

Theologos. Nobis sufficit in presenti sententiam D. Thomæ proponere, et notare ea quæ conducunt ad solvenda argumenta, seu sophismata, quæ in hac parte mirum in modum multiplicantur.

Igitur D. Thomas perpetuo reducit libertati, et indifferentiæ nostræ conservationem in actibus suis, ad ipsam dependentiam, et participationem, quam habent a motione, et participatione Divina, quæ propter suam universalissimam virtutem, non solum habet movere, et determinare ad actum faciendum, sed etiam participare, et communicare ipsum modum, quo causa debet illud facere, infallibilitas autem quæ fundatur in universalitate virtutis præbentis omnia tam substantiam, quam modum actus, impossibile est quod destruat modum operandi liberum, quia præbet, et communicat illum ex ipsa universalitate operandi omnia. Quare universalitas operandi infert infallibilitatem, quia si omnia comprehendit, non potest deficere in tota universalitate: et infallibilitas universalitatis non violenter, nec contra modos causarum inferiorum operatur, sed dando illos et conservando consequitur infallibilitatem. Videndus est D. Thomas q. vi de Malo, art. 1 ad 3, ubi inquit: «Deus movet voluntatem immutabiliter propter efficaciam virtutis moventis, quæ deficere non potest, sed propter naturam voluntatis motæ, quæ indifferentem se habet ad diversa, non inducitur necessitas, sed manet libertas sicut etiam in omnibus providentia Divina infallibiliter operatur, et tamen a causis contingentibus proveniunt effectus contingentes in quantum Deus omnia movet proportionabiliter unumquodque secundum modum suum.» Idem docet 1 part. quæstion. xix, artic. viii et iii contra Gent. cap. xciv, ubi inquit: «Hoc quod ponitur pro-

visum esse a Deo, ut sit futurum, si sit de genere contingentium poterit non esse secundum se considerata, sic enim provisum est ut sit contingens potens non esse, non tamen est possibile, quod ordo providentiæ deficiat, quin contingenter eveniat, unde potest poni, quod iste non sit regnaturus si secundum se consideretur, non autem si consideretur ut provisum.» Et in 1 ad Anibaldum, dist. xlvii quæstione unica, artic. iv ad 2, inquit: «Quod licet contrarium ejus, quod est voluntum a Deo, non possit stare cum voluntate Divina, possibilitas tamen ad contrarium potest stare cum ea propter contingentiam causæ mediæ, et hoc sufficit ad hoc, quod effectus sit contingens et non necessarius.» Et quod loquatur de voluntate Dei, ut prædeterminante causas istas, patet ex his, quæ docet in corpore articuli: «Quod voluntate Dei non solum res in esse producuntur, sed etiam rebus producendis modum, quo producantur, prædeterminavit, unde cum voluntas Dei efficaciter impletur, oportet quod res fiant, et eo modo fiant, sicut voluntas Divina disposuit.» Quare prædeterminatio Dei secundum D. Thomam non solum prædeterminat effectum causæ, sed etiam modum ipsum quo causare debet, scilicet modum contingentis seu libertatis, vel necessitatis, et ideo nullum istorum modorum tollit, sed perficit.

Denique, videndus est D. Thomas 1 Perih. lect. xiv, ubi inquit: «Quod voluntas Divina intelligenda est, ut extra totum ordinem entium existens, ut causa quædam profundens totum ens, et omnes ejus differentias, sunt autem differentis ejus posibles, et necessarium, et ideo ex ipsa voluntate Divina originantur necessitas et contingentia in rebus, et distinctio utriusque secundum ra-

tionem proximarum causarum; ad effectus enim, quos voluit necessarios ordinavit causas necessarias, ad effectus vero quos voluit esse contingentes, originavit causas contingenter agentes, id est, potentes deficere. Et secundum harum conditionem causarum effectus dicuntur, vel necessarij, vel contingentes, licet omnes dependeant a voluntate Divina, sicut a prima causa quæ transcendit ordinem necessitatis, et contingentis.» Ita D. Thomas; in quam doctrinam sine dubio Cajetanus incidit 1 part. quæstion. xxii, artic. iv, qui non inveniens aliquid, quod perfecte quietaret intellectum in componendo inevitabilitatem Divinæ providentiæ cum evitabilitate effectus liberi, seu contingentis, nec reperiens aliquid a D. Thoma dictum super hoc, tandem dicit suspirari, quod sit aliquid in Deo eminentius et altius, quam evitabilitas, vel inevitabilitas, ut ex passiva provisione eventus, neutrius combinationis alterum membrum sequatur. Et si sic est, inquit, quiescit intellectus non evidentia veritatis, sed altitudine inaccessibili veritatis occultæ. Magis ergo quiesceret Cajetanus si hoc ipsum reperisset in D. Thoma sicut habet in isto loco, ponendo in Deo aliquid eminentius quam necessitas, vel contingentia a quo derivetur contingentia ipsa, et necessitas in causis. Et illam eminentiam vocamus nos infallibilitatem, quæ non extrahit causas a suo modo, vel indifferentia, sed potius illam dat, et præbet. Unde implicat, quod aliquid ei resistat, quia si resisteret, hoc ipsum derivaretur a Deo, quia operatur omnia, et sic jam non esset resistentia, sed datio, seu denominatio. Dat tamen Deus ipsum posse resistere, et posse facere oppositum. Unde quando dicitur, quod inspirationi Divinæ potest resisti, non intelligitur de resistentia

respectu ipsius causalitatis, et ordinis Divini in causando, huic enim universalissimo modo nihil potest resistere, cum extra totum illum ordinem nihil ponatur, sed intelligitur de resistentia respectu objecti propositi, et effectus, ad quem est illa inclinatio, et motio. Quare in ipsa universalitate operandi, et movendi omnes causas, tam quoad substantiam actus, quam quoad modum fundatur infallibilitas in agendo ex parte Dei, simul cum omnimoda mutabilitate, contingentia, et libertate ex parte nostra, hanc enim causat illa universalissima Dei causalitas, et ideo ejus causalitas inevitabilis est, quia universalissima, et omnia complectens; et tamen effectus in se, et secundum ordinem inferiorum causarum est mutabilis, quia hoc ipsum causat Deus, et sic non lædit, cum causa et radix illius sit.

Sed dicunt aliqui discipuli Scoti, sufficere ad hoc ipsum decretum, et voluntatem Dei sine motione et qualitate aliqua physica operante in voluntatem, et præeunte nostram libertatem, nam physica qualitas, nec ab antiquis fuit nominata, nec est possibilis, quia nihil creatum test esse altius voluntate et ei dominari, sicut illa qualitas seu motio deberet dominari voluntati; nec si daretur, libertatem relinqueret, quia movet determinate ad unum, et non cum ea eminentia, qua voluntas Divina, quæ infinita est, illa autem qualitas infinita non est, et sic movet Deus, inquit per sympathiam quamdam, quia posito ejus decreto statim flecitur, et obedit creatura. Sed contra est, quia hoc ipso quod aliqua virtus est superior in agendo respectu alicujus mobilis, oportet quod mobile subiciatur non solum virtuti moventi, sed etiam motui ejus, si enim est mobile, debet esse capax metus, seu sub-

jici virtuti ut actualiter moventi, ergo hoc ipso quod voluntas est mobilis et inferior, seu subjecta virtuti Divina, debet esse inferior ejus motione; motio enim non operatur ratione suae entitatis, sed ratione virtutis ejus est motio, sicut motio artificis subjicit sibi materiam artis. Non est ergo causa aliqua creata altior voluntate, ut possit illam movere intus, sed tamen motio Divina, licet entitative sit entitas creata, virtute tamen Divina agit, et subdit voluntatem Deo. Nec tollit hæc motio libertatem, sed præstat, quia dat non solum facere determinatum actum, sed modum quo actus faciendus est, scilicet ut libere fiat et cum potestate differenti, quam non lædit, sed causat ut radix ejus. Quin potius sympathia illa, qua creata subordinatur Deo multo magis tollit libertatem, aut non habet infallibilitatem in se intrinsece. Etenim sympathia illa, si datur, consistit in naturali quadam sequela et necessaria subordinatione, quam habet creatura ad Deum, ut ipso volente non possit non sequi operatio in creatura, ergo posita Dei voluntate et decreto, voluntas nostra naturali sequela, et ex ipsa via et pondere nature, quatenus creata est, prorumpit in actum, ergo multo magis tollitur libertas per istam sympathiam, seu naturalem sequelam quam per positivam Dei motionem, siquidem posita Dei voluntate naturali sequela sequitur ille voluntatis actus, et sic fiunt hic omnes consequentiæ, quæ in prædeterminatione physica, quod non possit voluntas resistere illi Dei voluntati, quod maneat determinata ad unam, etc. et hoc tanto fortius, quanto non dependet hoc ab aliqua Dei operatione perficiente, et actuante, sed solum naturali sequela voluntatis id sequitur. Si autem non sequitur naturali sequela, posita

voluntate Dei, sed morali quadam, et contingenti sequela, sequitur quod posita voluntate Dei non manet infallibile, quod effectus fiat, sed oportebit per aliquam operationem vincere illam contingentiam, et non per solam sympathiam. Quod si potest subjectio create voluntatis ad Deum fundare infallibilitatem operandi sine necessitate, cur non poterit qualitas illa creata, quæ est virtus Dei, fundare eandem infallibilitatem, non necessitando voluntatem? Quam qualitatem physicam, licet antiqui sub hoc nomine, et significatione non ponant, rem tamen significantam omnino ponit D. Thomas et similiter prædeterminationem, ut ostendimus quæst. xxv Physic. art. 1, negat enim D. Thomas esse qualitatem permanentem, et per modum habitus I-II, quæst. cx, art. II, affirmat tamen habere rationem motus, fierique a Deo in Anima: et question. III de Potentia, articulo VII ad 7, affirmat habere esse illam virtutem actualem, qua Deus movet causas, sicut colores habent esse intentionale in aere, et virtus artificis in instrumento, quod totum dicit realitatem ut distinguitur a morali seu extrinseca denominatione aut ente rationis, et hoc vocamus physicum, non sumendo physicum pro eo quod pertinet ad ens mobile, et corporeum, hæc enim ratione quomodo in voluntate, et spiritali natura motio corporea debet poni? Sed sumitur pro eo quod est reale et intrinsecum, ut distinguitur contra motionem moralem extrinsecam, aut fictam.

Unde etiam obiter colligitur D. Thomam, quando loquitur de motione, qua Deus movet voluntatem et determinat ejus potentialem indifferentiam, non loqui de motione morali, sed de intrinseca attingente voluntatem intra se, quam ideo

physicam, id est, realem vocamus. Nam motio moralis prius attingit rationem, quam voluntatem cum fiat media persuasionem, vel propositionem objecti, hæc enim vocatur motio moralis ad distinctionem, ejusque fit intra voluntatem, non medio objecto alliciente, sed motiore operante, et immutante. Hoc autem modo Deum immutare, et non solum proponendo objectum, aut alliciendo mille locis expressissime docet S. Thomas II ut I p. q. cv, art. IV et CVI, a. II et CXI, art. II et CXVI, art. I et prima secundæ, q. VI, a. I ad 3, et q. IX, art. VI, quæst. LXXVIII, art. III, et quæst. LXXX, art. I et quæst. III de Malo, articulo III ad 15, quibus locis distinguit de movente ex parte objecti, et persuasionem, quod convenit objecto proposito, et de movente interius, ut distinguitur ab objecti motione, et hoc secundum attribuit Deo, ergo plus attribuit, quam motionem moralem. Et hæc est expressa doctrina Augustini contra Pelagium, qui etiam fatebatur Deum operari in nobis per gratiam suadendo omne quod bonum est (quæ est motio moralis) ut patet in libr. de gratia Christi, contra Pelag. capit. X. Quod totum dicit Augustinus, reduci ad legem, et doctrinam, non ad subministrationem virtutis. Unde concludit, capit. XXIV: « Non lege atque doctrina insonante forinsecus, sed interna, atque occulta mirabili, ac ineffabili potestate, operari Deum in cordibus hominum, non solum veras revelationes, sed etiam bonas voluntates. » Ubi non solum excludit extrinsecam persuasionem per sensus factam, sed etiam non sufficere docet internam, quæ consistit in revelatione, et tenet se ex parte objecti, sed ulterius debere dari operationem intra voluntatem, quæ jam non est moralis motio, quia non fit mediante objecti propositione.

Ut autem argumentis seu sophismatibus possit responderi, quæ in hac parte multiplicanter, verbi gratia, quod stante motione Dei, quæ non est in mea manu, nec possum eam avertere, non stet actum voluntatis non poni; quod sit determinata illa motio ad unum et sic sequitur quoque voluntatem determinari: quod illa suppositio motionis Divinæ est omnino antecedens voluntatis actum, ergo illa stante non stat facere oppositum, nec illi resistere atque adeo non stat libertas. Hæc et alia similia quæ istam incompossibilitatem Divinæ determinationis cum nostra indifferentia concernunt, equivocant de necessitate absoluta, vel ex suppositione, et secundum quid de necessitate consequentia, et consequens, de sensu composito et divisio. Qui ab aliquibus sic intelligitur, quod sensus divisus fiat dividendo, et separando concursum Dei, quasi sine ipso indifferens maneat voluntas, sensus autem compositus intelligitur posito ipso concursu Dei, et prædeterminatione, et ea posita tollitur indifferentia. Sed hæc intelligentia rudis est, et longe distans a nostra sententia, qui potius dicimus ipsum motum sui prædeterminationem Dei in voluntate perlicere libertatem, non avertere. Sed sensus compositus, et divisus debet sumi secundum diversas formalitates seu considerationes in eodem concursu, seu auxilio Dei, et in voluntate repletas, et componendo secundum unam, vel sub unius respectu præcise non explicatur libertas (et non dicimus quod tollatur, sed quod non explicetur.) sed modus infallibilitatis, dividendo autem illam considerationem, et accipiendo sub alia, explicatur libertas, sicut in eodem effectu ut præcise consideratur formalitas seu respectus unius causæ ex illa parte adhuc non intelligitur

habere esse, vel non tale esse, consideratus vero ex alia parte habet illud. Sic ergo in motione, vel prædeterminatione Dei considerari possunt tres habitudines seu formalitates, et totidem in causa libera creata. Ex parte Dei consideratur modus operandi, qui ex parte ipsius Dei se tenet, quia est Divinus, et immutabilis, et universalissimus. Secundo, ordo ad terminatum effectum in se. Tertio, ordo ad modum quo effectus procedit, tam ab ipsa causa creata, quam ut subest motioni Divinæ. Ex parte causæ creatae consideratur primo ipse effectus in se, et in sua substantia; secundo, modus quo illum efficit, v. g. necessario, vel contingenter. Tertio, ordo ad primam causam, a qua participatur et ad ipsum modum, quo prima causa operatur illum. Cum ergo Deus movet causam secundam liberam, seu contingentem, si consideretur causa illa, ut operans effectum modo sibi proprio, sic operatur illum modo contingenti, ut cum potentia ad deficientem, vel resistendum illi, et ad resistendum motioni Divinæ ut causanti talem actum, et talem modum, siquidem hoc ipsum causal Divinus concursus, nempe ut tali modo fiat, ut possit resisti ipsi actui, et consequenter ipsi motioni, ut talem actum, modumque attingit. At vero si totum hoc scilicet actum voluntatis creatæ, et modum ejus comparemus, et componamus cum ipso concursu secundum modum, quo tenet se ex parte Dei, sic est inevitabile, quod eveniat non effectus solum, sed effectus cum modo, scilicet effectus liber factus, quia totum hoc providet, et causat Deus, inevitabiliter parte sua, sed evitabiliter ex parte rei factæ, imo etiam, quando solum dat sufficientem concursum, non efficacem, adhuc operatur inevitabiliter ex parte sua, quia id quod intendit in illo

concursu, inevitabiliter fit, scilicet quod homo habeat principium, unde operetur, sed quod de facto non operetur.

Et secundum istam distinctionem, et habitudines in ipso Divino concursu repertas, verificantur oppositæ propositiones, quæ de eodem affirmari videntur. Dicitur enim ex una parte, quod inspirationi, et illuminationi Divinæ possumus resistere, ut dicitur in Concilio Tridentino, sessione vi, cap. vi, et inde probatur nos libere operari, quia illi possumus resistere, quia ipsum posse resistere est signum infallibile operationis liberæ, sed tunc consideramus ipsam Dei motionem existentem quidem in homine, sed in sensu diviso, hoc est, considerando in illa non habitudinem ad modum operandi ex parte Dei, qui immutabilis et infallibilis est, sed dividendo ab illo modo, consideramus solum habitudinem ad causam, et modum causæ creatæ, quem ipse etiam Divinus concursus intendit, et attingit. Ex alia vero parte dicit Scriptura Esth. xiii: *Non est qui possit tuæ resistere voluntati*: et Roman. ix: *Voluntati ejus quis resistit?* Et Augustinus de correctione et gratia capite xiv: « Deo volenti salvum facere nullum humanum resistit arbitrium. » Et D. Thomas prima secundæ, quæstione decima articulo quarto ad tertium: « Si Deus movet voluntatem ad aliquid, impossibile est poni, quod voluntas ad illud non moveatur, non lamen est impossibile simpliciter, unde voluntas a Deo non ex necessitate movetur. » Quod utique procedit posita motione Dei non ablata. Et quæstione cxii, articulo tertio: « Si ex intentione Dei movens est, quod homo cujus cor movet, gratiam consequatur, infallibiliter ipsam consequitur. » Ubi tota infallibilitas a D. Thoma, ab Augustino, a Scriptura reducitur,

ad ipsam voluntatem, et motionem Dei, cui nihil resistit, non ad præscientiam aliquam rei faciendæ ante omnem istam voluntatem Dei; et tunc fit sensus compositus nostræ voluntatis cum voluntate et motione Dei, ut explicat modum immutabilem et universalissimum ex parte Dei.

Ex dictis colliges quomodo recte intelligatur definitio libertatis: *Quod est facultas, seu potentia, quæ positis omnibus requisitis ad agendum potest agere, et non agere.* Quæ definitio communiter est apud omnes recepta. Et intelligenda est in omni amplitudine positis omnibus requisitis, tam ex parte causarum secundarum moventium, quam ex parte causæ primæ, quia ut diximus etiam posita Divina motione, et prædeterminatione potest voluntas agere, vel non agere, quia hoc ipsum posse resistere et dissentiri præbet, et conservat illa Divina motio, licet de facto non resistet, nec dissentiet, comparando voluntatem sic motam ipso modo movendi Dei immutabili, et infallibili, definitio autem libertatis non dicit, quod positis omnibus requisitis libertas non agat, sed quod potest non agere, eo quod nulla requisita possunt illam potestatem tollere, multo minus Divina præmotio, quæ propter suum universalissimum modum operandi est causa hujus potestatis libertatis creatæ, eamque non tollit, sed conservat, et perficit tanquam radix illius. Unde perperam P. Suarez prolog. primo supra citato, cap. iii, carpit Thomistas, quasi dicant potentiam esse liberam, quæ positis omnibus requisitis potest non agere; excipiendam tamen esse præmotionem Divinam, si ly *omnibus requisitis* sumatur collectim in sensu composito, si autem ly *omnibus*, intelligatur in sensu diviso, id est, aliquam illarum conditionum tollendo, potest libertas agere.

El contra hoc procedit ejus impugnatio, quia ablata aliqua conditione requisita, etiam quæcumque causa naturaliter agens potest non agere, sicut sol potest non illuminare clausa fenestra. Sed nos jam supra rejecimus illam intelligentiam sensus compositi, et divisi, et ideo non est, quod immoremur in respondendo Patri Suarez, sed sufficit dicere, quod positis omnibus requisitis etiam motione Dei prout præbet determinationem ad actum, tollendo quidem indifferentiam potentialem et suspensivam, præbendo autem et conservando modum indifferentiæ actualis: et potestatis dominative potest oppositum facere voluntas; licet si consideretur modus operandi ex parte Dei, qui est immutabilis, et intendit aliquid in individuo fieri, non stet oppositum poni, quia non stat destrui illam immutabilitatem; sed sicut optime salvatur immutabilitas actus Divini cum libertate ipsius, quæ potest oppositum, etiam salvatur eadem immutabilitas cum libertate creata causata a se, quæ est participatio quædam libertatis Divinæ per quam potest modo suo proprio oppositum facere, licet immutabili modo ex parte Dei fiat. Itaque tunc prædeterminatio Dei et motio universalissimæ suæ causalitatis tollet libertatem nostram, quando immutabilis actus divini tollet contingentiam, et mutabilitatem causæ creatæ. Plura de his ad Theologos mittamus, pro Philosopho enim naturali hæc sufficient, de illis vero agemus Deo dante primo tomo, prima parte, præsertim ubi ostendimus excludendam esse scientiam mediam, ne sumatur infallibilitas divinarum decretorum ex suppositione effectus creati prævisi, ante omne decretum Dei.

ARTICULUS IV.

*Circa quæ objecta versetur
libertas?*

Ad discernendum objecta, in quæ voluntas fertur libere, et in quæ necessario, distinguendum est de libero quoad exercitium, et quoad specificationem, et similiter de necessario. Quoad specificationem dicitur necessarium, quod ex ipsa ratione objecti caret aliqua ratione terminante alium actum quam talis speciei, verbi gratia, amoris, et non odii. Quoad exercitium dicitur, quod ex parte subjecti talem habet dispositionem, quod non potest non elicere hunc determinatum actum. Itaque necessitas specificationis tenet se ex parte principii specificantis, et cum hoc sit objectum, oportet explicari penes id quod ex parte objecti se tenet, scilicet quando ex parte objecti nihil representatur mali, quod possit odio haberi, et ita excludit libertatem contrarietatis, sed est posse amare, vel odio habere. Necessitas quoad exercitium tenet se ex parte principii operantis, et cum hoc sit subjectum, oportet explicari penes id quod tenet se ex parte subjecti, et elicentiam, id est, quando subjectum est taliter affectum, quod non potest suspendere actum circa aliquod objectum, et ita excludit libertatem contradictionis, quod est velle, et non velle. Et opposito modo debet explicari libertas specificationis, et exercitii.

Unde obiter colligo, quod licet possit dari objectum circa quod necessitatur voluntas quoad exercitium ut in visione clara Dei, tamen hæc necessitas non provenit formaliter ex ipso objecto, ut objectum est, sed ex ipsa dispositione subjecti circa tale objectum. In quo veram existimo sententiam Cajetani i p.

q. LXXXII, a. II. Quam sequitur Banez ibidem. Ratio est, quia objectum formaliter solum est principium specificandi, et sic ab ipso prout tale non provenit formaliter necessitas exercitii, sed exercitium, seu elicentia formaliter provenit a subjecto operante, et ejus necessitas ex ipsa dispositione, et statu subjecti, est enim voluntas talis naturæ, quod si toto pondere fertur in objectum, fertur necessario, quia nihil remanet, quo possit definire et suspendere elicentiam, tunc autem fertur toto pondere, quando adæquatur universalitati ejus totaliter objectum etiam cum plena advertentia, tunc enim cum voluntas ratione suæ naturæ, et formalis rationis sit determinata ad bonum ut sic quando ex omni parte et totaliter proponitur bonum in omni sua universalitate, et plenitudine non est in voluntate indifferentia, sed totalis determinatio ad tale bonum. Nec tamen quando dicimus naturaliter, et necessario ferri voluntatem ad tale bonum, fertur per modum appetitus innati, sed eliciti, licet necessario, et ita dicitur naturalis ille appetitus, quia necessarius, non quia innatus, procedit enim ex cognitione, imo ex plena advertentia, et ideo maxime est voluntarius, quia ex maxima et plena cognitione, scilicet ex visione Dei, et ex principio interno, scilicet ex ipso pondere voluntatis.

QUIBUS SUPPOSITIS DICO: Quod objectum necessarium quoad specificationem etiam datur pro hac vita, et est unum tantum, scilicet beatitudo in communi, in quantum estratio formalis appetendi bona. In beatitudine autem duo includuntur, scilicet esse, et bene esse, seu beate esse, si enim aliquis non est, nec beatus est, et similiter si bene non est, beatus non est, et sic proprium esse et bene esse necessitant

quoad specificationem: «Et quidquid necessarium est quod specificationem ad aliquid istorum reducitur. Reliqua vero omnia, quæ cum his duobus non habent necessariam connexionem, libere sunt appetibilia. At vero quoad exercitium nihil necessitat voluntatem si advertenter procedat, nisi solum Deus clare visus.» Prima pars sumitur ex D. Thoma I-II, quæst. x, articulo II, præsertim ad 3, ubi inquit: «Quod finis ultimus de necessitate movet voluntatem, quia est bonum perfectum, et similiter illæ, quæ ordinantur ad hunc finem, sine quibus finis haberi non potest, sicut esse, et vivere, et hujusmodi,» et quæst. VI de Malo, articulo unico ad 7: «Nullum bonum, inquit, superat virtutem voluntatis, quasi ex necessitate eam movens, nisi id quod est secundum omnem considerationem bonum, et hoc solum est donum perfectum quod est beatitudo, quod voluntas non potest non velle, ita scilicet quod velit ejus oppositum, potest tamen non velle actu, quia potest avertere cognitionem beatitudinis, in quantum movet intellectum ad actum suum.» Videatur etiam s. doctor. I parte, quæstion. LXXXII, articulo II, et quæstion. XXII de Verit. articulo V et VI. Ratio autem sumitur ex dictis, quia illud est bonum necessitans quoad specificationem quod in ipsa ratione formalis, quæ specificat voluntatem, non habet nisi rationem boni, quod est proprium specificativum voluntatis, voluntas autem necessitatur non exire limites suæ specificationis, alias mutaret essentiam et speciem suam, ergo quando objectum non est nisi proprium specificativum voluntatis, tunc tale objectum non est capax odii, et sic necessitat voluntatem, ut si tendit in illud, tendat per modum amoris, quia non est in objecto, nisi specificativum

amandi, quod est bonum, ergo sicut coarctatur voluntas ad suam rationem formalem specificativam, ita ad amandum illud objectum, quoad specificationem. Et ex hoc etiam probatur, quod beatitudo necessitans voluntatem non est beatitudo materialiter sumpta in aliquo, et ut induit rationem objecti, quod appetitur, sed beatitudo ut exercet rationem formalem, propter quam aliquid appetitur. Unusquisque enim desiderat quiescere in bono, quod est bene, seu beate se habere, et hoc est ultimum per modum finis, quod unusquisque petit, et ideo induit rationem formalem, propter quam cæteræ appetuntur, quia est ipsa ratio formalis, quæ in fine desideratur; ideo enim aliquid pro fine habetur, quia in eo intenditur quiescere tanquam in bono, ipsa ergo beatitudo, seu quies ultima in bono sicut est ratio formalis appetendi finem, ita est ratio motiva propter quam cæteræ appetuntur. Cum ergo voluntas in omni suo actu debeat respicere aliquem finem, et a ratione formali motiva finis moveri, hæc autem est idem quod beatitudo sumpta pro ratione formali beatitudinis, quod est velle bene se habere seu quiescere in bono, sicut non potest voluntas exire limites suæ rationis formalis specificativæ et motivæ, ita nec potest non necessitari ad beatitudinem ut ratio formalis est, quia hæc est ipsa ratio boni.

Unde colligitur, quod si beatitudo ipsa pro materiali aliqua sumatur in quo existimatur inveniri ratio formalis beatitudinis, non necessitatur voluntas ad talem beatitudinem materialiter et objective sumptam, nisi constet, et manifeste appareat voluntati, rem illam esse, cui adequate et universaliter conveniant omnes conditiones beatitudinis quod est esse omne bonum,

quod solum potest constare videndo Deum ipsum, Deus autem cognitus non in se, sed per connotationem ad creaturas, et per viam remotiōnis, licet in se sit summum bonum, tamen dum non apparet positive in seipso, sed per effectus, non terminat adequate voluntatem nec necessitat quoad specificationem, quia negatio non est specificativum, sed positio boni, nec necessitat bonum admixtum alicui limitationi. Omnia autem bona quæ non representantur ut plene bona, vel connexionem necessariam habentia cum pleno bono displicere possunt voluntati, et non necessitant illam.

Dices: Qui peccat sciens se amittere beatitudinem, facit contra ipsam beatitudinem, ergo displicet ei de facto et efficaciter, licet vellet non amittere illam sicut qui projicit merces in mare, displicent ei merces, non absolute sed ut onerantes et exponentes periculo, ergo similiter beatitudo, licet absolute non displiceat, tamen ut prohibens illud peccatum displicet, et sic non necessitat quoad specificationem, quia potest considerari ex aliqua parte, ex qua non sit appetibilis. Secundo, qui seipso occidunt, aut sunt in inferno displicet eis ipsum esse et vivere, quatenus consideratur ut miseris plenum, ergo non necessitat quoad specificationem, et ut adequate et plene bonum, sed ut objectum displicentiæ pro aliqua parte.

Ad primum respondetur, quod peccans divertit a vera beatitudine ad apparentem, et ab eo quod in re et materialiter est vera beatitudo ad id quod sibi proponitur et apparet tanquam beatitudo; vult enim delectari aut quiescere in aliquo bono quod est beate seu bene se habere quantum ad rationem formalem, errat tamen in ipsa re materiali, quam eligit ad quiescendum, non ergo

beatitudo formalis ut formaliter considerata, seu ut ratio appetendi unquam displicet, id est, nunquam est ratio displicendi, sed semper necessitat quoad specificationem, licet materialis beatitudo quam amittit, id est, res illa in qua dicitur esse beatitudo non necessitat quoad specificationem, sed considerari possit ut pœnalis, et onerosa hic et nunc, ex aliqua parte.

Ad secundum similiter respondetur, quod etiam qui se occidit habet odio esse materialiter consideratum, et ut subjectum miseris, non formaliter, quia ipsum non esse desiderat sub aliqua ratione essendi, scilicet sub ratione essendi liberum a miseris quæ sunt mala quædam et defectus essendi. Addo, quod qui se occidit, intensius desiderat esse formaliter consideratum, quam qui se non occidit, quia ex eo quod ita ardentem appetit esse sine miseris, quod non potest illa tolerare nec carere quiete vel delectatione, ideo ita intense mutetur ad destruendam miseriam, quod etiam subjectum miseris, quod est ipsa vita, non vult tolerare, quam tamen tolerat alter, qui non ita ardentem appetit esse sine miseris. Unde constat quod qui se occidunt, nimis appetunt beatitudinem seu conditiones ejus, quales sunt delectatio, abundantia, carentia miseris, etc. quia neque ad horam patiuntur carere illis, ita ut si careant, etiam subjectum quatenus carens illis velint destruere, et sic: *Qui amat animam suam perdet eam*, id est, ex nimio amore perdet.

Ullimum quod dicimus in conclusione, scilicet necessitari voluntatem quoad exercitium ab ipsa visione clara Dei, sumitur ex ratione insinuata D. Thoma prima parte, question. LXXXII, articulo. II, quia voluntas videtis Deum per essentiam videt omne bonum, Exod. xxxiii:

Ego ostendam tibi omne bonum, et sic de necessitate inhæret Deo, sicut ex necessitate volumus esse beati. Cujus rationis vis in eo consistit, quia viso summo bono non potest proponi cessatio amandi ipsum, nisi proponatur cessatio volendi esse beatum, quia vellet relinquere totalem, et universalem rationem beatitudinis, quæ per illud exercitium habetur, et amatur, ergo non potest displicere illud exercitium, quod tale summum bonum amatur, nisi displicet ei universalis ratio boni, quæ in illo exercitio habetur, hoc autem esset egredi limites suæ rationis formalis specificantis, quæ continetur sub universali ratione boni seu beatitudinis. Plura de his spectant ad Theologos citato loco primæ partis, et I-II, quæstione decima.

ARTICULUS V.

Utrum voluntas sit perfectior potentia intellectu?

Certant in hac difficultate schola D. Thomæ et Scoti. Existimat enim Scotus in IV, distinct. XLIX, quæstion. VI, voluntatem esse potentiam perfectionem intellectu; eumque sequitur ejus schola, aliisque plures ut Bonaventura, Egidius, Argentinas, Gabriel Mai. ad eandem distinctionem XLIX. Fundamentum sumitur ex quatuor præcipuis conditionibus, quæ adstruere possunt nobilitatem alicujus potentiæ, scilicet ab objecto, ab efficacia potestatis, ab actu seu effectu præstantiori, ab opposito suo, quod est deterius.

Ab objecto sumitur prima ratio, quia objectum voluntatis est perfectius; utpote ipsum bonum, quod est perfectio et actualitas entis, et respicit ipsum esse, in quod voluntas tendit; existentia etiam est maxima actualitas et perfectio in ente

et bonum ipsum est perfectius quam verum, cum perfectio entis per bonitatem explicetur, et unumquodque in tantum sit bonum in quantum perfectum et integrum. Ergo objectum proprium voluntatis est excellentius objecto intellectu.

Ad efficacia potestatis deducitur secunda ratio. Nam objectum voluntatis est bonum seu finis, qui est prima causarum, et ideo habet voluntas potestatem movendi ceteras potentias, et dominium super illas, etiam super intellectum: ergo tanto præstantior est voluntas intellectu, quanto imperans imperato, superior inferiori, potentia formaliter libera ea, quæ formaliter est necessaria, licet radicaliter sit libera, præsertim cum nulla alia potentia possit habere dominium supra voluntatem, ergo ipsa est actualior, et perfectior omnibus, quia potestas movendi in actualitate fundatur.

Ab actu et effectu tertia ratio deducitur, quia præstantissimus actus voluntatis, qui est charitatis, excedit præstantissimum actum intellectus, unde charitas excellentior est reliquis virtutibus, Paulo attestante I Corinth. XIII: *Major autem horum est charitas*; et constat, quia per actum charitatis magis aliquis appropinquat Deo, et ultimo disponitur ad gratiam, ergo oportet quod ipsa potentia etiam sit præstantior simpliciter intellectu. Unde D. Thomas I part. question. LXXXII, articulo. III, fatetur quod cognitio eorum quæ infra nos sunt, est perfectior amore eorum, respectu vero rerum, quæ supra nos sunt præstantior est amor cognitione, ergo præstantissimus actus voluntatis excedit præstantissimum intellectus, et sic ipsa potentia simpliciter est præstantior. Ab effectu etiam patet: tum quia voluntas simpliciter denominatur boni, vel mali, non ex actu intellectus; tum quia inter Spiritus Ange-

licios, ordo qui excedit in amore, scilicet Seraphim est simpliciter perfectior reliquis etiam quam Cherubim, qui excedit in scientia, ergo ex amore sumitur major excellentia inter Spiritus, et consequenter inter potentias.

Ab opposito denique deducitur quarta ratio, quia illud est simpliciter perfectius, cuius oppositum est pessimimum, oppositio enim et destructio alicujus tanto est deterior, quanto id quod destruit est excellentius, ergo quando aliquid est pessimimum ejus oppositum est optimum. Inter peccata autem, odium Dei, quod directe opponitur charitati, est pessimimum inter omnia vitia, etiam pejus infidelitate, ergo amor ejus, qui est oppositum est excellentior omni cognitione.

Oppositam sententiam tenet S. Thomas prima parte, quæst. lxxxii, art. iii, contra Gent. cap. xxvi, et quæst. xxii de Verit. art. xi, videndus est etiam prima parte, quæst. xxvi, artic. ii, ubi intellectualem operationem dicit esse perfectissimum in qualibet intellectuali natura, et Cajetanus ibi, et quæst. lxxxii, citata, cum aliis interpretibus D. Thomæ ad prædicta loca, et Suarez v de Anima, capit. ix; Vasquez i-ii, disput. xi, cap. viii; Rubio, et Conimbricenses in præsentia in iii de Anima, aliisque plures. Itaque hæc sententia docet intellectum esse perfectionem simpliciter, quam voluntatem, posse tamen voluntatem esse secundum quid perfectiorem. Vocamus autem perfectiorem simpliciter potentiam, illam quæ desumitur ex objecto secundum modum movendi et mutandi potentiam, hoc enim est, quod pertinet ad ipsam substantiam seu essentiam potentiam, quæ essentialiter desumitur ex ordine ad objectum formaliter consideratum, et sic potentia quæ altiori modo immutatur ab objecto dicitur habere

rationem objectivam altiolem. Perfectio autem secundum quid provenit ex aliis conditionibus præter illam, et pertinentibus ad objecta materialia, vel ad alias condiciones, seu circumstantias extrinsecas præter genus causæ objectivæ et specificantis ut bene advertit Cajetanus ip. quæst. xxvi citata, art. ii. Itaque respective ad rationem specificativam potentiam, seu objectivam reliqua omnia comparantur, ut perfectiones secundum quid.

Igitur, quod intellectus sit altior voluntate ex vi specificationis objectivæ, fundatur in eo; quia modus specificandi intellectus est immaterialior, activior et perfectior, quam voluntatis, magisque recedens a potentialitate, et concrezione, ergo potentia ipsa est perfectior. Consequenter optima est, quia immaterialitas est segregatio a materialibus et potentialibus conditionibus, omnis autem imperfectio fundatur in potentialitate et materialitate, quæ limitationem et oppositionem dicit ad actualitatem, ergo quanto aliquis modus objecti, et potentiam est immaterialior, tanto est actualior et perfectior, quia magis segregatur a potentialitate. Antecedens vero probatur, quia objectum intellectus immutat ipsum abstractiori et immaterialiori modo, quia sic movet intellectum, ut possit ad omnia penetrare, quæ in objecto sunt, et sub quocunque statu et conditione, sive existentiam, sive non existentiam, præscindendo, componendo, dividendo, etc. Unde dicitur intellectus, quasi intus legens, quia usque ad ultima ingreditur, quantum est de se, nisi ex defectu luminis, vel specierum impediatur, voluntas autem nihil horum facit, sed factum ab intellectu supponit, et prout sibi propositum fuerit objectum, sic inclinatur, nec ita ample ad omnia se extendit, sed solum ad rationem con-

venientis, et licet feratur in finem per modum intendentis et moventis ad illum, tamen hoc ipsum debet prius ab intellectu abstractiori modo attingi et proponi, alias voluntas non movebitur. Igitur in attingentia objectiva primum locum obtinet intellectus, licet in motu quasi applicativo et effectivo voluntas excedat, sed tamen genus movendi effective est posterius genere objectivo in potentiis; ab objecto enim sumitur specificatio, motio autem finis, quæ est prima causarum, licet exerceatur per voluntatem, non tamen incipit ab ipsa, sed ab intellectu proponente et alliciente voluntatem. Unde constat, quod in genere objectivo, et finali intellectus simpliciter est primum movens, et in attingentia objectiva primo apprehendit et attingit objectum, voluntas autem ex ejus apprehensione movetur, ergo in vi motionis specificativæ eminet intellectus supra voluntatem. Et ita liberius et abstractius procedit attingendo objectum sub quocunque statu possibilitatis, vel existentiam sub præcisione, vel sub compositione in ordine ad se, vel ad alia, et secundum omnes formalitates reperibiles in objecto, voluntas autem solum sub illo statu, quo potest allicere, et movere per modum convenientis, et secundum aliquem ordinem ad existentiam et assequibilitatem.

Denique, intellectus propinquior est ipsi Animæ, et prius sequitur ad illam tanquam prior passio quam voluntas, non tanquam dispositio ad voluntatem requisita, quin potius voluntas se habet ut inclinatio consecuta ad intellectum ut ad formam, ergo in dignitate, et immaterialitate magis accedit ad naturam Animæ intellectus, magisque de illa participat quam voluntas, quanto enim aliqua propria passio immediatior est suo principio, seu essentiam a qua

sequitur, tanto est perfectior, quia sequens passio dependet ab ipsa, non e contra, et unumquodque quanto naturaliter propinquius est suo principio, tanto perfectius est.

Quod vero voluntas secundum quid sit altior intellectu constat ex dictis, quia est primum movens in genere efficiendi, et applicandi alias potentias quoad exercitium, ergo in hoc genere excedit intellectum, qui solum movet objective; idque etiam probant argumenta facta in contrarium, ut constabit ex eorum solutione.

Ad primum ergo fundamentum in oppositum negatur, objectum voluntatis in formali ratione objecti, et modo immutandi potentiam esse perfectius, licet in re materialiter aliquando sit perfectius. Et cum dicitur, quod objectum ipsius est bonum et finis, distinguo; bonum et finis prius ab intellectu apprehensum et mediante ipso regulans concedo; non apprehensum nego: bonum autem apprehensum perfectius in ratione objecti attingitur ab intellectu quam a voluntate, quia attingitur sub ratione quidditatis, et consequenter altiori et abstractiori modo, et sic bonum non est perfectius vero in ratione immutandi objective potentiam. Quare non est existimandum, quod bonum et finis et existentia non pertineant etiam ad intellectum, sed pertinent altiori modo, quatenus in ratione ejusdem quidditatis attinguntur, non sub eo modo, quo attinguntur a voluntate, non tanquam dispositio ad voluntatem finaliter, qui motus cum sit allectivus, et ordinatus ad assequendum rem in esse, minus immaterialis et abstractus est. Unde cum etiam bonum et finis attingantur ab intellectu, modo tamen altiori, non potest fieri ex hoc argumentum ab probandum quod voluntas sit perfectior potentia intellectu. Et hoc expressit

S. Thomas prima parte, quæstione LXXXII, articulo III, ubi inquit: « Quod obiectum intellectus est ipsa ratio boni appetibilis, bonum autem appetibile, cuius ratio est in intellectu, est obiectum voluntatis. » Ubi dicendo quod ratio boni est obiectum intellectus, significat quod secundum rationem, et quidditatem attingitur ab intellectu, qui est modus altior et abstractior, a voluntate vero non attingitur ratio boni, id est, quidditas, sed motio et exercitium boni. Nec obstat dicere, quod verum est quoddam bonum particulare et sic est minus in ratione boni ipsa ratione boni universalis. Dicitur enim, quod etiam bonum est quoddam verum, et sub eo continetur, unde ad invicem se continent et continentur, sed tamen etiam ipsa ratio universalis boni ab intellectu attingitur, unde ex hac parte non est inferior ipsa voluntate, quia totum quod attingit voluntas, universaliter etiam attingit intellectus sub altiori ratione objectiva, scilicet sub ratione veri, licet ipsum verum ut res quædam est, confineatur sub bono, sicut etiam bonum continetur sub vero.

Ad secundum respondetur, probare quod voluntas sit altior intellectu in vi causæ motivæ, et applicativæ quoad exercitium, non in vi causæ objectivæ, et specificativæ, in hoc enim semper est elevatior modus specificandi in obiecto intellectus, quia modo magis immateriali immutat, et hoc est majoris nobilitatis in vi objectivæ specificationis. Et idem dicitur de formali libertate, vel necessitate, hoc enim non pertinet per se ad perfectionem objectivæ specificationis, sed ad modum movendi ex parte subjecti. Et tamen ipsam formalem libertatem habet voluntas ab intellectu, ut a radice participare. Unde ex hoc non est imperfectior intellectus, sed perfectior radicaliter.

Ad tertium quoad primam partem de actu charitatis, respondetur in primis ex Cajetano 1^a p. quæst. XXVI, art. II et quæst. LXXXII, art. III, quod charitatis actus non est excellentior perfectissimo actu intellectus, qualis est visio beata, oportet autem comparisonem istam actus ad actum semper fieri ex æquo, id est, perfectissimi actus unius potentia cum perfectissimo actu alterius, non autem cum aliis actibus minus perfectis quos potest vincere charitas. Secundo, dicitur quod actus charitatis est perfectissimus ratione rei attackæ, et conjunctionis ad ipsam, non ratione modi specificandi obiective, hic enim in intellectu semper est altior, et abstractior, ut dictum est. Sed tamen potest dici aliquis actus voluntatis simpliciter perfectior actu intellectus, non in modo objectivæ specificationis, sed in aliquo effectu particulari, quia scilicet aliquod obiectum prout in re contingit esse perfectius, quam in modo intelligendi, et voluntas modo affectivo tendens ad rem unitur obiecto, et tangit illud ut est in re, et sic in ratione conjunctionis, et unionis affectivæ, perfectior dicitur actus voluntatis, quam intellectus, quando in obiecto ipso volito invenit in re tantam immaterialitatem, et perfectionem vel majorem quam intellectus. Sed hoc non est ex ipso modo proprio, et intrinseco potentia, quo tendit ad obiectum, sed ex perfectione ipsa quam obiectum habet in se. Unde si tale obiectum immediate unitur intellectui ut fit in visione beata, etiam in ratione unionis erit excellentior actus. Et quando D. Thomas dicit amorem rerum superiorum esse nobiliorem cognitione ipsarum, loquitur in sensu valde formali, scilicet de rebus superioribus, quatenus manent in statu superiori ad ipsum intellectum, ita quod non immediate intellectus con-

jungitur illis, tunc enim licet ex modo intrinseco potentia, intellectus altiori et nobiliori modo procedat, tamen quia non adequat in conjunctione ad obiectum iste modus, id quod in obiecto est, quia sibi non sufficienter apparet, ideo in ratione conjunctionis manet inferior voluntate, sicque simpliciter ille voluntatis actus est nobilior, quia conjunctio ad rem nobiliorem et superiorem, semper præeminet reliquis omnibus: sicut etiam unio hypostatica simpliciter est nobilior quocumque actu intellectus, vel voluntatis, quia ad supremum ordinem elevat et summe Deo conjungit.

Ad secundam partem argumenti de effectibus respondetur, quod attingit ad primum effectum, scilicet reddere hominem simpliciter bonum quod facit voluntas non intellectus, dicimus quod ille effectus est in genere morali, non in genere specificationis objectivæ physicæ in quo intellectus supereminet, et de quo solum hic agimus. Vel secundo, quod istum effectum moralem rectificandi non habet voluntas ut contrapositione intellectui, quia ratione solum debet fieri comparatio, sed ut subjecta regulæ rationis, et ita a ratione participat rectificationem in perfectiori principio. Unde non rectificat sola voluntas, sed etiam ratio, idque tanquam perfectius principium, licet non denominetur aliquid simpliciter rectus nisi ab ipsa voluntate in qua consummatur rectificatio, ut voluntaria, licet inchoetur a ratione ut a regulante. Quoad alium effectum de ordine Seraphinorum, dicimus denominari ab excessu amoris non tanquam a perfectiori simpliciter et in se, sed a perfectiori quem influunt in alios, vel in quo specialiter excelluerunt in via. Denominatio enim ordinis hierarchici, potius sumitur ab officio, et munere quod exercent in

alios, quam ab eo, quod in se sunt. In alios autem non possunt influere visionem beatam, seu lumen gloriæ, quia gloriam solus Deus dat. Extra visionem autem beatam perfectior est charitas, quam quælibet alia scientia, unde cum Seraphim ministrant Deo in perficienda ista virtute in aliis, hinc est quod denominantur ab isto perfectissimo ministerio, quasi ardentes, et incedentes.

Ad ultimum dicitur, quod odium Dei potest considerari, vel in esse physico ut opponitur amori, vel in esse morali, ut importat specialem aversionem a Deo in ratione charitatis. Primo modo non est pessimum odium physicæ, sic enim peior est privato gloriæ et perpetua damnatio, quæ est maxima elongatio a Deo in termino. At vero secundo modo pessimum est odium, quia magis directe opponitur conversioni Dei, quam facit charitas, et sic est magis directa aversio, sed hoc est in genere moris potius, quam in genere amoris physicæ considerari, nos autem solum loquimur in genere physico, et obiectivo, non de perfectione in esse morali.

ARTICULUS VI.

Utrum voluntas moveat alias potentias imprimendo aliquid reale in illas?

Etsi in hac difficultate multi sint modi dicendi, præcipue tamen possunt reduci ad tres sententias. Prima affirmat quando duæ potentia in eadem Anima existentes, ita se habent, quod una subordinatur alteri et movetur ab illa, non requiritur aliqua motio physica, et realis impressa a potentia movente in mota, sed sufficere radicationem, et conjunctionem in eadem Anima, ratione cuius per naturalem sympathiam, una potentia operante, aut

appetente, alia ei subordinata operatur et exequitur. Hanc sententiam, aut tenent, aut probabilem reputant plures Auctores etiam ex Thomistis, Conimbricenses VII Physic. cap. II, quæst. I. a. VII. Idque dicunt esse multorum Philosophorum huius temporis. Idem docent I Post. c. I, quæst. IV, et Vazquez I-II, disp. XXXIV, c. III; Montesinos I, art. II, quæst. IX, art. I, quæst. IV, num. XXXII, et M. Navarrete II tom. in I p. q. XIV, art. VIII, contr. X, §. IV, ad II partem arg. et M. Ledesma lib. de auxiliis, quæstione unica, art. III, p. LXXXII, quamvis oppositam, ut probabilioram admittat q. CLII, et M. Torre, tom. I de relig. q. VIII, art. VII, disp. III. Fuit autem hæc sententia olim Scoti in II, dist. XLII, quæstione unica, conc. III. Imo influxum Dei in causas secundas vult Scotus esse per sympathiam, non per qualitatem impressam, sed eo mera subordinatione causæ secundæ ad ipsum. Hanc sympathiam aliqui influxum seu motionem moralem vocant, sumendo moralitatem pro extrinseca subordinatione, quia nihil ponitur in re mota.

Secunda sententia solum agnoscit concursus simultaneum voluntatis cum aliis potentiis ita quod ex voluntate et potentia inferiori fit quasi una integra causa, quæ operatur illum effectum, non autem quod aliquid prævium motione sua imprimat voluntas in aliis potentiis ad operandum. Ita Conimbricenses in lib. ethicorum, disput. IV, quæstion. III, art. I et III de Anima, cap. XIII, quæst. V, art. III.

Tertia sententia fatetur per motionem unius potentiæ in aliam, quæ effective movet aliquid reale imprimi in potentia mota, ratione cuius operatur ut subordinata alteri. Hanc sententiam ex Cajetano II-II, q. XXIII, art. VIII, docet M. Ledesma ubi supra pag. CLII, et pro eo etiam

videri potest M. Martinez I-II, quæst. IX, art. I, dub. III, idem sentit M. Torre, ubi supra loquendo de acilibus elicitis ab una virtute existente in alia potentia, ut cum religio elicet orationem, fides confessionem vocalem et similia, seculus in hoc Cajetanum II-II, quæstion. LXXXI, artic. IV, ac denique posse unam potentiam, vel habitum unius potentiæ aliquam impressionem realem ponere per suam motionem in alia potentia vel habitu, valde commune est inter Thomistas. Imo si qui ponunt motionem per sympathiam, seu radicationem in eadem Anima, non tam ex proposito id tractant, quam ponunt differentiam inter motionem Dei in causas secundas, et voluntatis in suas potentias, quod licet ista fiat per sympathiam et radicationem, illa non nisi per realem motionem.

Ut resolutionem ex mente D. Thomæ tradamus, advertendum est, quod motio unius potentiæ in aliam potest dupliciter intelligi. Primo sic, quod ex tali motione recipiat potentia mota aliquam majorem virtutem ad producendum effectum aliquem, seu perfectionem, ultra id quod potest ex propria virtute, sicut cum ex motione charitatis elevatur fortitudo, vel temperantia, non solum ad operandum temperate vel fortiter, quod est propriæ virtutis, sed etiam propter Deum supernaturaliter amatum seu cum habitudine ad illum, quod ex se non poterat, de quo etiam plura exempla statim afferemus. Secundo sic, quod potentia movens solum applicet, et determinet potentiam motam inferiorem ad operandum actum sibi proprium, non tamen perfectionem, aut elevationem, quam sit in se, sicut si voluntas applicet visum ad videndum, et auditum ad audiendum, et nihil amplius, et idem inquirimus, an potentia movens imprimat ali-

quid potentiæ motæ, ut manent applicata.

DICO ERGO PRIMO: Quando potentia inferior, vel virtus operatur aliquid ultra proprium modum suum non quasi habitualiter et permanentiter; sed in aliquo actu ex actuali participatione superioris potentiæ, non potest hoc fieri per solam sympathiam, et radicationem in eadem Anima sed per impressionem realem, et physicam a voluntate, vel virtute superiori derivatam ad inferiorem. Hæc sententia perpetuo docetur a D. Thoma qui nusquam meminit illius sympathiæ, seu radicationis, sed solum impressionis, diffusionis, virtutis relictæ ex potentia superiori, quæ omnia immutationem realem explicant factam a potentia superiori in inferiori, et aliquid reale in ea relictum quod ad effectum aliquem realem ordinatur. Et in primis pondero illum locum D. Thomæ II-II de Veritate, artic. XIII, ubi inquit: « Quandocunque sunt duo agentia ordinata, secundum agens dupliciter potest agere. Uno modo secundum quod competit suæ naturæ, alio modo secundum quod competit naturæ superioris agentis, impressio enim superioris agentis manet in inferiori, et ex hoc inferioris agens non solum agit actione propria sed actione superioris agentis, sicut sphaera solis movetur proprio motu, qui spatio unius anni expletur, et motu etiam primi mobilis, qui est motus unius diei. Similiter aqua movetur motu proprio tendente in centrum, et habet quemdam motum ex impressione lunæ, quæ movet ipsam, ut patet in fluxu, et refluxu maris. Ratio autem et voluntas sunt quædam potentiæ operative ad invicem ordinatæ. Unde voluntas potest habere duplicem actum, unum qui competit ei secundum suam naturam, in quantum tendit in proprium ob-

jectum absolute, et hic actus attribuitur voluntati simpliciter ut vellet et amare, quamvis ad hunc actum præsupponatur alius rationis, a quo proponitur objectum. Alium vero actum habet, qui competit ei secundum id quod ex impressione rationis relinquitur in voluntate, cum enim proprium rationis sit ordinare et conferre, quodocunque in actu voluntatis apparet aliqua collatio, vel ordinatio, talis actus erit voluntatis non absolute, sed ut motæ, et directæ a ratione. » Idem docet e converso de actu intellectus ut motæ a voluntate, et ex ejus impressione speciali operante in II-II, quæstion. XVII, artic. I, ubi docet imperium esse actum rationis ut motæ ab efficacia voluntatis. Et hanc virtutem, seu motionem docet esse sicut impulsam, et alterationem in I part. quæstion. LXXXII, artic. IV: « Dicitur, inquit, aliquid movere per modum agentis, sicut alterans movet alteratum, et impellens impulsam et hoc modo voluntas movet intellectum, et omnes vires Animæ ut Anselmus dicit. » Ita D. Thomas.

Quod veraliqui respondent, quod voluntas efficax dicitur impellere, quia eo ipso quod ponitur ejus actio efficax, sequitur propter sympathiam de necessitate operatio in aliis potentiis. Dicitur etiam voluntas movere quasi alterans, quia propria operatio alterius potentiæ quæ a voluntate movetur, est quædam alteratio perfecta. Sed contra est, quia si voluntas dicitur alterans vel impellens, quia operatio potentiæ motæ ab ea est alteratio, vel quia sequitur effectus in potentia inferiori posita voluntate, sine alia motione, ergo relinquit D. Thomas inexplicatum id quod intendebat explicare, scilicet quomodo ipsa voluntas fit movens, si enim voluntas dicitur alterans, quia ejus effectus in potentia mota alteratio est, restat