

IV. His positis hae censeo in re probabiliora. Primum ante electionem antecedere iudicium practicum, & non alium actum ab illo distinctum, qui possit dici imperium. Hoc supra dixi, & probaui. Secundum post electionem illam, quae abstrahit ab executione ante vsum, natura saltem praecedere, & necessarium esse aliud iudicium magis practicum in hoc distinctum à iudicio, quod praecedit electionem, quia immediatius attingit opus, & omnes determinatas circumstantias necessarias ad operis executionem. Et hinc est quod vehementius etiam mouet voluntatem non tam virtute sua, quam virtute electionis iam factae. Ratio est, quia ante omnem actum voluntatis debet antecedere iudicium intellectus illi consentaneum, à quo dirigatur, & illuminetur. Sed vsum actiuum est actus voluntatis, qui aliquid addit illi electioni iam factae, ergo, &c. Et hoc iudicium merito dici solet practice practi-

Eius fundam. proprium.

IV. Probabile in hac questione. Secundum.

cum seu omnino practicum; quia omnino, & prorsus ordinatur ad executionem operis, & magis inclinat ad vincendam difficultatem operis, quae tempore executionis maior semper apparet, quam in consultatione, & electione abstracta.

Tertium, praeter haec duo iudicia practica reperiri in nobis actum illum, quem experimur, cum nobiscum ita loquimur interius *fac hoc*, qui actus non est iudicij, sed interior quaedam locutio, qua homo sibi ipsi explicat vel rationem, vel voluntatem operis exequenti. Nam sicut exterius alios alloquimur, vel enunciando, vel imperando; ita etiam interius nobiscum: & haec interior locutio, sine dubio, est actus intellectus, quia fit per conceptus interiores, & quia est expressio proprii iudicij, vel affectus.

Quod si queras, quomodo fiat, arbitror, illum actum non existere, neque fieri per conceptum, quem vocant vltimum; sed per conceptum non vltimos ipsarum vocum non solum interius apprehendendo voces ipsas, sed in actu exercito, seu loquendo per signa mentis, quae vocibus correspondent: quod patet in interiori locutione per modum optantis. Nam si consideremus, quod fit vltimum significatum huius internae locutionis, vltimum hoc fuerit: illud certe non est, nisi desiderium voluntatis. Et tamen locutio illa in intellectu est, quae fieri non potest, nisi dicto modo: ergo similiter in proposito.

Sed quares, an iste actus antecedat, vel sequatur voluntatem? Respondetur ex Augustin. 8. lib. Confess. cap. 9. dicente; *Imperat sibi animus vt velit, qui perium an non imperaret, nisi vellet*. Hoc ergo imperium, si efficax est & verum, absolutam voluntatem supponit. Nam si fiat sine vlla voluntate, est fictum, & tantum verba: si vero voluntas, quae antecedit, sit inefficax, ipsum etiam inefficax erit. Et ratio est, quia tota efficacia mouendi est à voluntate. Dices, Ad quid ergo est iste actus? Respondetur: non est quidem per se necessarius, vt voluntas, aut exterior potentia moueatur: tum quia voluntas antecedit, tum etiam, quia potest esse motio, vt experimur: tum etiam, quia nulla potentia percipit illud imperium, nisi ipse intellectus. Est tamen vtilis iste actus, vt voluntas ipsa, & totus homo magis moueatur, vel vt citius aggrediatur executionem, vel constantius in ea perseueret, quia dum homo sibi ita imperat quasi supra seipsum reflectitur, & fit sibi superior: & denique quia ipsa locutio nescio quomodo vim habet mouendi, & incitandi animum.

Quartum, praeter dicta iudicia practica, & istam locutionem, nullum esse actum intellectus, qui dici possit imperium, patet: quia nullus alius actus est necessarius neque ad mouendam voluntatem, neque ad potentiam exequentem. Primum patet ex dictis, quia ostensum est, voluntatem vel sufficienter moueri dictis iudicijs practicis: vel etiam necessariò, si aliquis actus in voluntate praecedat, cum quo alius actus necessariam connexionem habeat: quam connexionem intellectus per iudicium proponit. Secundum patet etiam, & ostenditur argumentis prioris sententiae. Et constat ex Aristot. 3. de anima c. vi. & ex D. Thom. illa q. 17. art. 8. ad 1. potentias exequentes non applicari immediate, nisi ab appetitu.

Praeterea non potest intelligi talis alius actus. Nam omnis actus intellectus, vel est apprehensio, vel iudicium, vel locutio. Et ratio est, quia intellectus essentialiter, & ad quatuor, est potentia cognoscitiua: potentia autem cognoscitiua duo tantum potest efficere, nempe cognoscere quod

V. Tertium.

VI. Quomodo fiat actus interior interioris?

VII. An istud imperium non imperaret, nisi vellet. Hoc ergo imperium, si efficax est & verum, absolutam voluntatem supponit.

Non est necessarium, sed vtile.

VIII. Quartum quomodo probabile in hac questione.

Probatur primo.

IX. Probatur secundum.

quod non fit, nisi apprehendendo, & iudican-  
do, & exprimere quod cognovit, nempe lo-  
quendo: ergo, &c. Confirmatur, quia quicquid  
voluntas efficit, efficit per modum potentiz  
appetentis. Unde si mouet, & applicat exte-  
riores potentias ad opus, id non facit, neque  
potest, nisi appetendo, & volendo: ergo simi-  
liter intellectus, quicquid operatur, & efficit  
per modum potentiz cognoscitiuz: vel certe si  
non potest illi accommodari, tanquam cogno-  
scenti, nullo modo potest fieri, etiam ad qua-  
sitionem de nomine pertinere videtur, cui istor-  
um actuum accommodari debeat nomen, &  
ratio imperij, quæ est mouere cum ordina-  
tione.

Confir.

X.  
Cui actus  
competat  
nomen im-  
perij i. asser-  
tio.

Et dico breuiter primo, vsum voluntatis sæ-  
pe dici imperium, id constat ex D. Thom. 1.2. q. 71.  
art. 6. ad 2. & 2.2. q. 4. art. 2. ad 2. quibus locis vo-  
luntatis dicit esse imperare cæteris potentiis, et-  
iam intellectui. Et eodem modo, vt dictum in-  
fra, vnus actus voluntatis imperatur ab alio ac-  
tu eiusdem, vt actus misericordiz ab actu cha-  
ritatis. Et ratio huius locutionis sumi potest  
ex dictis in prima sententia: & quia imperare  
est habentis dominium: voluntas verò est, quæ  
quasi habet dominium omnium actionum hu-  
manarum.

XI.  
2. Assertio.

Dico tamen secundò. Actus intellectus dicitur  
imperium, & propriè illi conuenit ratio hu-  
ius vocis. Hoc vult D. Thom. in d. quest. 17. art. 1. &  
patet, nam in primis illa actio per modum im-  
perantis manifestè continet rationem imperij,  
quia mouet, & ordinar. Patet etiam, quia simili  
modo imperant alij: & hoc modo videtur lo-  
qui Aug supra: tamen Arist. non loquitur de hoc  
imperio vero, sed de illo, quod simpliciter neces-  
sarium est ad actus prudentiz, & exercitium vir-  
tutis. Et ideo Arist. tam iudicium illud practicũ,  
quod antecedit electionem: quam quod antecedit  
vsum, vocat imperium. Et ratio est, quia im-  
perare non est quomodocumque mouere, sed  
mouere quasi imponendo legem: intellectus au-  
tem est qui legem ponit voluntati, quoniam iu-  
dicat de agendis.

XII.  
Notatio 1.

Sed nota primò, multos in hoc fuisse dece-  
ptos, quia putant de ratione imperij intellectus  
esse, vt necessitatem inferat voluntati, & pro-  
pterea non attribuunt hanc rationem iudicio  
practico, sed alteri actui, quod falsum esse con-  
stat ex D. Thom. art. 3. & 4. ad 2. & contra Arist.  
dicentem rationem imperare voluntati regen-  
do, & iudicando. Et ratione constat, quia non est  
de ratione legis, vt necessitatem inferat: ergo nec  
de ratione particularis imperij, quod quis sibi  
imponit, quod est quasi lex particularis. Et  
confirmatur: nam cum alijs imperamus: non in-  
ferimus illis necessitatem. Nota secundò apud  
Arist. cum distinguit imperium prudentiz à iu-  
dicio, nomine imperij intelligere illud iudicium  
practice practicum, quod propriè antecedit v-  
sum tanquam eius regula. Neque verò intelligit  
hunc actum non esse per modum iudicij: nam  
falsum id esse constat ex dictis. Constat etiam ex  
verbis eius: nam dicit, illum actum esse conclu-

sionem syllogismi practici: conclusio autem vim  
iudicij habet, nam manifestat connexior em in-  
ter electionem factam, & vsum, seu exercitium  
actionis: & hinc habet vim ad determinandam  
voluntatem: nam reuera si talis actus nihil de-  
nuo ostenderit voluntati, esset inutilis: distin-  
guat ergo hunc actum à iudicio, quia tota consul-  
tatione, & difficultate ferendi iudicium pendet ex  
consultatione, & iudicio, quod post illam sequi-  
tur: facta autem consultatione, & iudicio, iam  
difficultas non est, in cognitione, sed in exequen-  
do; & per hoc constat, quid veritatis habeant  
sententiz allatz.

Et ex his facile soluitur quæstio, quam D.  
Thom. art. 3. illius questionis 17. tractat: nempe an  
vsum præcedat imperium? In qua breuiter nota,  
voluntatem vt intellectũ, & alijs potentiis, quia  
omnis actus liber vt sic, est à voluntate: loqui er-  
go possumus de vso voluntatis & imperio intel-  
lectus, prout directè tendunt ad directionem, seu  
actionem potentiz exequentis: hoc modo con-  
stat, imperium eo modo, quo est in intellectu, an-  
tecedere vsum ratione iudicij practici. Quod sa-  
tis ex dictis patet: ratione vero illius locutionis  
non necessario antecedere, sed quasi concomi-  
tante. Notat verò D. Thom. illud imperium, seu  
iudicium intellectus, etiam omnino practicum  
fit, sæpe natura tantum, non nunquam vero et-  
iam tempore antecedere vsum, quia vel impe-  
rium non est efficax, vel voluntas non vult obe-  
dire, sed mutare, vel differre electionem: vel for-  
tè, quia potentia exequens est aliquo modo im-  
pedita. De ipso autem vso voluntatis dicit D.  
Thom. nullo modo antecedere actionem poten-  
tiz executiuz: quia omnino mouet illam, & quia  
in genere moris non solum est principium effe-  
ctuum eius, sed quasi forma, & ideo censetur  
esse simul omnino.

XIII.

An vsum præ-  
cedat impe-  
rium.

Vno modo  
imperium  
præcedit.

Si autem loquamur posteriori modo, & con-  
sideremus ipsum imperium, quatenus actus li-  
ber est, necessario dicendum est, à voluntate  
procedere: atque adeo esse potest ad aliquem v-  
sum voluntatis. Sed oportet hic aduertere, istum  
vsum non necessariò per actum formalem, & ex-  
pressum, quo voluntas velit intellectui impera-  
re: sed frequenter fieri solum virtuali vso: nam  
posita intentione efficaci finis, sæpe ex vi illius  
applicatur intellectus ad inquirenda media. Et  
similiter ex vi electionis applicatur ad cogitan-  
dum de executione ipsa, licet etiam interdum  
præcedere possit ille formalis actus voluntatis  
applicantis intellectum: quod maximè cõtingit  
in illo imperio, quod fit per interiorem locutio-  
nem: nam cum illud non sit ex natura rei simpli-  
citer necessarium: vix vnquam sequitur ex vir-  
tute alterius actus, sed ex formali voluntate sibi  
imperandi, sicut contingit in imperio; quo alijs  
imperamus. Unde fit, vt ante hanc voluntatem  
debeat præcedere & cognitio, & iudicium, &  
consequenter quodammodo vsum. Quapropter  
ne in infinitum procedatur, in aliquo vir-  
tuali vso intellectus sisten-  
dum est.

XIV.

Alio modo  
subsequitur.

DISPUTATIO X.

De actibus imperatis voluntatis in communi.



Imperium, vt ex superioribus constat, solum habet locum in actibus liberis; & ideo in brutis non reperitur, neque item amor, nec visio Dei imperatur, quia sunt actus necessarii. Quapropter illi dicuntur actus imperati proprie, qui a voluntate non immediate, & proxime, sed mediate liberè procedunt; & isti actus distinguuntur communiter ab elicitis, quos ipsa voluntas proxime, & immediate elicet.

SECTIO I.

Utrum actus voluntatis, & rationis imperentur.

I. Satis fit prima parti tituli.

Quoad primam partem tituli D. Thom. 1. 2. q. 17. art. 5. affirmatiue respondet. Sed nota primo, actum voluntatis proprie esse elicatum, non imperatum in ordine ad ipsam voluntatem; tamen in ordine ad intellectum dicitur imperatus eo modo, quo in intellectu est imperium. Nota secundo primum amorem, seu voluntatem finis non dici proprie actum imperatum, quia procedit ad iudicio minus practico, at quia nullum supponit actum voluntatis. Alij vero actus dicuntur etiam imperati, quia non a voluntate sola, sed ab alio etiam actu ipsius voluntatis procedunt; & hoc modo actus misericordie dicitur imperatus a charitate, & ob hanc aliqui illi diuisioni actuum voluntatis in elicitos, & imperatos tertium addunt membrum; eorum videlicet actuum, qui simul & imperati sunt, & eliciti, de quo vide Almain. tract. 1. moral. cap. 2.

II. 1. Assertio. pro 2. parte tituli.

Quo ad secundam partem tituli, de qua etiam D. Thom. supra art. 6. dico primo. Actus rationis imperatur quo ad exercitium a voluntate; hoc intelligitur, & constat ex dictis, & experientia; sed excludendus est primus actus intellectus, vt supra dixi, & excludendi etiam sunt actus necessarii, qui precipui sunt, & per se in intellectu separato; in coniuncto enim per se non reperitur necessitas, nisi in primo actu; interdum tamen contingit, vt propter aliqua impedimenta non obediat intellectus voluntati: vt si motio sensus, vel phantasia sit ita vehemens, vt quasi rapiat intellectum; nam tunc vel voluntas non potest vt in intellectu suo arbitrio, vel certe dum ipsa vult, id obtinet, quod vult, tamen statim intermittit actum intellectus; ergo reuertere potest ad eandem cogitationem, si aliunde moueatur.

III. 2. Assertio.

Dico secundo. Apprehensio intellectus non potest imperari a voluntate quantum ad speciem actus; est D. Thom. Et ratio est, quia posita specie in intellectu, quamuis sit in potestate hominis apprehendere, vel non apprehendere rem presentatam: non tamen est in potestate voluntatis apprehendere hoc, vel illo modo, sed prout per speciem representatur. Dices. Etiam est in potestate hominis facere veram, vel falsam rei apprehensionem. Respondetur. Potest quidem homo apprehendere rem fictam, vt chimeram: sed tamen illud non est variare speciem apprehensionis eiusdem rei: sed exercitium, quia illam non

Obiectioni satis fit.

est apprehensio hominis, v. g. vel alterius rei: sed est apprehensio fictæ, & quoad hoc est vera apprehensio.

IV. 3. Assertio.

Dico tertio. Quando iudicium intellectus est euidens, non penderit a voluntate in specie actus: est etiam D. Thom. id est, non potest voluntas mouere intellectum nisi ad assensum rei euidens, quia ad disensionem non potest. Ratio est, quia intellectus est potentia necessariò agens quando obiectum perfecte proponitur vt necessario verum. Proponitur autem perfecte per lumen, vel medium euidens. Sed occorrebat difficultas, quoniam interdum videtur voluntas mouere intellectum ad credendum ea, quæ non manant ex principiis euidens. Respondetur negando assumptum, sed mouet credendo, aliquas posse esse veritates secundum ista principia: quæ lumine naturali manifestantur. Et hoc ipsum est ferè euidens, quia constat, multas esse res, quas noster intellectus non comprehendit, præcipue Deum, & infinitam eius perfectionem. Et ideo contra ipsum iudicium intellectus esset velle res ipsas omnes solo lumine naturali mensurare.

Difficultas renouetur.

V. 4. Assertio.

Dico quarto. Quando intellectus non habet euidens de aliquo obiecto, potest moueri a voluntate ad speciem actus, id est, ad assentiendum, vel dissentiendum: est etiam D. Thom. Ac materia huius conclusionis latissima est, quæ partim in dialectica, partim in materia de fide vberius est explicanda. Nunc tamen dico, voluntatem non posse mouere intellectum, vt assentiat, nisi sub ratione veri: neque vt dissentiat, nisi sub ratione falsi. Et ratio est, quia non potest mouere intellectum, vt operetur extra suum obiectum formale: ex quo fit, vt in rebus, quæ non sunt per se notæ, semper sit necessarium aliquod medium, quod veritatem probabiliter saltem ostendat: alias non poterit intellectus moueri, vt assentiat, vel dissentiat, quia non habet obiectum. Quando verò est tale medium, quòd non infert necessitatem simpliciter, tamen aliquo modo ostendit veritatem: tunc potest voluntas mouere intellectum ad assensum, & mihi probabile est, non posse moueri nisi in illud, quod verò similius, & probabilius apparet: quamuis ipsa voluntatis affectio plurimum conferre possit, vt ipsum obiectum probabilius, & verò similius appareat.

Probabile est intellectum semper assentire verò similitiori.

SECTIO II.

Utrum actus sensitiui imperentur.

I. 1. Assertio.

Dico primo. Voluntas, & intellectus non possunt immediate mouere appetitum sensitium, nisi addit iudicium phantasia: est iuxta D. Thom. supra art. 7. Ratio est, quia etiam appetitus sensitivus non fertur, nisi in bonum cognitionum cognitione sibi proportionata: & patet ex dictis à simili supra de voluntate.

II. 2. Assertio.

Dico secundo. Existente in phantasia, & sensu, absoluto iudicio de conuenientia obiecti, non potest voluntas imperare appetitui, vt non appetat, vel ipse non obediat. Ratio est, quia appetitus ex se est potentia naturalis, & necessario agens, vt suppono: vt de si habet obiectum debite applicatum, necessario tendit in illud. Confirmatur à simili: nam applicato sensui visus obiecto, & ablatis impedimentis, non potest voluntas imperare vt non videat. Dixi, existente absoluto iudicio, quia si apprehensio sit imperfecta, & sensus sit quasi dubius inter diuersa obiecta: tunc non sequitur motio in appetitum, quia non sufficienter proponitur obiectum.

Dico

III. Dico tertio. Interdum voluntas non potest imperio suo tollere apprehensionem imaginationis, & tunc etiam non potest impedire omnem actum appetitus sensitivi. Hoc patet primo in his actibus, qui omnino praeveniunt rationis usum & advertentiam. Item in his, quae sunt ex reali praesentia obiecti, vel alteratione aliqua materiali ipsius corporis: nam ista actione durante non potest homo impedire per imperium actum phantasiae, quia haec etiam potentia necessario agit, quando a suo obiecto actu movetur.

IV. Et haec est ratio, propter quam dolor appetitus sensitivi non pendet a voluntate, quando actualis est causa doloris. Et simile est de voluptate. Praeterea etiam quando actus phantasiae non procedit ex mutatione obiecti exterioris, contingere potest, ut voluntas non possit illum removere, quia interior ipsa motio imaginationis quae saepe fit per naturalem alterationem humorum & spirituum vitalium, vel propter operationem alicuius intrinseci agentis angeli, vel demonis, ita potest esse vehemens & importuna, ut non possit voluntas suo arbitrio illum depellere, quia etiam tunc dependet ex actuali motione obiecti quamvis interioris facta: quam motionem non potest voluntas impedire. Sciendum autem est, voluntatem & rationem, quamvis imperando non possint cohibere istos motus, posse tamen illos moderari, si rebus aliis attendant: & tanta potest esse attentio intellectus circa rem aliam, ut omnino impediret apprehensionem imaginationis, & actualiam etiam dolorem & voluntatem: sed hoc non fit vi imperii, sed propter separationem virtutis.

V. Dico quarto. Quando apprehensio imaginationis & motio appetitus non procedit ex actuali motione obiecti, potest voluntas & revocare imaginationem ad aliud, & impedire motum appetitus. Conclusio est certa & communis, & patet experientia. Et ratio est, quia voluntas est generale principium actuum humanorum, estque illius percipere universalem finem hominis, & quidquid est illi conveniens, & praecipere intellectui ut magis etiam id ostendat. Tamen oportet advertere, efficaciam huius imperii ex necessitate solum habere vim, quamdiu voluntas ipsa actu movet, & intellectus advertit. Nam statim atque voluntas cessat, phantasia & appetitus possunt reverti ad suos actus.

VI. Dico quinto. Quandoque voluntas efficaciter imperat appetitui sensitivo & appetitione absoluta appetat vel fugiat aliquid obiectum, ipse semper & necessario obedit. Est etiam communis: & patet, quia isto modo movemus nosmetipsos, & aggredimur res ipsi appetitui repugnantibus: quae tamen motio proxime fit per phantasiae & appetitum. Et ratio est, quia cum isti appetitus sint in eadem anima, oportuit naturam suam dicto modo esse subordinatos, nam multitudo sine ordine parit confusio-nem: & propterea inferior appetitus habet naturalem propensionem ad obediendum superiori etiam contra propriam & peculiarem inclinationem, sicut levia & gravia ad replendum vacuum extra sua loca naturalia.

VII. Dices: istam conclusionem contradicere primae, secundae, & tertiae, & experientiae: nam saepe volumus non concupiscere, & non possumus. Respondetur in primis: Quando fit ista motio, non fit sine iudicio phantasiae: nam ipsa etiam

tunc necessitatur ad iudicandum, id esse conveniens homini, etiam secundum corpus. Si tamen obiectum doloris aut voluptatis sit praesens, non potest voluntas imperare, ut non lequatur dolor: tamen potest efficaciter imperare appetitui, ut non repugnet illi dolori actu absoluto, sed in eo persistat. Et tandem verum est, saepe voluntatem non posse omnem repugnantiam appetitus tollere, quia saepe manet in eo quidam actus quasi naturalis, qui est imperfectus, & explicatur hac voce *nollem*: tamen cum hac repugnantia fiat actu absoluto appetere: & quantum ad istum actum dicimus necessario obedire, cuius signum est, quia semper ex illo actu sequitur motus in homine iuxta imperium voluntatis. Quod si interdum aliqua membra moveantur contra istud imperium voluntatis, illud non est propter imperium appetitus sensitivi repugnantis, sed quasi per accidens resistit ille motus ex aliqua alteratione materiali. Vide D. Thomam supra art. 9. ad 3.

Et ex dictis intelligitur primo, dictum illud Aristot. 1. Politic. c. 7. appetitum obedire voluntati principatu politico: sensus enim est, quia possit resistere vel repugnare appetitus sensitivus, non quia existente voluntate absoluta necessarium non sit appetitum obedire, sed quia non obstante voluntate potest ipse per modum naturae per actum inefficacem in contrarium obiectum inclinari, ex qua repugnantia paulatim fit saepe, ut alliciat superiorem appetitum, & illum trahat, ut secum consentiat. Tamen si voluntas ipsa perseverare vult semper vincet: & consuetudine etiam fieri potest, ut inferior pars minus resistat, quia dum ipsae actiones usu hunc itucundiores, ipsa etiam imaginatio apprehendit obiecta a ratione proposita, ut facilia, & sibi etiam convenientia.

Secundo intelligitur ratio, propter quam non potest saepe voluntas eum dolorem vel tristitiam in appetitu excitare, quem saepe desiderat: quia videlicet illa naturalis repugnantia non potest saepe vinci omnino: ex qua fit, ut conatus appetitus, & consequenter intentio actus sit minor: & propterea quamvis appetitus obediatur quantum ad substantiam actus, non tamen semper, quantum ad conatum & intentionem, & multo minus quantum ad aliquos effectus qui in corpore fieri solent ex passionibus appetitus.

Tertio intelligitur ratio, propter quam potentia motiva voluntati ad nutum, & sine resistencia obedit, & tamen appetitus, qui perfectior est, & voluntati similior, ei saepe resistit: per obediatur. causa enim est, quare membra exteriora non ab obiecto proprio moventur, sed a superiori tantum potentia tanquam instrumentum quoddam & organum, quod omnino subiicitur principali moventi: appetitus autem movetur a proprio obiecto secundum propriam naturam meliorationem.

Dices. Etiam exteriora membra habent inclinationem propriam, & appetitum. Respondetur, non habere appetitum vitalem, & ideo non vitaliter resistere: tamen quia habent aliquid naturale pondus, possunt resistere aliquo modo, vel impedire actionem: sicut etiam, quia debitam dispositionem requirunt ad motum efficiendum, fieri potest, ut ex defectu eius impediri possit voluntatis imperium. Et per haec intelligitur Divus Thomas 1. 2. questione illa decima septima, articulo octavo & nono.

VIII, Exponitur dictum Aristot. de obedientia appetitus erga voluntatem

IX, Cur non semper excitetur in appetitu actus, quem vult voluntas.

X, Cur potentia motiva semper obediatur.

XI, Obiectio diluitur.



## SECTIO III.

*Virum imperium, & actus imperatus sint  
vnus actus?*

- I. **Q**uestionem tractat Diuus Thomas 1. 2. *quest.*  
17. *articulo* 4. Dico tamen breuiter actum im-  
peratum, & imperium, esse vnum actum in ge-  
nere moris. In genere, inquam, moris, quia in  
genere naturæ constat, sæpe esse distinctos: nam  
vnus potest esse actus voluntatis: alius intelle-  
ctus, vel sensus. Et patet assertio, quia isti actus  
in genere moris habent idem esse: tum quia ab  
eodem rationis ordine, & ab eadem libertate  
procedunt: tum quia ex illis quasi conficitur v-  
na perfecta actio, vnde quasi per modum mate-  
riæ & formæ vniri censentur: ex quo colligitur,  
non solum imperium & actum imperatum, sed

etiam consilium, electionem, & vsum quatenus  
ad executionem eiusdem actionis tendunt, si si-  
militer fiant, & sine interruptione morali, cense-  
ri omnes complere vnum perfectum actum hu-  
manum.

Sed tamen nota, conclusionem intelligi de imperio & actu imperato in vno homine: factus  
est, si imperium ad alium deferatur. Nam tunc  
actus factus ab vno propter imperium alterius,  
licet ad imperantem relatus vnus moraliter sit  
cum imperio eius, & ideo bonitas, vel malitia  
imperati actus imperanti tribuatur: tamen cõ-  
paratus ille actus cum ipso, qui actum im-  
peratum exequitur, est nouus moralis actus,  
quia noua libertate fit, & ideo potest illi,  
vel ad nouum meritum, vel cul-  
pam imputari.

(o)

Finis Tractatus Secundi.



ELEN-