

potest appetitarum potentiarum distinctionem inducere : nam ordinatio unius ad alterum inest appetitui non per se, sed per aliud, scilicet per rationem, cuius est ordinare et conferre : unde non potest esse differentia specifica constituens speciem appetitus. Utrum autem eligere sit actus rationis vel voluntatis, Philosophus sub dubio videtur relinquere in VII Ethic. (cap. II, circa fin.), supponens tamen quod aliquo modo sit virtus utriusque; dicens quod electio vel est intellectus appetitivi, vel appetitus intellectivi; sed quod sit appetitus dicit in III Ethic. (cap. III, non procul a fin.), definiens electionem esse desiderium pre-consiliati. Quod quidem verum esse, et ipsum obiectum demonstrat (nam sicut bonum delectabile et honestum, quæ habent rationem finis, sunt obiectum appetitivæ virtutis, ita et bonum utile, quod proprie eligitur); et patet ex nomine : nam liberum arbitrium, ut dictum est, art. IV hujus quest., est potentia qua homo libere judicare potest. Quod autem dicitur esse principium alicuius actus aliquo modo fieri, non oportet quod sit principium illius actus simpliciter, sed aliquo modo significatur esse principium illius; sicut grammatica per hoc quod dicitur esse scientia recte loquendi, non dicitur quod sit principium locutionis simpliciter, quia sine grammatica potest homo loqui, sed quod sit principium rectitudinis in locutione : ita et potentia qua libere judicamus, non intelligitur illa qua judicamus simpliciter, quod est rationis; sed quæ facit libertatem in iudicando, quod est voluntatis. Unde liberum arbitrium est ipsa voluntas; nominat autem eam non absolute, sed in ordinem ad aliquem actum ejus, qui est eligere.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod quia liberum arbitrium non nominat voluntatem absolute, sed in ordine ad rationem; inde est quod ad hoc significandum voluntas et ratio in definitione liberi arbitrii oblique ponuntur.

AD SECUNDUM dicendum, quod quamvis eligere sit alius actus quam velle, tamen ista differentia non potest potentiarum distinctionem inducere.

AD TERTIUM dicendum, quod quamvis iudicium sit rationis, tamen libertas iudicandi est voluntatis immediate.

AD QUARTUM dicendum, quod rationales dicimur non solum a potentia rationis, sed ab anima rationali, cuius potentia est voluntas; et sic secundum quod rationales sumus, dicimur esse liberi arbitrii. Si tamen rationale a rationis potentia sumeretur, prædicta auctoritas significaret rationem esse primam liberi arbitrii originem, non autem immediatum electionis principium.

AD QUINTUM dicendum, quod voluntas quodammodo movet rationem imperando actum ejus, et ratio movet voluntatem proponendo ei obiectum suum, quod est finis; et inde est quod utraque potentia potest aliquo modo per aliam informari.

ARTICULUS VII. — *Utrum aliqua creatura esse possit quæ liberum arbitrium habeat confirmatum in bonum.* — (Ipart., quest. LXIII, art. I.)

Septimo quaeritur, utrum possit esse aliqua creatura quæ liberum arbitrium habeat naturaliter confirmatum in bono; et videtur quod sic. Natura enim spiritualis est nobilior quam corporalis. Sed aliqua natura corporalis est cui hoc convenit quod in ea nulla motus inordinatio esse possit, scilicet natura celestis corporis. Ergo multo fortius potest esse aliqua natura creata spiritualis, quæ est capax liberi arbitrii, in cuius motibus naturaliter nulla inordinatio esse possit; quod est esse impeccabilem, vel confirmari in bono.

2. Sed dicendum, quod hoc est de nobilitate creaturæ spiritualis quod possit mereri; et hoc esse non posset, nisi posset peccare et non peccare. — Sed contra, ex hoc competit alicui creaturæ spirituali posse mereri quod habet dominium sui actus. Sed si non posset nisi bona agere, nihilominus ei sui actus dominium remaneret; posset enim aliquid bonum agere vel non agere, sine hoc quod in malum incidere; vel saltem eligere inter bonum et melius. Ergo ad merendum non requiritur posse peccare.

3. Præterea, liberum arbitrium, quo meremur gratia adjuvante, est potentia activa. Sed de ratione potentia activæ non est deficere. Ergo potest creatura spiritualis habere potentiam ad merendum, si naturaliter sit impeccabilis.

4. Præterea, Anselmus (de lib. Arb., cap. II, in med. et in fin.) dicit, quod potestas peccandi nec est libertas, nec pars libertatis. Sed libertas est ratio qua homo est capax meriti. Ergo remota potentia peccandi, adhuc remanebit homini potentia merendi.

5. Præterea, Gregorius Nyssenus (lib. VII de lib. Arb. cap. ult.) et Damascenus (lib. II. cap. XXVIII, circa princ.) hanc rationem assignant quare creatura sit mutabilis secundum liberum arbitrium, quia est ex nihilo. Sed propinquius consequitur creaturam ex hoc quod est ex nihilo, posse in nihilum cedere, quam posse malum facere. Sed invenitur aliqua creatura quæ naturaliter est incorruptibilis, sicut anima, et corpora caelestia. Ergo multo fortius potest inveniri aliqua creatura spiritualis quæ naturaliter sit impeccabilis.

6. Præterea, illud quod Deus facit in uno, potest in aliis facere. Sed Deus creaturæ spirituali dat ita immutabiliter ex sua natura tendere in aliquid bonum, scilicet felicitatem, quod nullo modo in contrarium tendere possit. Ergo eadem ratione posset alicui creaturæ conferre ut ita naturaliter appeteret omne bonum, quod nullo modo posset in malum inclinari.

7. Præterea, Deus cum sit summe bonus, summe se com-

municat; unde omne id creaturæ communicatur cujus creatura est capax. Sed hujus perfectionis quæ est confirmatio in bono, vel impeccabilitas, creatura est capax; quod patet, quia aliquibus creaturis per gratiam conceditur. Ergo aliqua creatura est naturaliter impeccabilis, vel confirmata in bono.

8. Præterea, substantia est principium virtutis; virtus vero operationis. Sed aliqua creatura est naturaliter immutabilis secundum substantiam. Ergo potest esse aliqua creatura quæ potest esse naturaliter immutabilis secundum operationem, ut sit naturaliter impeccabilis.

9. Præterea, essentialis convenit creaturæ quod convenit sibi ratione principii ex quo est, quam quod convenit sibi ratione principii a quo est; quia effectus sortitur similitudinem cause a qua est, habet autem oppositionem ad id ex quo est; opposita autem ex oppositis sunt, ut album ex nigro. Sed confirmatio in bonum convenit alicui creaturæ a Deo, a quo est. Ergo multo magis debet dici confirmatio in bono sibi naturalis quam posse peccare, quod convenit sibi secundum quod est ex nihilo.

10. Præterea, felicitas civilis immutabilitatem habet. Sed homo ex naturalibus potest pervenire ad felicitatem civilem. Ergo potest habere naturaliter immutabilitatem in bono.

11. Præterea, quod inest a natura, est immutabile. Sed naturaliter homo appetit bonum. Ergo et immutabiliter.

Sed contra, Damascenus dicit (lib. II, *Method. Fidei*, cap. xxvii), quod ex hoc creatura rationalis flexibilis est ad malum secundum electionem, quod est ex nihilo. Sed non potest esse aliqua creatura quæ non sit ex nihilo. Ergo non potest esse aliqua creatura cujus liberum arbitrium sit naturaliter confirmatum in bono.

Præterea, proprietates naturæ superioris non potest inferiori naturæ naturaliter convenire, nisi in superiorem naturam convertatur; sicut non potest fieri quod aqua naturaliter sit calida, nisi convertatur in naturam ignis vel aeris. Sed habere indefectibilem bonitatem est divinæ proprietates naturæ. Ergo non potest esse quod alicui alii naturæ conveniat naturaliter, nisi in divinam naturam convertatur; quod est impossibile.

Præterea, liberum arbitrium non invenitur in aliqua creatura, nisi in Angelo et in homine. Sed tam homo quam Angelus peccavit. Ergo nullius creaturæ liberum arbitrium est naturaliter confirmatum in bono.

Præterea, nulla creatura rationalis impeditur a beatitudine consequenda nisi ratione peccati. Si ergo aliqua creatura rationalis esset naturaliter impeccabilis, ex puris naturalibus sine gratia ad beatitudinem posset pervenire; quod Pelagianam hæresim sapere videtur.

Respondeo dicendum, quod nulla creatura nec est nec esse

potest, cujus liberum arbitrium sit naturaliter confirmatum in bono, ut hoc ei ex puris naturalibus conveniat quod peccare non possit. Cujus ratio est. Nam ex defectu principiorum actionis, causatur actionis defectus; unde, si quid est in quo principia actionis nec in se deficere possunt, nec ab aliquo extrinseco impediri, impossibile est illius actionem deficere; sicut patet in motibus celestium corporum. Ea vero in actionibus deficere possibile est in quibus principia agendi possunt deficere vel impediri, sicut patet in generabilibus et corruptibilibus, quæ ratione suæ transmutabilitatis defectum in principii activis patiuntur, unde et eorum actiones deficientes proveniunt; propter quod in operationibus naturæ peccatum frequenter accidit, sicut patet in partibus monstruosis. Nihil enim est aliud peccatum, sive in rebus naturalibus sive artificialibus sive voluntariis dicatur, quam defectus vel inordinatio propriæ actionis, cum aliquid agitur non secundum quod debitum est agi, ut patet II *Phys.* (comment. xxvi). Differt autem in agendo natura rationalis prædicta libero arbitrio ab omni alia natura. Alia enim natura ordinatur ad aliquod particulare bonum, et actiones ejus sunt determinatæ respectu illius boni; natura vero rationalis ordinatur ad bonum simpliciter. Sicut enim verum absolute objectum est intellectus, ita et bonum absolute voluntatis; et inde est quod ad ipsum universale bonorum principium voluntas se extendit, ad quod nullus alius appetitus pertingere potest; et propter hoc creatura rationalis non habet determinatas actiones, sed se habet sub quadam indifferentia respectu materialium actionum. Cum autem omnis actio ab agente proveniat sub ratione ejusdem similitudinis, sicut calidum calefacit; oportet quod, si aliquid agens est quod secundum suam actionem ordinetur ad bonum aliquod particulare, ad hoc quod ejus actio naturaliter sit indefectibilis, ratio illius boni naturaliter et immobiliter ei insit; sicut si alicui corpori inest naturaliter calor immutabilis, immutabiliter calefacit. Unde et natura rationalis, quæ ordinata est ad bonum absolute per actiones multifarias, non potest habere naturaliter actiones indeficientes a bono, nisi ei naturaliter et immutabiliter insit ratio universalis et perfecti boni; quod quidem esse non potest nisi natura divina. Nam Deus solus est actus purus nullius potentie permixtionem recipiens, et per hoc est bonitas pura et absoluta. Creatura vero quælibet, cum in natura sua habeat permixtionem potentie, est bonum particulare. Quæ quidem permixtio potentie ei accidit propter hoc quod est ex nihilo. Et inde est quod inter naturas rationales solus Deus habet liberum arbitrium naturaliter impeccabile et confirmatum in bono; creaturæ vero hoc inesse impossibile est, propter hoc quod est ex nihilo, ut Damascenus (lib. II, cap. xxvii) et Gregorius Nyssenus (lib. VII de lib. Arb., cap. vi) dicunt; et ex hoc est particulare

bonum in quo fundatur ratio mali, ut Dionysius dicit, iv cap. de divinis Nominibus.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod creaturæ corporales, ut dictum est in corp. art., sunt ordinatæ ad aliquod particulare bonum per determinatas actiones; et ideo ad hoc quod ab earum actionibus error et peccatum naturaliter absit, sufficit quod sint per suam naturam stabilitæ in aliquo bono particulari; quod non sufficit in naturis spiritualibus ordinatis ad bonum absolute, ut dictum est (ibid.).

AD SECUNDUM dicendum, quod esse naturaliter impeccabile non repugnat ei quod est habere dominium sui actus, cum utrumque Deo conveniat; repugnat autem ei quod est habere dominium sui actus in natura creata, quæ est particulare bonum: non enim aliqua creatura potest habere dominium sui actus, cujus sunt determinatæ actiones ordinatæ ad bonum particulare.

AD TERTIUM dicendum, quod quamvis non sit de ratione potentia active quod deficiat, est tamen de ratione potentia active quæ non habet in se suæ actionis sufficientia principia et immutabilia, ut deficere possit.

AD QUARTUM dicendum, quod quamvis posse peccare non sit pars libertatis arbitrii, consequitur tamen libertatem in natura creata.

AD QUINTUM dicendum, quod creaturæ acquiritur esse determinatum et particulare ab alio: unde creatura potest habere esse stabile et immutabile, quamvis in ea non inveniatur naturaliter ratio absoluti et perfecti boni; sed per actiones suas est ordinabile ad bonum absolute; et ideo non est simile.

AD SEXTUM dicendum, quod felicitatem indeterminate et in universali omnis rationalis mens naturaliter appetit, et circa hoc deficere non potest; sed in particulari non est determinatus motus voluntatis creaturæ ad querendam felicitatem in hoc vel illo; et sic in appetendo felicitatem aliquis peccare potest, si eam querat ubi querere non debet, sicut qui querit in voluptatibus felicitatem: et ita est respectu omnium bonorum: nam nihil appetitur nisi sub ratione boni, ut Dionysius dicit (cap. iv de div. Nom.). Quod ideo est, quia naturaliter inest menti appetitus boni, sed non hujus vel illius boni: unde in hoc peccatum incidere potest.

AD SEPTIMUM dicendum, quod creatura est capax impeccabilitatis, sed non ita quod eam naturaliter habeat: unde ratio non sequitur.

AD OCTAVUM dicendum, quod principium operationis rectæ precedentis ex libero arbitrio non est sola substantia et virtus, sive potentia; sed requiritur debita applicatio voluntatis ad aliqua quæ sunt extra, sicut ad finem, et ad alia hujusmodi: et ideo non existente aliquo defectu in substantia animæ vel in

natura liberi arbitrii, potest sequi defectus in actione ipsius: unde ex naturali immutabilitate substantiæ non potest concludi naturalis impeccabilitas.

AD NONUM dicendum, quod Deus est causa creaturæ non solum quantum ad sua naturalia, sed quantum ad superaddita: unde non oportet quod quidquid creatura habet a Deo, sit ei naturale, sed solum illud quod Deus ei indidit instituendo naturam ipsius; et hujusmodi non est confirmatio in bono.

AD DECIMUM dicendum, quod felicitas civilis, cum non sit felicitas simpliciter, non habet immutabilitatem simpliciter; sed dicitur immutabilis, quia non facile permutatur. Si tamen felicitas civilis esset simpliciter immutabilis, non propter hoc sequeretur quod liberum arbitrium naturaliter esset in bono confirmatum. Nam non dicimus hoc naturale quod per principia nature acquiri potest, per quem modum virtutes politice possunt dici naturales; sed illud quod consequitur ex necessitate principiorum nature.

AD UNDECIMUM dicendum, quod quamvis homo naturaliter bonum appetat in generali, non tamen in speciali, ut dictum est, in sol. ad 6. arg.; et ex hac parte incidit peccatum et defectus.

ARTICULUS VIII. — *Utrum creaturæ liberum arbitrium confirmari valeat in bono per aliquod ipsius gratiæ donum.* — (I part., quest. LXIII, art. 1.)

Octavo queritur, utrum liberum arbitrium creaturæ possit confirmari in bono per aliquod donum gratiæ; et videtur quod non. Gratiæ enim superveniens naturæ non destruit eam. Cum ergo libero arbitrio creaturæ hoc naturaliter inest quod ad malum flecti possit, videtur quod per gratiam ei auferri non possit.

2. Præterea, in potestate liberi arbitrii est uti gratia vel non uti; nam liberum arbitrium a gratia cogi non potest. Sed si liberum arbitrium gratia superfusus non utatur, decidit in malum. Ergo nulla gratia superveniens potest liberum arbitrium confirmare in bono.

3. Præterea, liberum arbitrium habet dominium sui actus. Sed uti gratia est quidam actus liberi arbitrii. Ergo hoc est in potestate liberi arbitrii uti vel non uti; et sic per gratiam confirmari non potest.

4. Præterea, secundum hoc inest libero arbitrio creaturæ flexibilitas ad malum, quod est ex nihilo, ut Damascenus dicit (lib. II, cap. III, non procul a princip.). Sed nulla gratia potest auferre creaturæ esse ex nihilo. Ergo nulla gratia poterit liberum arbitrium confirmare in bono.

5. Præterea, Bernardus dicit, quod liberum arbitrium est potentissimum sub Deo, quod de gratia et justitia non recipit

augmentum, nec de culpa detrimentum. Sed confirmatio in bono superveniens libero arbitrio auget ipsum: quia, secundum Augustinum (VI de Trinit., cap. VIII), in his quæ mole magna sunt, idem est esse majus quod melius. Ergo liberum arbitrium per gratiam non potest confirmari in bono.

6. Præterea, ut dicitur in lib. de Causis (propos. x), *quod est in aliquo, est in eo per modum ejus in quo est*. Sed liberum arbitrium secundum suam naturam est mutabile in bonum et malum. Ergo et gratia ei superveniens hoc modo in eo recipitur quod in bonum et malum mutari possit; et ita videtur quod non possit ipsum confirmare in bono.

7. Præterea, quidquid Deus superaddit creaturæ, posset (ut videtur) a principio suæ conditionis conferre ei. Si ergo possit liberum arbitrium confirmari per aliquam gratiam superadditam, posset confirmari per aliquod inditum ipsi creaturæ spirituali quantum ad naturæ conditionem; et sic naturaliter esset confirmatum in bono; quod est impossibile, ut dictum est. Ergo nec per gratiam confirmari potest.

Sed contra est, quod sancti qui sunt in patria, ita sunt in bono confirmati, ut ulterius peccare non possint: alias de sua beatitudine securi non essent, et per consequens nec beati. Non autem hæc confirmatio inest eis per naturam, ut dictum est, art. præced. Ergo hoc est per gratiam; et ita liberum arbitrium per donum gratiæ confirmari potest.

Præterea, sicut liberum arbitrium hominis ex sua natura habet quod sit flexibile in malum, ita corpus humanum habet ex sua natura quod sit corruptibile. Sed corpus humanum dono gratiæ efficitur incorruptibile; I Cor., xv. 53: *Oportet corruptibile hoc induere incorruptionem*. Ergo liberum arbitrium potest per gratiam confirmari in bono.

Respondeo dicendum, quod circa hanc questionem erravit Origenes (lib. I Periarchon, cap. v, a med., et lib. II, cap. III, circa med.): voluit enim quod liberum arbitrium creaturæ nullatenus confirmaretur in bono nec in beatis, nisi in Christo propter unionem ad Verbum. Ex hoc autem errore ponere cogebatur, quod beatitudo Sanctorum et Angelorum non esset perpetua, sed aliquando esset finienda: ex quo sequitur eam non esse veram, cum immutabilitas et securitas sit de ratione beatitudinis. Et ideo propter hoc inconveniens quod sequitur, ejus positio est penitus reprobanda.

Et ideo dicendum est simpliciter, quod liberum arbitrium per gratiam potest confirmari in bono. Quod quidem ex hoc apparet. Propter hoc enim naturaliter liberum arbitrium creaturæ in bono confirmatum esse non potest, quia in natura sua non habet perfecti et absoluti rationem boni, sed cujusdam boni particularis; huic autem bono perfecto et absoluto, scilicet Deo, liberum arbitrium per gratiam unitur. Unde si fiat

perfecta unio, ut ipse Deus sit libero arbitrio tota causa agendi, in malum flecti non poterit. Quod quidem in aliquibus contingit, et præcipue in beatis: quod sic patet.

Voluntas enim naturaliter tendit in bonum sicut in suum objectum; quod autem aliquando in malum tendat, hoc non contingit nisi quia malum sibi sub specie boni proponitur. Malum enim est involuntarium, ut Dionysius dicit., IV cap. de divin. Nomin. Unde non potest esse peccatum in motu voluntatis, scilicet quod malum appetat, nisi in apprehensiva virtute defectus præexistat, per quem sibi malum ut bonum proponatur. Hic autem defectus in ratione potest dupliciter accidere: uno modo ex ipsa ratione; alio modo ex aliquo extrinseco (1). Ex ipsa quidem ratione, quia inest ei naturaliter et immutabiliter sine errore cognitio boni in universali, tam boni quod est finis, quam boni quod est ad finem; non autem in particulari, sed circa hoc errare potest, ut æstimet aliquid esse finem quod non est finis, vel esse utile ad finem quod non est utile: et propter hoc voluntas naturaliter appetit bonum quod est finis, scilicet felicitatem, in generali, et similiter bonum quod est ad finem; unusquisque enim naturaliter appetit utilitatem suam; sed in hoc vel illo fine appetendo, aut hoc vel illo utili eligendo, incidit peccatum voluntatis. Sed ex aliquo extrinseco ratio deficit, cum propter vires inferiores quæ intense moventur in aliquid, interceptur actus rationis, ut non limpide et firmiter suum judicium de bono voluntati proponat; sicut cum aliquis habens rectam existimationem de castitate servanda, per concupiscentiam delectabilis appetit contrarium castitati, propter hoc quod judicium rationis aliquoties a concupiscentia ligatur, ut Philosophus dicit in VII Ethic. Uterque autem istorum defectuum totaliter a beatis tollitur ex conjunctione ipsorum ad Deum. Nam divinam essentiam videntes, cognoscunt ipsum Deum esse finem maxime amandum; cognoscent etiam omnia quæ ei uniunt, vel quæ ab eo disjungunt, in particulari, cognoscentes Deum non solum in se, sed prout est ratio aliorum; et hac cognitionis claritate intantum mens roborabitur, quod in inferioribus viribus nullus motus insurgere poterit nisi secundum regulam rationis. Unde, sicut nunc immutabiliter bonum in generali appetimus; ita immutabiliter in particulari bonum debitum appetunt beatorum mentes. Super naturalem autem inclinationem voluntatis erit in eis caritas perfecta, totaliter ligans eos cum Deo. Unde nullo modo in eis peccatum incidere poterit; et sic erunt per gratiam confirmati.

Ad PRIMUM ergo dicendum, quod hoc est ex defectu naturæ creatæ quod in malum flecti potest; et hunc defectum auferit perficiendo (2) naturam gratia confirmans in bono, sicut lux

(1) *Al.* ex alio intrinseco. — (2) *Al.* percipiendo.

supervenienti aeri auferet obscuritatem ejus, quam naturaliter sine luce habet.

AD SECUNDUM dicendum, quod in potestate liberi arbitrii est non uti habitu; tamen potest hoc ipsum quod est non uti habitu, sibi proponi sub specie boni; quod de gratia in beatis accidere non potest, ut dictum est, in corp. art.

Et per hoc patet solutio AD TERTIUM.

AD QUARTUM dicendum, quod ex hoc quod liberum arbitrium est ex nihilo, convenit ei quod non sit naturaliter confirmatum in bono; nec hoc ei per gratiam concedi potest ut in bono naturaliter per gratiam confirmatum sit. Non autem libero arbitrio, secundum quod est ex nihilo, convenit quod nullo modo possit confirmari in bono; sicut nec aeri ex natura sua inest quod nullo modo possit illuminari, sed quod non sit naturaliter lucidus actu.

AD QUINTUM dicendum, quod Bernardus loquitur de libero arbitrio quantum ad libertatem a coactione, quæ nec intentionem nec remissionem recipit.

AD SEXTUM dicendum, quod ejus quod recipitur in aliquo, potest considerari et esse et ratio. Secundum quidem esse suum est in eo in quo recipitur, per modum recipientis, sed tamen ipsum recipiens trahitur ad suam rationem, sicut calor receptus in aqua habet esse in aqua per modum aquæ, inquantum scilicet inest aquæ ut accidens subjecto: tamen aquam trahit a naturali sua dispositione ad hoc quod fiat calida, et faciat actum caloris; et similiter lux aerem, licet non contra naturam aeris. Ita et gratia secundum esse suum est in libero arbitrio per modum ejus sicut accidens in subjecto; sed tamen ad rationem suæ immutabilitatis liberum arbitrium pertrahit, ipsum Deo conjungens.

AD SEPTIMUM dicendum, quod bonum perfectum, quod est Deus, potest esse unitum menti humanæ per gratiam, non autem per naturam; et ideo per gratiam liberum arbitrium potest confirmari in bono, non autem per naturam.

ARTICULUS IX. — *Utrum liberum arbitrium in statu viæ possit in bono confirmari.*

Nono quaeritur utrum liberum arbitrium hominis in statu viæ possit confirmari in bono; et videtur quod non. Principium enim in appetibilibus est finis, ut Philosophus dicit in VII Ethic., sicut principium in speculativis sunt dignitates. Sed in speculativis intellectus non confirmatur in veritate, certitudinem scientiæ accipiens, nisi facta resolutione ad primas dignitates. Ergo nec liberum arbitrium potest confirmari in bono, nisi postquam pervenerit ad ultimum finem. Sed hoc non est in statu viæ. Ergo liberum arbitrium in statu viæ non potest confirmari in bono.

2. Præterea, natura humana non est potior quam angelica. Sed Angelis non est collata confirmatio liberi arbitrii ante statum gloriæ. Ergo nec hominibus conferri debet.

3. Præterea, motus (1) non quietatur nisi in fine. Sed liberum arbitrium non pervenit ad finem suum, quamdiu est in statu viæ. Ergo nec ejus mutabilitas quietatur, quin possit in bonum et malum ferri.

4. Præterea, quamdiu aliquid est imperfectum, potest deficere. Sed imperfectio ab hominibus non tollitur quamdiu sunt in statu viæ: *videmus enim nunc per speculum in ænigmate*, ut dicitur I Corinth., XIII, 12. Ergo quamdiu homo est in statu viæ, potest deficere per peccatum.

5. Præterea, quamdiu aliquis est in statu merendi, non debet sibi subtrahi quod meritum auget. Sed posse peccare ad meritum proficit; unde in laudem justi viri dicitur Eclii., XXXI, 10: *Qui potuit transgredi, et non est transgressus; facere malum, et non facit*. Ergo quamdiu homo est in statu viæ, in qua potest mereri, non debet liberum arbitrium ejus confirmari in bono.

6. Præterea, sicut defectus liberi arbitrii est peccatum, ita defectus corporis est corruptio. Sed corpus hominis non fit incorruptibile in statu viæ. Ergo nec in statu viæ liberum arbitrium hominis potest confirmari in bono.

Sed contra est quod Beata Virgo in statu viæ confirmata fuit in bono; nam de ea, ut dicit Augustinus, cum de peccatis agitur, mentio fieri non debet.

2. Præterea, Apostoli per adventum Spiritus sancti confirmati fuerunt in bono, ut videtur per hoc quod dicitur in Psal. LXXIV, 4: *Ego confirmavi columnas ejus*; quod Glossa (interlin.) de Apostolis exponit.

Respondeo dicendum, quod aliquis potest confirmari in bono dupliciter. Uno modo simpliciter; ita scilicet, quod habeat in se sufficiens suæ firmitatis principium, quod omnino peccare non possit; et sic beati sunt confirmati in bono ratione prius dicta, in art. præced. Alio modo dicuntur aliqui confirmati in bono per hoc quod eis datur aliquid munus gratiæ, quo ita inclinantur in bonum, quod non de facili possunt a bono deflecti; non tamen per hoc ita retrahuntur a malo, quin omnino peccare non possint, nisi divina providentia custodiende: sicut dicitur de immortalitate Adæ, qui ponitur immortalis, non quod omnino aliquo sibi intrinseco protegí posset ab omni exteriori mortifero, utpote ab incisione gladii et aliis hujusmodi; a quibus tamen divina providentia conservabatur; et hoc modo alieni in statu viæ possunt confirmari in bono, et non primo: quod sic patet.

Non enim potest aliquis omnino impeccabilis reddi, nisi

(1) *Al. motor.*

omnis origo peccati auferatur. Origo autem peccati est vel ex rationis errore, quæ in particulari deceptur circa finem boni, et circa utilia, quæ in universali naturaliter appetit; vel ex hoc quod iudicium rationis interciperit propter aliquam passionem inferiorum virium. Quamvis autem alicui viatori concedi possit ut ratio nullatenus erret circa finem boni, et circa utilia in particulari, per dona sapientiæ et consilii; tamen non posse interciperi iudicium rationis, excedit statum viæ, propter duo. Primo et principaliter, quia rationem esse semper in actu rectæ contemplationis in statu viæ ita quod omnium operum ratio sit Deus, est impossibile. Secundo, quia in statu viæ non contingit inferiores vires ita rationi esse subditas, ut actus rationis nullatenus propter eas impediatur, nisi in Domino Jesu Christo qui simul viator et comprehensor fuit. Sed tamen per gratiam viæ ita potest homo bono astringi quod non nisi valde de difficili peccare possit, per hoc quod ex virtutibus infasis inferiores vires refrenantur, et voluntas in Deum fortius inclinatur, et ratio perficitur in contemplatione veritatis divinæ, cuius continuatio ex fervore amoris proveniens hominem retrahit a peccato. Sed totum quod deficit ad confirmationem, completur per custodiam divinæ providentiæ in illis qui confirmati dicuntur; ut scilicet quocumque occasio peccati se ingerit, eorum mens divinitus excitetur ad resistendum.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod affectus pervenit ad finem, non solum quando finem perfecte possidet, sed etiam quodammodo quando ipsum intense desiderat; et per hunc modum aliquo modo in statu viæ aliquis potest confirmari in bono.

AD SECUNDUM dicendum, quod dona gratiæ non sequuntur ordinem naturæ de necessitate; et ideo, quamvis humana natura non sit angelica dignior; tamen alicui homini collata est maior gratia quam alicui Angelo; sicut Beatæ Virgini, et homini Christo. Confirmatio autem in bono Beatæ Virgini competeat, quia mater erat divinæ sapientiæ, in quam nihil inquinatum incurrit, ut dicitur Sap., vii. Similiter Apostolos decuit, quia erant quasi fundamentum et basis totius ecclesiastici ædificii; unde eos firmos esse oportuit.

AD TERTIUM dicendum sicut AD PRIMUM.

AD QUARTUM dicendum, quod ratione illa potest haberi, quod non est aliquis in statu viæ omnino confirmatus, sicut nec omnino perfectus; sed aliquo modo potest dici confirmatus, sicut et perfectus.

AD QUINTUM dicendum, quod posse peccare non facit ad meritum, sed ad meriti manifestationem, inquantum ostendit opus bonum esse voluntarium; et ideo inter laudes viri iusti ponitur, quia laus est virtutis manifestatio.

AD SEXTUM dicendum, quod corruptio corporis materialiter

facit ad meritum, inquantum ea aliquis patienter utitur; et ideo homini in statu merendi existenti per gratiam non auferitur.

Ad alia quæ sunt in oppositum, patet solutio ex dictis.

ARTICULUS X. — *Utrum alicujus creaturæ liberum arbitrium in malo obstinatum vel immutabiliter firmatum esse valeat.* — (I part., quæst. LXIV, art. 2.)

Decimo quæritur, utrum liberum arbitrium alicujus creaturæ possit esse obstinatum in malo, vel immutabiliter firmatum; et videtur quod non. Peccatum enim, ut dicit Augustinus, XI de civitat. Dei (cap. xvii. et lib. xiv, cap. xi), est contra naturam. Sed nihil quod est contra naturam, est perpetuum, secundum Philosophum in principio Coeli et mundi. Ergo peccatum non potest perpetuo in libero arbitrio permanere.

2. Præterea, natura spiritualis est potentior quam corporalis. Sed si naturæ corporali superinducatur aliquid accidens præternaturale, redit ad id quod est suæ naturæ conveniens, nisi illud accidens superinductum aliqua causa continue agente conservetur; sicut si aqua calefiat, redit ad frigiditatem naturalem, nisi sit aliquid perpetuo conservans caliditatem. Ergo et natura spiritualis liberi arbitrii, si eam contigerit incidere in peccatum, non perpetuo remanebit subdita peccato; sed quandoque ad statum justitiæ redibit, nisi assignetur aliqua causa quæ perpetuo malitiam in eo servet: quam non est assignare, ut videtur.

3. Sed dicendum, quod causa peccatum inducens et conservans est et interior et exterior: interior est ipsa voluntas; exterior est ipsum voluntatis objectum, quod scilicet alliciat ad peccandum. Sed contra, res quæ est extra animam, est bona. Bonum autem non potest esse causa mali nisi per accidens. Ergo res extra animam existens, non est causa peccati nisi per accidens. Omnis autem causa per accidens reducitur ad causam per se; et sic oportet ponere aliquid quod sit per se causa peccati; quod non potest esse nisi voluntas. Voluntas autem quando ad aliquid inclinatur, remanet ei facultas quod adhuc in oppositum tendit; cum id in quod inclinatur, suam naturam ei non tollat, qua in opposita potest. Ergo nec voluntas nec aliquid aliud potest esse causa faciens liberum arbitrium peccato immobiliter et quasi necessario adhaerere.

4. Præterea secundum Philosophum in V Metaphysic. (com. vi), duplex est necessarium; quoddam a se ipso, quoddam ab alio necessitatem habens. Peccatum autem esse in libero arbitrio, non potest esse necessarium sicut id quod est necessitatem a se ipso habens, quia hoc solius Dei est, ut Avicenna dicit (lib. Metaphys., cap. iv); nec iterum est necessarium quasi ab alio necessitatem habens, quia omne hujusmodi necessarium reducitur ad id quod est per se ipsum necessarium;

Deus autem causa peccati esse non potest. Ergo nullo modo potest esse necessarium, liberum arbitrium in peccato posse permanere : et sic nullum liberum arbitrium creaturæ immobiliter peccato adheret.

5. Præterea, Augustinus in V de Civit. Dei (cap. x), videtur duplicem necessitatem distinguere : quarum una admittit libertatem, faciens non esse aliquid in potestate nostra, quæ dicitur necessitas coactionis : alia est quæ libertatem non admittit, quæ est naturalis inclinationis. Hac autem necessitate peccatum inesse libero arbitrio non est necesse, cum non sit naturale, sed magis contra naturam : similiter nec prima, quia tunc libertas arbitrii tolleretur. Ergo nullo modo est necessarium ; et sic idem quod prius.

6. Præterea, Anselmus dicit (lib. de concord. Gratiae et lib. Arb., cap. 1, a med.), quod liberum arbitrium est *potestas servandi rectitudinem voluntatis propter se ipsam*. Si ergo sit aliquid liberum arbitrium quod non possit habere rectitudinem voluntatis, amitteret propriam naturam rationem ; quod est impossibile.

7. Præterea, liberum arbitrium non suscipit magis et minus. Sed minus est liberum arbitrium quod non potest in bonum, quam illud quod potest. Ergo non est aliquid liberum arbitrium quod non possit in bonum.

8. Præterea, sicut se habet motus naturalis ad quietem naturalem, ita se habet motus voluntarius ad quietem voluntariam. Sed secundum Philosophum (V Physic., com. LIX, et seq.), si motus est naturalis, et quies naturalis ; et si motus est voluntarius, et quies voluntaria. Sed motus quo peccatum committitur, est voluntarius. Ergo et quies qua in peccato commisso persistitur, est voluntaria : non ergo necessaria.

9. Præterea sicut intellectus se habet ad verum et falsum, ita affectus ad bonum et malum. Sed intellectus nunquam ita inhæret falso quin possit reduci ad cognitionem veri. Ergo affectus nunquam ita inhæret malo quin possit reduci ad amorem boni.

10. Præterea, secundum Anselmum in lib. de lib. Arb. (cap. 1), posse peccare non est libertas, nec pars libertatis. Ergo essentialis actus liberi arbitrii est posse in bonum. Si ergo liberum arbitrium alicujus creaturæ non possit in bonum, erit frustra ; cum res unaquæque in vanum sit, si actu proprio destituatur, quia unaquæque res est propter suam operationem, ut dicit Philosophus in II Cœli et mundi.

11. Præterea, liberum arbitrium non potest nisi in bonum vel in malum. Si ergo posse peccare non est libertas, nec pars libertatis ; remanet quod tota libertas sit posse facere bonum ; et ita creatura quæ non poterit facere bonum, nihil habebit libertatis ; et ita liberum arbitrium non potest esse ita confirmatum in malo quod nullo modo possit facere bonum.

12. Præterea, secundum Hugonem de Sancto Victore (lib. VII erud. Theol., cap. IX), mutatio que est secundum accidentalita, non mutat de essentialibus rei. Sed posse facere bonum est essentialia libero arbitrio, ut probatum est, art. 7 hujus quæst. Ergo, cum peccatum libero arbitrio accidentaliter superveniat, non poterit ex peccato taliter immutari quod in bonum non possit.

13. Præterea, naturalia, ut communiter dicitur, per peccatum vulnerantur ; non autem totaliter tolluntur. Sed posse in bonum, naturale est libero arbitrio. Ergo nunquam per peccatum ita est obstinatum in malo quin possit in bonum.

14. Præterea, si peccatum causat in libero arbitrio obstinationem in malo ; aut hoc facit subtrahendo aliquid de naturalibus, aut superaddendo. Non autem subtrahendo ; quia in dæmonibus data naturalia integra manent, ut Dionysius dicit, IV cap. de div. Nom. : similiter nec superaddendo : quia cum illud quod superadditur, sit accidens, oportet quod insit per modum recipientis ; et sic, cum liberum arbitrium in utrumque sit flexibile, non reddetur per hoc immobiliter inhærens malo. Ergo nullo modo liberum arbitrium potest totaliter confirmari in malo.

15. Præterea, Bernardus dicit (lib. de Gratia et lib. Arb. non multum procul a princ.), quod impossibile est voluntatem sibi ipsi non obedire. Sed peccatum est actus qui volendo committitur. Ergo impossibile est quin liberum arbitrium possit velle bonum, si velit. Quod autem potest aliquis si velit, non est ei impossibile. Ergo cuicumque habenti liberum voluntatis arbitrium non est impossibile facere bonum.

16. Præterea, fortior est caritas quam cupiditas ad peccatum pertrahens : quia plus diligit caritas legem Dei quam cupiditas millia auri et argenti, ut dicit Glossa (interlin.), super illud Ps. *схтн : bonum mihi lex oris tui, etc.* Sed dæmones vel homines a caritate in peccatum deciderunt. Ergo multo fortius possunt a peccato redire ad appetitum boni ; et sic idem quod prius.

17. Præterea, bonitas et rectitudo appetitus obstinationi ejus opponitur. Sed dæmones et damali habent bonum et rectum appetitum : quia bonum et optimum appetunt, scilicet esse, vivere et intelligere, ut Dionysius dicit (cap. IV de divin. Nomin.). Ergo non habent liberum arbitrium obstinatum in malo.

18. Præterea, Anselmus in lib. de libero arbitrio (cap. 1), investigat eandem rationem liberi arbitrii in Deo, in Angelo, et in homine. Sed liberum arbitrium Dei non potest esse obstinatum in malo. Ergo nec in Angelo nec in homine.

Sed contra est quod felicitatis beatorum opponitur miseria damnatorum. Sed ad felicitatem beatorum pertinet quod habent liberum arbitrium ita firmatum in bono quod nullo modo possunt in malum deflecti. Ergo et ad miseriam damnatorum pertinet

quod ita sint confirmati in malo quod nullo modo possint in bonum.

Præterea, hoc idem expresse Augustinus (Fulgentius), dicit in libro de fide ad Petrum (cap. III, ante med.).

Præterea, non patet reditus de peccato in bonum nisi per poenitentiam. Sed in Angelum malum non cadit poenitentia. Ergo est immutabiliter confirmatus in malo. Probatio mediæ. In eum poenitentia cadere non videtur qui ex malitia peccat. Sed Angelus ex malitia peccavit; quia, cum habeat deiformem intellectum, rem aliquam considerans, simul omnia quæ sunt illius rei, intuetur: et ita non potest nisi ex certa scientia peccare. Ergo in eum poenitentia non cadit.

Præterea secundum Damascenum (lib. II, cap. IV in fine), quod est homini mors, hoc est Angelis casus. Sed homines post mortem non sunt capaces poenitentia. Ergo nec Angeli post casum. Probatio mediæ. Augustinus dicit, XXI de civit. Dei (cap. XXIV, XXV et seq.): *Quia post hanc vitam decedentibus sine gratia, locus conversionis non erit, nulla pro eis fiat oratio*: et sic patet quod post mortem homines non sunt poenitentia capaces.

Respondeo dicendum, quod circa hanc quæstionem invenitur errasse Origenes: posuit enim quod post longa temporum curricula tam daemonibus quam hominibus damnatis pateret reditus ad justitiam. Et ad hoc ponendum movebatur propter arbitrii libertatem. Quæ quidem sententia omnibus catholicis Doctoribus displicuit, ut Augustinus dicit, XXI de civitate Dei (cap. XVII); non quia salutem daemonibus et damnatis hominibus inviderent, sed quia pari ratione oporteret dicere, justitiam et gloriam beatorum Angelorum et hominum aliquando terminandam (1); simul enim et bonorum gloria et damnatorum miseria fore perpetua demonstratur Math., XXV, 16, ubi dicitur: *Ibunt hi in supplicium æternum, justi autem in vitam æternam*; quod etiam Origenes sapere videbatur.

Unde simpliciter concedendum est, quod ipsorum daemonum liberum arbitrium ita est obfirmatum in malo quod ad bene volendum redire non potest. Cujus quidem rationem ex illa parte oportet accipere unde causatur liberatio a peccato; ad quam duo concurrunt: divina gratia principaliter operans, et humana voluntas gratiæ cooperans: quia, secundum Augustinum (serm. XV, de verbis Apostoli), *qui creavit te sine te, non justificabit te sine te*. Causa igitur confirmationis in malo, partim quidem accipienda est ex Deo, partim ex libero arbitrio. Ex Deo quidem, non sicut faciente vel conservante malitiam, sed sicut non largiente gratiam: quod quidem ejus justitia deponit; justum est enim ut qui bene velle dum possent noluerunt ad hanc miseriam deducantur ut bene velle omnino non

(1) *Ad determinandam.*

possint. Ex parte vero liberi arbitrii causa reversibilitatis a peccato vel irreversibilitatis accipienda est secundum ea quibus homo incidit in peccatum. Cum autem naturaliter insit cuilibet creaturæ appetitus boni, nullus ad peccandum inducitur nisi sub aliqua specie apparentis boni. Quamvis enim fornicator in universali sciat fornicationem esse malum; tamen cum in fornicationem consentit, æstimat fornicationem esse sibi bonum ut nunc ad agendum.

In qua quidem æstimatione tria pensanda sunt. Quorum primum est ipse impetus passionis, puta concupiscentiæ vel iræ, per quam intercipitur judicium rationis, ne actu judicet in particulari quod in universali habitu tenet, sed sequatur passionis inclinationem, ut consentiat in illud in quod passio tendit quasi per se bonum. Secundum est inclinatio habitus: qui quidem cum sit quasi quædam natura habitus, ut Philosophus dicit (in lib. de Memor. et Rem., cap. III, a med.), quod consuetudo est altera natura, et Tullius in Rhetoricis (lib. II de Inventione), quod virtus consentit rationi in modum naturæ; pari ratione viti habitus quasi natura quædam inclinatur in id quod est sibi conveniens: unde fit ut habenti habitum luxuriæ bonum videatur id quod luxuriæ convenit, quasi connaturale. Et hoc est quod Philosophus dicit in III Ethic. (cap. V, a med.), quod qualis intus unusquisque est, talis et finis videtur ei. Tertium vero est falsa æstimatio rationis in particulari eligibili: quæ quidem provenit vel ex altero prædictorum, scilicet impetu passionis, aut inclinatione habitus: vel iterum ex ignorantia universali; sicut cum quis est in hoc errore, quod fornicatio non sit peccatum. Contra primum igitur horum liberum arbitrium remedium habet, quod possit peccatum deserere. Ille enim in quo est impetus passionis, habet rectam existimationem de fine, qui est quasi principium in operabilibus, ut Philosophus dicit in VI Ethic. (cap. VII). Unde sicut homo per veram existimationem quam habet de principio, potest a se repellere, si quos errores circa conclusiones patitur: ita per hoc quod recte circa finem disponitur, potest a se repellere omnem impetum passionum: unde dicit Philosophus, in VII Ethic., quod *incontinens, qui propter passionem peccat, est poenitens et sanabilis*. Similiter habet remedium contra inclinationem habitus. Nullus enim habitus omnes potentias animæ corrumpit; et ita, cum una potentia est corrupta per habitum, ex hoc quod remanet aliquid rectitudinis in aliis potentiis, homo inducitur ad meditandum, et agendum ea quæ sunt contraria illi habitui; sicut si aliquis habet concupisibilem per habitum luxuriæ corruptam, ex ipsa irascibili incitatur ad aliquid arduum aggrediendum, cujus exercitatio molliem luxuriæ tollit; sicut dicit Philosophus in Prædicamentis (cap. de oppositis, a med.), quod *pravus ad meliores exercitationes deductus proficiet*,



*ut melior sit.* Contra tertium etiam remedium habet: quia homo illud quod accipit, quasi rationabiliter accipit, id est per viam inquisitionis et collationis. Unde quando ratio in aliquo errat, ex quoecumque error ille contingat, potest tolli per contrarias ratiocinationes; et inde est quod homo a peccato potest tolli et desistere.

In Angelo vero peccatum ex passione esse non potest: quia, secundum Philosophum in VII Ethic. (VII Physic., text. xx, et præced.), passio non est nisi in sensibili parte animæ, quam Angeli non habent. Unde in peccato Angeli sola duo concurrunt: scilicet inclinatio habitualis in peccatum, et falsa æstimatio virtutis cognitivæ de particulari eligibili. Cum autem in Angelis non sit multitudo appetitivarum potentiarum, sicut est in hominibus; quando appetitus eorum tendit in aliquid, totaliter inclinatur in illud, ut non sit ei aliqua inclinatio inducens in contrarium. Quia vero rationem non habent sed intellectum, quidquid æstimat, per modum intelligibilem accipiunt. Quod autem accipitur intelligibiliter, accipitur irreversibiliter; ut cum quis accipit, omne totum esse majus sua parte. Unde Angeli æstimationem quam semel accipiunt, deponere non possunt, sive sit vera, sive sit falsa.

Patet igitur ex prædictis, quod causa confirmationis demonum in malo ex tribus dependet, ad quæ omnes rationes a Doctoribus assignatæ reducuntur. Primum est et principale divina justitia: unde pro causa obstinationis eorum assignatur, quod quia per alium non ceciderunt, nec per alium resurgere debent; vel si quid aliud est hujusmodi quod ad congruitatem divinæ justitiæ pertineat. Secundum est indivisibilitas appetitivæ virtutis: unde quidam dicunt, quod quia Angelus simplex est; ad quod se convertit, totaliter se convertit; quod intelligi oportet non de simplicitate essentiali, sed de simplicitate quæ divisionem potentiarum unius generis tollit. Tertium est intellectiva cognitio; et hoc est quod quidam dicunt, quod Angeli irremediabiliter peccaverunt, quia peccaverunt contra intellectum deiformem.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquid dicitur naturale dupliciter. Uno modo ejus principium sufficiens habetur ex quo de necessitate illud consequitur, nisi aliquid impediatur; sicut terræ est naturale moveri deorsum; et de hoc intelligit Philosophus, quod nihil quod est contra naturam, est perpetuum. Alio modo dicitur aliquid alicui naturale, quia habet naturalem inclinationem in illud, quamvis in se non habeat sufficiens illius principium ex quo necessario consequatur; sicut mulieri dicitur naturale concipere filium, quod tamen non potest nisi semine maris suscepto. Id autem quod est contra hoc naturale, nihil prohibet esse perpetuum; sicut quod aliqua mulier perpetuo absque prole remaneret. Hoc autem modo libero arbitrio est

naturale tendere in bonum; et contra naturam, peccare. Unde ratio non sequitur. Vel dicendum, quod quamvis menti rationali secundum suam institutionem consideratæ peccatum sit contra naturam, tamen secundum quod adhæsit peccato, effectum est ei quasi naturale, ut Augustinus dicit in lib. de perfect. Justitiæ (non procul a princ.); Philosophus dicit lamen. IX Ethic., quod quando homo de virtute in vitium transit, fit quasi alius, eo quod quasi in aliam naturam transit.

Ad secundum dicendum, quod aliter est de natura corporali et spiritali. Natura enim corporalis est determinate unius generis: et ideo non potest sibi aliquid effici naturale, nisi natura ejus totaliter corrumpatur; sicut aquæ non potest fieri calor naturalis, nisi corrumpatur in ea species aquæ: et inde est quod redit ad naturam suam remoto prohibente. Sed natura spiritalis est facta quantum ad secundum esse suum indeterminata, et omnium capax; sicut dicitur in III de Anima (comm. xxxvii), quod anima est quodammodo omnia: et per hoc quod alicui adhæret, efficitur unum cum eo: sicut intellectus fit quodammodo ipsum intelligibile intelligendo, et voluntas ipsum appetibile amando. Et sic, quamvis inclinatio voluntatis sit naturaliter ad unum, tamen contrarium potest per amorem ei effici naturale in tantum quod non revertatur ad pristinum statum nisi aliqua causa hoc agente. Et hoc modo peccatum efficitur quasi naturale ei qui peccato adhæret: unde nihil prohibet liberum arbitrium perpetuo in peccato remanere.

Ad tertium dicendum, quod per se causa peccati voluntas est, et per ipsam peccatum conservatur: quæ quamvis a principio ad utrumque se haberet æqualiter, tamen postquam se peccato subiecit, efficitur ei peccatum quasi naturale; et ex hoc immutabiliter, quantum est de se, manet in illo.

Ad quartum dicendum, quod ista necessitas permanendi in peccato reducitur in Deum sicut in causam dupliciter: uno modo ex parte justitiæ ipsius, ut dictum est, in corp. art.; in quantum scilicet non apponit gratiam sanantem: alio modo in quantum talem naturam condidit quæ et peccare possit, et necessitatem in peccato remanendi ex conditione suæ naturæ haberet postquam peccato se subderet.

Ad quintum dicendum, quod, cum peccatum sit menti rationali quasi naturale effectum, illa necessitas non erit coactionis, sed quasi naturalis inclinationis.

Ad sextum dicendum, quod potestas servandi rectitudinem voluntatis cum habetur, inest omni habenti libero arbitrio, ut Anselmus dicit. Dæmones autem et alii damnati eam servare non possunt, cum non habeant.

Ad septimum dicendum, quod liberum arbitrium, secundum quod dicitur liberum a coactione, non suscipit magis et minus;

sed considerata libertate a peccato et a miseria, dicitur in uno statu esse magis liberum quam in alio.

AD OCTAVUM dicendum, quod effectus naturæ semper est naturalis; et inde est quod ejus actio et motus semper ad quietem naturalem terminatur; sed actio et motus voluntatis potest terminari ad effectum et quietem naturalem, in quantum voluntas et ars adjuvant naturam; unde potest esse motus voluntarius, et effectus, vel quibus consequens, erit naturalis et necessitatem habens; sicut ex percussione voluntaria sequitur mors naturalis et necessaria.

AD NONUM dicendum, quod intellectus Angeli si aliquam falsam existimationem accipiat, eam deponere non potest, ratione supradicta, in corp. art. Unde ratio procedit ex suppositione falsi.

AD DECIMUM dicendum, quod quamvis aliquid destituitur fine proximo, non tamen sequitur quod sit omnino frustra, quia adhuc remanet ordo ad finem ultimum; et ideo, quamvis liberum arbitrium destituitur operatione bona, ad quam naturaliter ordinatur, non tamen est frustra; quia hoc ipsum cedit ad gloriam Dei, qui est finis ultimus, in quantum per hoc ejus iustitia declaratur.

AD UNDECIMUM dicendum, quod peccatum per liberum arbitrium non committitur nisi per electionem apparentis boni; unde in qualibet actione peccati remanet aliquid de bono; et quantum ad hoc libertas conservatur; remota enim specie boni, electio cessaret, quæ est actus liberi arbitrii.

AD DODECIMUM dicendum, quod posse bonum non est essentialiter libero arbitrio quasi ad primum esse pertinens; sed ad secundum. Hugo autem loquitur de his quæ sunt essentialia quantum ad primum esse rei.

AD DECIMUMTERTIUM dicendum, quod ratio illa procedit de naturali quod est de constitutione naturæ, non autem de naturali ad quod natura ordinatur; et hoc modo est naturale posse facere bonum.

AD DECIMUMQUARTUM dicendum, quod peccatum libero arbitrio adveniens, non admittit aliquid essentialium, quia sic species liberi arbitrii non remaneret; sed per peccatum aliquid additur, scilicet unio quædam liberi arbitrii cum fine perverso, quæ ei quodammodo naturalis efficitur; et ex hoc necessitatem habet, sicut et alia quæ sunt libero arbitrio naturalia.

AD DECIMUMQUINTUM dicendum, quod voluntas sibi ipsi quodammodo semper obedit, ut scilicet homo qualitercumque velit illud quod vult se velle. Quodam autem modo non semper sibi obedit, in quantum scilicet aliquis non perfecte et efficaciter vult quod vellet se perfecte et efficaciter velle, ut Augustinus dicit (lib. XIV de civit. Dei, cap. xxiii, circa med.). Nec sequitur quod, si voluntas dæmonum sibi ipsi obedit, propter hoc non

sit confirmata in malo; quia impossibile est esse velle quod velit efficaciter bonum; unde si etiam conditionalis esset vera, non sequeretur consequens esse possibile, cum antecedens sit impossibile.

AD DECIMUMSEXTUM dicendum, quod caritas fortior est quam peccatum, quantum est de se, si fiat comparatio unius ad alterum secundum eundem modum habendi; ut scilicet ex utraque parte accipiat liberum arbitrium pervenientis ad terminum, vel adhuc existentis in via. Sed tamen existens in termino malitiæ firmitus se habet ad malitiam quam existens in via caritatis ad caritatem. Dæmones autem vel nunquam caritatem habuerunt, secundum quosdam; vel si habuerunt, nunquam eam nisi sicut in statu viæ habuerunt; homines autem damnati similiter cadere non potuerunt nisi a gratia viatoris.

AD DECIMUMSEXTUM dicendum, quod ratio illa procedit de bonitate et rectitudine ipsius naturæ, non liberi arbitrii. Appetitus enim quo dæmones appetunt bonum et optimum, est inclinatio quædam ipsius naturæ, non autem ex electione liberi arbitrii; et ideo hæc rectitudo obstinationi liberi arbitrii non opponitur.

AD DECIMUMOCTAVUM dicendum, quod Anselmus venatur communem rationem liberi arbitrii in Deo, Angelis et hominibus, secundum quamdam communissimam analogiam; unde non oportet quod quantum ad omnes speciales condiciones similitudo inveniatur.

ARTICULUS XI. — *Utrum hominis liberum arbitrium in statu viæ possit esse obstinatum in malo.*

Undecimo quæritur, utrum liberum arbitrium hominis in statu viæ possit esse obstinatum in malo; et videtur quod sic. Illud enim quod infligitur ex merito naturæ lapsæ, inest omnibus ante naturæ lapsæ reparationem. Sed meritum obstinationis est peccatum naturæ lapsæ, ut dicit Glossa, Rom., ix (super illud, *Cujus vult miseretur*). Ergo quilibet homo ante reparationem in statu viæ est obstinatus.

2. Præterea, peccatum in Spiritum sanctum, quantum ad omnes suas species, potest in viatore inveniri. Obstinationo vero est species peccati in Spiritum sanctum, ut habetur in II Sentent. (dist. XLIII). Ergo aliquis in statu viæ potest esse obstinatus.

3. Præterea, nullus in peccato existens potest redire ad bonum, nisi in eo aliqua inclinatio ad bonum maneat. Sed quicumque cadit in peccatum mortale, caret omni inclinatione ad bonum, peccat enim aliquis mortaliter per amorem inordinatum; amor autem, secundum Augustinum, in spiritibus, est sicut pondus in corporibus; corpus autem ponderosum ita inclinatur in unam partem, ut lapis deorsum, quod nulla remanet ei inclinatio sursum; et sic nec peccatori, ut videtur, remanet