

Tertio, quicquid homo agit, propter aliquem finem agit, ac proinde fieri nequit, ut moveatur ad eligendum aliquid, nisi ratio dicat illud esse medium conveniens ad propositum finem. Denique experientia idem docet. Nemo enim est, qui, si quaeratur ab eo, cur aliquid agat, non respondeat, quia iudicat ita esse faciendum. Ille etiam qui dixit, sit pro ratione voluntas, non exclusit iudicium ab electione, sed iudicavit, bonum sibi esse contra rationem agere. Itaque recte S. Bernardus in lib. de gratia et libero arbitrio: « Habet, inquit, voluntas quocumque se volverit semper comitem rationem, non quod semper ex ratione, sed quod nunquam absque ratione moveatur. »

Probatum nunc illa conclusio, qua colligebamus, si iudicium sit determinatum, et electionem fore determinatam. Nam si cum est iudicium plane determinatum ad unum, voluntas possit aliud eligere, aut illud non eligere, nulla reddi poterit ratio, cur voluntas aliud non iudicatum elegerit, aut illud iam iudicatum non elegerit, atque ita dabitur electio sine iudicio et actio sine objecto, quod fieri non posse iam ostendimus.

Dices, illum qui contra determinationem ultimi iudicii practici aliquid eligit, posse reddere rationem electionis suae, quod videlicet id fecerit, ut ostenderet suam libertatem. Respondeo: Hoc ipsum tunc futurum ultimum iudicium practicum omnibus consideratis, bonum mihi est nunc contra rationem agere, ut me liberum esse demonstrarem. Atque ita falsum erit, posse reddi rationem, cur aliquis egerit contra determinationem ultimi iudicii practici; necnon et illud erit falsum, posse fieri, ut quis agat aliquid, repugnante ultimo iudicio rationis.

Confirmatur haec ratio a simili. Nam appetitus bestiarum ideo est determinatus ad unum, quia cognitio sensuum est determinata ad unum: rursus, voluntas humana, respectu ultimi finis, determinata est ad unum, saltem quoad specificationem, quia iudicium rationis determinatum est ad unum, nec potest representare ultimum finem, nisi sub ratione boni: denique, voluntas beatorum etiam quoad exercitium determinata est ad unum, quoad appetitum ultimi finis, quia rationis iudicium representans illum finem, tantum sub ratione boni, semper est praesens et perfecte applicatum mentibus

beatorum, ergo a simili, in quacumque re particulari eligenda, voluntas erit determinata ad unum, quoad specificationem, et quoad exercitium, et reipsa necessario eliget, quando aderit praesens iudicium practicum particulare dicens hic et nunc absolute omnibus consideratis, hoc est eligendum. Nam tale iudicium representat rem, tantum sub ratione boni, pro eo tempore, ut est praesens et perfecte applicatum.

Dices: In mediis ad finem conducentibus nunquam datur tale iudicium ita determinatum ad unum, ut non simul etiam adsit aliud iudicium, quod alia quoque sint media utilia ad illum finem. Respondeo, iudicium ultimum non pati secum aliud iudicium simile, quia essent contradicentia et repugnantia iudicia. Itaque ultimum iudicium non negat, quin alia sint media utilia ad eundem finem, sed dicit, omnibus consideratis hic et nunc, hoc unum esse accipiendum tanquam utilissimum, ac per hoc absolute et simpliciter melius caeteris, quare si voluntas tunc eligeret aliquid aliud, haberet quidem rationem, cur eligeret illud tale medium, quia nimirum est utile, sed non haberet rationem ullam cur omitteret illud aliud quod hic et nunc, et simpliciter est iudicatum melius. Non enim nunc habet nisi unum ultimum iudicium, nec potest habere, quia contradicentia essent, nimirum, omnibus consideratis hoc est melius, et omnibus consideratis hoc non est melius.

Accedat ad has rationes, quod si posset fieri, ut quis eligeret contra dictamen ultimi iudicii practici, posset etiam fieri, ut in voluntate esset peccatum sine ullo errore, vel defectu in ratione, sive intelligentia. Quod quidem adversarii coguntur admittere. Sed certe videtur esse contra illud Salomonis, Proverb. xiv: *Errant, qui operantur malum* (1). Et manifestissime pugnat cum sententia Philosophi, lib. III. Ethic. cap. 4. 3. et 5. lib. VI. cap. 12. et 13. lib. VII. cap. 3. et in lib. 3. de anima tex. 58.

Septima propositio: « Et si voluntas sola sit formaliter libera, radix tamen libertatis eius in ratione est. » Probatum. Nam voluntas ideo est libera, quia est appetitus rationalis: sicut e contrario appetitus in bestiis, ideo non est liber, quia non est rationalis: igitur causa libertatis est ipsa ratio. Praeterea appetitus non potest in aliquid ferri,

(1) Pro. XIV, 22.

nisi proponatur ei a potentia cognoscente tanquam bonum et conveniens, nec potest ab aliquo refugere, nisi proponatur ei ut malum et noxium; igitur si potentia cognoscentes sit determinata ad unum, id est, non proponatur nisi unum, sive bonum, sive malum, appetitus necessario tendet in illud, aut ab eo refugiet, ut videmus accidere in bestiis, quorum cognitio est per sensum, ac per hoc determinata ad unum; at si potentia cognoscentes sit indeterminata et proponatur varia objecta, ostendens in singulis esse rationem boni et rationem mali, ac denique viam aperiat ad opposita, qualis est ratio nostra respectu mediorum, quae non habent necessariam connexionem cum fine, tunc appetitus erit liber, et poterit inclinari in varias partes. Voluntas igitur ideo libera est, quia sequitur rationem, quae varia et contingit media ad finem obtinendum ei proponit.

Dices: si voluntas libera est propter indeterminationem rationis, cur propter eandem causam non est libera etiam ratio? Respondeo: quia potentia cognoscentes non est capax libertatis, sicut est potentia appetens. Nam potentia cognoscentes ex natura sua, pendet ab objecto, et ab illo immutatur per speciem, quam ab ipso recipit. Unde non potest ei convenire libertas circa suum objectum: appetitus autem est inde pendens, cum ab objecto nihil recipiat, nec ab eo patitur: et ideo sua natura capax est libertatis. Praeterea non erat necessaria libertas potentiae cognoscenti, quia cum verum verum non repugnet, sine ullo detrimento potest apprehendere omnia, et omnibus assentiri: at appetitui necessaria erat, quia saepe bona sunt inter se pugnantia nec simul expeti possunt, ut virginitas et matrimonium; voluptas et sanitas; actio et contemplatio, et similia. Itaque voluntas quia est appetitus, capax est libertatis; quia est rationalis, habet re ipsa libertatem.

## CAPUT IX.

*Solvuntur argumenta contra conclusiones capituli superioris.*

Sed iam argumenta solvenda sunt, quae pugnant contra superioris capituli propositiones; quaeque iam fuerunt in cap. 7. breviter indicata.

Primum igitur argumentum probare nitebatur, liberum arbitrium esse actus rationis et voluntatis, qui deliberationem praecedunt. Erat autem haec ratiocinatio, liberum arbitrium est id, per quod habet homo actum aliquem in potestate: habet autem homo in potestate actum deliberandi (is enim est primus actus liber) per actum quo vult deliberare, et per cogitationem, quae hanc ipsam voluntatem praecedit: igitur in his duobus actibus deliberationem praecedentibus liberum arbitrium consistit.

Respondeo: Primum falsum est, ante omnem electionem praecedere deliberationem, et ante deliberationem praecedere actum volendi deliberare. Saepem enim homo rem oblatam continuo amplectitur et libere, quia tamen non deliberavit, tamen deliberare potuisset, si voluisset. Itaque non omnes actus indeliberati sunt involuntarii, sed illi tantum, qui deliberari non potuerunt. Deinde, non recte tribuitur nomen liberi arbitrii omnibus illis rebus, quae sunt necessariae ad libere eligendum, sed illi tantum rei, quae est principium productivum actuum liberorum, per quod proprie domini sumus actuum nostrorum. Tale autem principium est voluntas, quae producit elicendo vel imperando actus liberos.

Secundum argumentum probare conabatur, liberum arbitrium non esse potentiam, sed habitum, vel certe potentiam cum habitu. Nam liberum arbitrium definitur a S. Bernardo habitus animi; et a Petro Lombardo facultas rationis et voluntatis; et ex sententia Augustini est amissum vel imminutum.

Respondeo: S. Bernardus non accipit nomen habitus more Scholastico pro qualitate superaddita potentiae, sed pro ipsa potentia, quae est inclinata et habilis ad operandum, etiam quando nihil operatur. Sic etiam Petrus Lombardus nomen facultatis non pro facilitate, sed pro potestate usurpat. Denique S. Augustinus liberum arbitrium amissum dicit, non quod est a necessitate, sed quod est a peccato. Servi enim peccati facti sumus per Adae peccatum, unde etiam Liberatore, ac Redemptore opus habemus. Porro imminutum dicitur liberum arbitrium, non quoad essentiam, sed quoad operationem et vires. Multa enim non possumus operari in statu naturae corruptae, quae potuissimus in statu naturae integrae.

Tertium argumentum contendebat, liberum arbitrium esse potentiam distinctam a

ratione et voluntate, nimirum potentiam motricem, ut esset in homine aliquid, quod completeret imaginem Trinitatis. Nam ratio, Verbi; voluntas, Spiritus sancti imaginem gerit: deest autem imago Patris, nisi ponatur tertiam potentiam, quæ illum aliquo modo referat.

Respondeo: imago Trinitatis consistit in memoria, mente et voluntate, ex doctrina S. Augustini lib. xv. de Trinitate cap. 3. certum autem est, nomine memoriæ non posse intelligi tertiam illam potentiam motricem, sed esse eandem mentem, ut retinet notitiam jam acceptam; atque ita fecunda est, et parit Verbum, ut idem S. Augustinus docet in lib. xiv. de Trinitate cap. 3. 4. et 6. Porro S. Thomas in 1. par. quæst. 93. art. 7. satis apposite explicat imaginem Trinitatis, dum mentem comparat Patri; notitiam, a mente productam, Filio; amorem ex notitia mentis procedentem, Spiritui sancto. Perspicuum igitur est, tertiam illam potentiam non esse necessariam ad complendam imaginem Trinitatis.

Adde quod si poneretur in anima rationali tres potentie distinctæ, quarum singulæ suos actus producerent, daretur occasio magno errori, quasi in Deo, ad cujus imaginem factus est homo, tres essent processiones, non duæ tantum, ac per hoc personarum non Trinitas, sed Quaternitas.

Quartum argumentum cum aliis tribus probare tentabat, potentiam intelligentem esse formaliter liberam, et ideo liberum arbitrium esse potentiam intelligentem. Sic igitur texebatur objectio: Potentia rationalis sunt liberæ ex Aristotele lib. ix. Metaphys. cap. 3. at potentia intelligens est rationalis, igitur libera.

Respondeo: non dicit philosophus, potentias rationales esse liberæ, sed esse ad opposita, nec loquitur de ratione et voluntate, sed de artibus et scientiis, quas potentias vocat rationales, quia possumus actus earum producere quando volumus: et dicit esse ad opposita, quia eadem est scientia contrariorum. Itaque etiam si liberæ ejusmodi potentias appellasset, non tamen cogere fateri eas formaliter esse liberæ, sed intelligeremus liberæ esse nominatas, quod liberæ actus producerent, quamvis non ideo liberi essent, quoniam ab eis producerentur, sed quoniam a voluntate imperarentur. Idem enim philosophus in lib. eodem cap. 6. scribit, determinari omnes

istas potentias ab electione: electionem autem satis constat esse actum voluntatis, non intelligentiæ.

Quintum argumentum: liberum arbitrium est facultas rationis et voluntatis, ut communiter definitur; igitur etiam ratio est formaliter libera, et liberum arbitrium nominatur.

Respondeo: liberum arbitrium dicitur facultas rationis et voluntatis, quia ratio est libera radicaliter, voluntas formaliter.

Sextum argumentum: ratio non potest cogi, et est indifferens ad multa, igitur libera est non solum a coactione, sed etiam a necessitate.

Respondeo: jam hoc explicatum est in quinta propositione capitis superioris, ubi demonstratum est, rationem posse cogi ad iudicandum contra inclinationem totius suppositi: item sic esse indifferenter in rebus probabilibus, ut tamen necessario opinetur, vel hæreat, nisi accedat inclinatio voluntatis.

Septimum argumentum: nisi mens in iudicando sit vere, ac formaliter libera, neque voluntas in eligendo libera esse poterit. Non enim potest voluntas aliud eligere, quam id quod ratio iudicat eligendum.

Respondeo: Voluntas in eligendo libera est, non quod non determinetur necessario a iudicio ultimo et practico rationis: sed quoniam istud ipsum iudicium ultimum et practicum in potestate voluntatis est.

Sciendum est enim, post cognitionem boni in universum mox existere in voluntate inclinationem aliquam in illud, non tamen plenam electionem: deinde cum proponantur a ratione varia media, et ostenditur quid boni et quid mali sit in unoquoque, voluntatem inclinari modo in unam partem, modo in aliam; et in ejus potestate esse, ut sinat se moveri, vel resistat, non quidem actu positivo, sed negativo, non sinendo videlicet se moveri. Per hoc enim quod voluntas sinat se moveri ab una ratione proposita, fit ut mens omnia alia inquisitione pergat et concludat iudicium particulare, ad quod continuo sequitur electio. Itaque libertas voluntatis in eo proprie sita esse videtur, quod propositis variis rationibus non necessariis, sinat se moveri ab una, et non ab alia.

Atque hinc est quod philosophus dicit in 3. lib. Ethic. cap. 5. virtutes et vitia esse in nostra potestate, licet omnes appetant id, quod bonum eis videtur, quia unusquisque sibi quodammodo causa est, ut hoc, aut illud

sibi videatur. Ubi philosophus ponit in nostra potestate virtutes, quia in nostra potestate sunt bonæ electiones, ex quarum frequentatione generantur habitus: ipsas autem electiones ponit in nostra potestate, quia iudicia seu visiones, ad quas electiones sequuntur, sunt in nostra potestate.

Hinc est etiam quod boni, vel mali habitus multam conferunt ad bonam, vel malam electionem, quia quomodo unusquisque affectus est, ut ubidem Philosophus docet, ita de rebus ipsis iudicat. Hinc quoque S. Thomas in quæst. 1. de malo art. 3. recte dicit, causam peccati esse, quod homo operetur non attendens ad regulam divinæ legis; huius autem quod est non attendere ad regulam, non esse querendam aliam causam, cum ad hoc sufficiat libertas voluntatis humana. Ubi sanctus Thomas in eo ponit libertatem et causam peccati, quod voluntas cum ab una parte trahitur ad peccandum a voluptate per sensum et rationem apprehensa et proposita ut bona, ab altera revocatur a peccato per rationem proponentem legem Dei, et representantem voluptatem illam, ut noxiam, ipsa sinit se moveri a sensu, et attendit ad bonum propositum in voluptate, et non sinit se moveri a ratione proponente legem Dei, et sic non attendit ad veram regulam bonæ actionis.

Denique ex his etiam refutantur quatuor illa argumenta, quibus Durandus efficere nitebatur, rationem non solum esse formaliter liberam, sed etiam liberiores ipsa voluntate.

Octavum argumentum, pugnat cum sexta propositione, ac probat, voluntatem posse eligere contra iudicium ultimum et practicum rationis. Nam hoc est discrimen inter potentias naturales et liberæ, quod naturales non possunt non agere, præsertim objecto et aliis quæ ad agendum requiruntur, liberæ autem possunt. Id quod certum est, tum experientia, tum ex doctrina philosophi, lib. 9. Metaphys. cap. 6. Voluntas autem est potentia maxime libera; igitur potest non agere, quantumvis habeat objectum præsens representatum per iudicium ultimum rationis.

Et confirmari potest hoc argumentum ex absurdo. Nam si necessario voluntas sequatur iudicium ultimum rationis, sequeretur nunquam posse eligi minus bonum relicto majori; nam ratio semper iudicat majus bonum præponendum esse minori, nisi forte

erret. Atqui hoc videtur esse falsum, et contra experientiam. Sæpe enim homines ex rebus non necessariis eligunt minus bonum, remoto etiam omni errore, et Deus ipse, in quem error cadere non potest, eligit ac facit minus bonum, cum majus aliquid eligere et facere posset.

Confirmatur rursus alia ratione, quoniam sequeretur duobus æqualibus propositis bonis neutrum posse eligi, quoniam rectum iudicium rationis neutrum alteri præponit; at contrarium docet experientia.

Confirmatur etiam tertio, quia (ut S. Augustinus lib. xii. de Civit. Dei cap. 6. dicit) si duo sint æque affecti animo et corpore et occurrant eidem rei, quæ sua paucitidine allicere possit affectum, et eadem diaboli tentatione uterque tentetur, et tamen unus tentioni consentiat, alter non consentiat, non potest reddi alia causa, nisi quia unus vult, alter non vult. At si voluntas necessario sequeretur iudicium, fieri non posset, ut illo casu posito, unus consentiret alter non consentiret. Nam ratio idem dicitur utrique.

Confirmatur ultimo, quia sequeretur electionem non esse electionem. Nam electio est inter multa, igitur actus voluntatis, qui necessario sequitur iudicium determinatum, non est electio, et tamen revera est electio; igitur electio et non electio est.

Respondeo: Philosophus in loco citato non comparat voluntatem, quæ proprie libera est, cum potentiis non liberis; sed comparat potentias rationales, quas dicit esse scientias et artes; cum potentiis naturalibus; ac dicit potentias rationales præsertim objecto posse non operari, quia totæ pendunt ab electione: operamur enim per scientias et artes quando volumus, et cessamus quando volumus; quia videlicet in nostra potestate est applicare hos habitus ad opus. Itaque testimonium illud Philosophi nihil pertinet ad rem.

Nec tamen incipiamus, verum esse discrimen illud inter potentias liberæ et naturales, quod præsertim objecto possint liberæ non operari, non liberæ non possint. Nam liberæ potentia interdum pro objecto habent aliquid contingens, in quo ratio boni et ratio mali simul ostenditur, ac per hoc potest libera potentia inclinari ad appetendum ratione boni, et ad non appetendum, vel etiam ad recusandum ratione mali. At potentia non liberæ semper habent pro objecto aliquid unum, et sub una tantum ratione propositum, et ideo non possunt operari appe-

tendo, vel recusando. Neque hinc sequitur, posse voluntatem non operari, presente objecto proposito, per ultimum iudicium rationis, quia tunc non proponitur objectum nisi sub una ratione; ac proinde non datur locus amplius optioni.

Ad primam confirmationem respondeo: Minus bonum absolute posse eligi remoto errore, si in particulari propter aliquam circumstantiam ratio iudicet illud hoc tempore esse optimum. Quo modo Deus cum aliquid agit, non ideo illud agit, quia nesciat se posse facere aliquid melius, sed quia iudicat, tunc illud maxime expedire.

Ad secundam confirmationem respondeo: duobus æqualibus bonis simul propositis, posse alterum eligi, quia vel propter aliquam circumstantiam voluntas inclinabit in alterum vel certe, ut res aliquando finiatur, voluntas sine se moveri ab altero, et tunc iudicium ultimum concludetur, et electio consequetur. Nam experientia docet, cum non possumus per rationem unum alteri præponere, iudicari ab omnibus utile, et potius forte eligatur unum, quam utrumque relinquatur.

Ad tertiam confirmationem facilis est responsio, nam tametsi duo sint æque affecti, et occurrant eidem pulchritudini, tamen unus, quia vult, iudicabit esse appetendam objectam pulchritudinem, et ita consentiet, alter, quia vult, iudicabit esse resistendum cupiditati, et ita non consentiet. Itaque diversa erunt iudicia ultima in illis duobus, et inde etiam diversæ electiones.

Ad quartam confirmationem respondeo: nomine electionis non intelligi præcise actum voluntatis, qui sequitur post ultimum iudicium, sed actum illum cum conclusione ipsius ultimi iudicii. Nam ideo Aristoteles in lib. iii. Ethic. cap. 3. dicit, electionem esse consultativam appetitionem; et in lib. 6. cap. 2. dicit, esse appetitum intellectivum, vel intellectum appetitivum. et in lib. vii. cap. 3. dicit, electionem esse quasi conclusionem syllogismi practici, quia videlicet accipiuntur pro uno et eodem conclusio iudicii ultimi practici et actus voluntatis, qui inde necessario sequitur. Et S. Gregorius Nyssenus lib. v. de Philosophia cap. 4. scribit, electionem esse quid compositum ex consilio et appetitu. Denique S. Thomas in 1. 2. quest. 13. art. 1. dicit quidem electionem esse actum elicatum a voluntate, tamen importare etiam actum rationis, sic igitur electio, cum utrumque actum complectatur, ju-

dicii videlicet rationis ultimi et approbationis voluntatis, vere est inter multa, et est simpliciter in nostra potestate, et absolute, proprieque libera.

Nonum argumentum, est contra postremam propositionem, quæ docebat libertatis radicem esse in ratione. Est autem tale argumentum: ratio non concurrit ad actum voluntatis ut causa, sed ut conditio, sine qua voluntas non operaretur; solum enim extrinsece objectum illi representat: radix autem veram causam significat: igitur ratio non est radix libertatis, quæ in voluntate reperitur.

Respondeo: Ratio non solum representat, sed etiam facit objectum voluntatis. Nam res ipsa, quamvis in se bona, non est objectum voluntatis, nisi a ratione iudicetur bona, et proponatur, ut conveniens et expelenda. Quare non ita ratio exhibet objectum voluntati, ut is, qui adducit ignem ad comburendum, vel qui aperit fenestram ut cubiculum illustretur; sed ut lumen quod facit colores esse visibiles acti, qui sint lumine solum in potentia erant visibiles.

Id autem ita se habere manifestum est. Nam ad solam conditionem numquam sequitur actio; neque enim per solam apertionem fenestræ cubiculum illustrabitur, si desit lumen; neque per applicationem ignis depicti fiet vera combustio: ita ad solum iudicium rationis, quo res proponitur ut bona, sequitur appetitio, etiamsi forte res illa non sit bona. Non igitur ratio concurrat solum ut conditio applicans objectum, sed ut causa faciens objectum, dum rei bonæ tributum vim quandam motivam, et facit ut ea res sit actu expetibilis, quæ solum antea erat expetibilis in potentia.

Cum igitur potentia sumant essentiam et speciem ab objecto, certe sequitur ut voluntas sumat essentiam et speciem a bono per rationem proposto ut convenienti: et ideo talis sit voluntas nimirum libera, quia ratio proponit multa et varia, et ea confert inter se.

Quare vera radix libertatis est ratio proponens multa, eaque conferens, ac de eis iudicans, ut supra dictum est.

## CAPUT X.

*Liberum arbitrium non esse potentiam tantum passivam, nec partim passivam, partim activam, sed simpliciter et absolute activam.*

Sequitur ordine discutienda particula tertia definitionis, in qua indicatur actus liberi arbitrii. Igitur circa particulam illam a eligendi unum præ alio, vel acceptandi, aut respiciendi, questio tractari solet, sit ne officium liberi arbitrii agere vel pati; sive (quod idem est) sit ne voluntas humana potentia passiva, an activa. Tres enim de hac re præcipuæ Theologorum sententiæ sunt.

Prima igitur sententia eorum est, qui voluntatem humanam passivam potentiam esse voluntate ac docent actum voluntatis produci active a phantasmate, vel ab objecto cognito, vel certe ab ipsa mente apprehendente et iudicante objectum. Hæc sententia fuit Gottifredi quodlib. 6. quest. 7. et ex parte Ægidii quodlib. 3. quest. 16. et aliorum.

Alteram sententiam est eorum, qui volunt liberum arbitrium partim esse passivum et partim activum, ita ut ad actionem voluntatis eliciendam concurrant ut cause partiales, tum ipsa voluntas; tum etiam objectum cognitum, sive ipsa ratio proponens objectum. Ita docent Gregorius et Gabriel in 2. sentent. dist. 25. quest. unica. Et Petrus Paludanus in 4. sent. dist. 49. quest. 3. quibus accedit etiam Cajet. 1. par. qu. 80. art. 2. qui scribit, voluntatem moveri active a se ipsa quoad exercitium, ab intellectu autem quoad specificationem.

Tertia sententia liberum arbitrium simpliciter facit activum, quæ sententia videtur esse S. Thome in 1. part. quest. 82. art. 4. et de veritate, quest. 22. artic. 9 et 11 ad 5. et sine dubio sententia est Scoti in 2. sentent. distinct. 25. Henrici quodlib. 10. quest. 9. et quodlib. 13. quest. 11. Capreoli in 2. sentent. dist. 24. et Ferrariensis in 1. librum contra gentes cap. 44. Quæ sententia verissima nobis esse videtur, propter sequentes rationes.

Nam primum SS. Patres non obscure docent, liberum arbitrium non esse potentiam passivam, cum dicunt; in potestate voluntatis esse agere et non agere, velle et non velle etc. Vide Gregorium Nyssenum lib. vii. de Philosophia cap. 1. et 2. Joan. Damascenum

lib. ii. de fide cap. 25. et 26. Augustinum lib. iii. de libero arbitrio cap. 2 et 3.

Deinde, actio voluntatis est actio vitalis, ac per hoc a principio interno, et vitali necessario producit. Non igitur active fieri potest ab aliqua re extrinseca, quale est phantasma, vel objectum.

Adhæc, actio voluntatis est actio immanens, igitur produci debet ab eodem illo principio, in quo tamquam subjecto recipitur: recipitur autem a voluntate, igitur a voluntate, non a ratione, aut alia quacumque re active producit.

Præterea, si liberum arbitrium esset potentia passiva, falso diceretur liberum. Non enim est in potestate patientis, quid in ipso fiat, sed in potestate agentis est, quid in alio faciat. Quia ratione materia prima indeterminata est, atque indifferens ad multa, et tamen non est, nec dici potest libera, quoniam determinatur ab alio, non se ipsa determinat.

At (inquies) tametsi voluntas non sit libera agendo, poterit tamen esse libera resistendo. Sæpe enim aliqua non possunt quidem agere ipsa in se, sed possunt resistendo impedire actionem aliorum. Respondeo, si voluntas sit potentia passiva, non posse illam resistendo impedire actionem aliorum. Illa enim resistendo impeditur, quæ habet contrariam qualitatem; voluntas autem non habet contrariam qualitatem, cum sit indifferens ad contraria. Itaque non habet, unde resistat, si ex natura sua apta est pati physice ab objecto. Quod si potentia sit activa, et ab objecto moveatur tamquam a sine, non tamquam ab agente, tum vere resistere poterit, ut re ipsa etiam sæpe resistit, cum variae rationes in eodem objecto, vel varia objecta illi demonstrantur.

Adde quod libertas voluntatis, non in eo solum posita est, quod possit resistendo prohibere, ne objectum agat, amovendo videlicet phantasma, sive objectum, sed etiam in eo, quod presente objecto, et agente quod suum est, voluntas possit libere consentire vel dissentire, ut perspicuum est ex illo exemplo, quod S. Augustinus proponit in lib. xii. de civit. Dei, cap. 6.

Præterea nihil eorum, quæ nominantur ab auctoribus primæ et secundæ sententiæ, tale est, ut in voluntatem agere possit. Nam phantasma in primis facile excluditur, tum quia animæ a corpore separata phantasmatibus caret, et tamen sine dubio aliquid

appetunt, atque in eo actum voluntatis exercent: tum etiam quia phantasma res est corporalis, ac per hoc in voluntatem, quae potentia spiritualis est, vim habere non potest.

Deinde objectum non majore difficultate excluditur. Siquidem saepe numero accidit, ut non sit in re, sed tantum in cogitatione, ut cum aegretus appetit sanitatem, vel eligit sumere pharmacum, quod nondum est paratum. Quo pacto autem re ipsa in voluntatem, et quidem active, aliquid operabitur id, quod non est?

Adhaec saepe objectum est aliquid privativum, actus autem voluntatis positivus; ut cum nolumus mortem, aut refugimus quoddamque malum. Qui autem fieri potest, ut privativum sit causa efficiens positivi, et det alteri quod in se ipsum non habet?

Denique intelligentia, seu ratio proponens objectum (quae una superest) ab hac actione nullo negotio removebitur; tum quia actio intelligentiae est immanens, ac per hoc tota recipitur in ipsa mente intelligente, nec transmitti potest ad aliam potentiam; tum quia est causa necessaria, et id circo totaperiret humana libertas, si voluntatis actum effective ipsa produceret.

Sed haec ratio postrema utrinque labefactari potest. Nam si ratio non potest active movere voluntatem, quia intelligentia est actio immanens; eadem ratione non poterit voluntas active movere rationem, alicuiusque potentias, quia voluntatis actio est etiam immanens. Item non videtur sequi, ut actio voluntatis non sit libera, si producat ab intelligentia, quae est causa necessaria. Nam intelligentia non est causa integra, sed partialis; et propterea si voluntas, quae est altera causa partialis, nolit concurrere, nulla sequetur actio, etiamsi intelligentia, necessario quod suum est operetur.

Respondeo ad primam objectionem, voluntatem non movere active rationem, aut alias potentias, quasi in illis aliquid imprimat; sed dici eas movere active, quia est impulsio quaedam totius suppositi ad opera exercenda omnium potentiarum. Itaque ipse homo quia per voluntatem desiderat vera cognoscere, se ipse impellit ad exercendam intelligentiam, et idem de aliis potentiis intelligendum est. Neque potest contra dici, hoc eodem modo active moveri voluntatem a ratione, ut videlicet homo, quia per rationem cognoscit bonum, se ipse impellit ad

illud bonum per voluntatem amandum. Nam ratio, sive intelligentia, non est impulsio, seu inclinatio, sed potius susceptio et apprehensio; voluntas autem ex natura sua est inclinatio et impulsio non solum sui, sed etiam (ut diximus) totius suppositi.

Ad alteram objectionem respondeo, tunc solum partialem causam posse libere agere et non conferre vim suam, quando utraque causa partialis immediate concurrat ad effectum producendum; non autem si altera causa alteram moveat, et per eam mediate concurrat ad opus. Exempli causa; si duo necessarii sint ad aliquod onus ferendum, nec dubio nulla sequetur actio, si alteruter desit; etsi liberum sit uni concurrere ad onus ferendum, et non concurrere, poterit etiam libera esse actio, quamvis alter fortasse necessario concurrat. At si unus arrepta vi, manu alterius per eam litteras pingat, aut aliquid aliud agat, non erit in potestate ejus, qui volenter movetur, scribere et non scribere litteras, et simpliciter scriptio erit necessaria, si is qui movet alterum, necessario movet. Non enim fieri potest, ut hic necessario moveat, et alter non necessario moveatur.

Jam igitur intelligentia et voluntas, si ut partiales causa concurrant ad producendum actum voluntatis, non possunt immediate concurrere ad effectum ipsum producendum. Nam actus voluntatis est actus immanens et vitalis, ac proinde non potest immediate produci, nisi ab interno et vitali principio, imo etiam a tali principio, id est, appetitu rationali. Itaque sicut absurdum est dicere, intelligentia vult, ita quoque absurdum est dicere, intelligentia producit immediate actum voluntatis; nihil est enim aliud actus voluntatis, quam ipsum velle. Quare si ullo modo intelligentia produceret, effective actum voluntatis, certe produceret movendo ipsum voluntatem. Ex quo sequeretur, ut periret voluntatis libertas, ut in argumento nostro posuimus, quia intelligentia est causa necessaria, et ea necessario movente voluntatem, fieri non posset, quin voluntas necessario moveretur.

Dices, actio recipitur in patiente per modum recipientis, atque ab eo temperatur et modificatur. Itaque cum voluntas sit potentia libera, actio intelligentia, quamvis in se necessaria sit, tamen recipietur in voluntate libero quodam modo, ac per hoc effectus etiam liber, non necessarius erit.

Respondeo, id verum esse quoad specificationem, non quoad exercitium. Quia enim actio agentis recipitur per modum recipientis, ex actione intelligentiae in voluntate, produceretur actus voluntatis, non actus rationis; et hoc modo dabit speciem actui causa mediata, non causa immediata. At quoad exercitium, non videtur intelligi posse, quomodo actio agentis necessario recipiatur libere in patiente. Nam si actio est, necessario etiam passio est; ac per hoc si intelligentia necessario movet voluntatem, necessario voluntas movetur; moveri autem est velle, igitur si intelligentia necessario efficit in voluntate ipsum velle, voluntas necessario vult.

## CAPUT XI.

*Solvuntur argumenta contra doctrinam capituli superioris.*

Sed jam argumenta solvenda sunt, non quidem omnia, sed praecipua, quae ab auctoribus contrariae sententiae fieri solent.

Primum argumentum cum duobus sequentibus est eorum, qui existimant, voluntatem esse potentiam tantum passivam. Sic igitur illi ratiocinantur. Omne quod movetur, ab alio movetur; nam aliqui simul esset in potentia et in actu, si aliquid se ipsum moveret: quod enim movet, esse debet in actu; quod movetur, in potentia. Voluntas autem movetur, igitur ab alio movetur. Nihil vero est, quod verisimilius voluntatem active movere possit, quam phantasma, sive objectum cognitum, aut ipsa ratio objectum proponens: igitur ab his, aut aliquo horum voluntas active movetur.

Respondeo: illa propositio, omne quod movetur ab alio movetur, solet adferri tamquam a philosopho pronuntiata; sed ille nusquam scripsit, omne quod movetur ab alio moveri. Deinde intelligentia cum se ipsa intelligit, nonne se ipsa movet? et nonne proprium dicitur esse viventium se ipsa movere, neque tamen inde sequitur, ut idem eadem ratione sit in actu et in potentia; erit enim in actu, ratione virtutis moltricis, erit in potentia, ratione termini, ad quem tendit. Hoc enim modo quod movet ad locum, non est necesse, ut sit actu in eo loco, sed satis est si virtutem habeat movendi ad eum locum. Et eodem modo intelligendi facultas ex cognitione principiorum, quam actu habet, movet ipsa se ad cognitionem conclusionum,

quam habet in potentia. Sic igitur voluntas ex amore finis, quem habet actu, movet se ad amorem mediorum, quem habet in potentia; et circa ipsum finem est in actu, ratione inclinationis cujusdam generalis ad bonum, per quam movetur ad particularem inclinationem ad hoc aut illud bonum; et est in potentia ratione hujus particularis inclinationis, quam non semper habet.

Secundum argumentum. Inter movens et motum est relatio realis; at ejusdem ad se non est relatio realis: igitur non potest esse idem movens et motum.

Respondeo: propositio non est vera in universum, sed tunc solum, cum extrema sunt re ipsa disjuncta. Nam cum quis se ipse intelligit, idem omnino sunt agens et patiens, et objectum, neque inter ea relatio realis fingi potest.

Tertium argumentum. Potentia indeterminata debet ab aliquo determinari, igitur a se, vel ab alio: non autem a se, quia ex se est indeterminata, igitur ab alio.

Respondeo. Voluntas ideo libera dicitur, et est, quia sic est indeterminata, ut ipsa determinare possit. Itaque non se determinat, qua est indeterminata, sed qua est activa et libera.

Quartum argumentum cum ceteris est eorum, qui existimant voluntatem humanam ex parte esse activam, et ex parte passivam. Adducunt igitur testimonium S. Thomae, qui in 1. par. quaest. 80. art. 2. scribit, voluntatem esse potentiam passivam, respectu objecti cogniti.

Respondeo: idem S. Thomas in 1. 2. quaest. 9. art. 3. dicit, voluntatem movere se ipsam, et 1. par. quaest. 82. art. 4. de verit. quaest. 22. art. 12. dicit, voluntatem moveri ab intellectu, proponente objectum tamquam a fine. Ex quibus locis intelligentiam, a S. Thoma vocatam esse voluntatem potentiam passivam, largo modo, nam et ipsum moveri ab objecto per modum finis, est quoddam pati, si agere et pati accipiantur pro omni genere causae.

Quintum argumentum. Notitia subsistens in Deo producit active amorem, cum Verbum spirat Spiritum sanctum; igitur notitia quaelibet etiam non subsistens, producet active amorem; non enim subsistentia mutare potest genus causalitatis. Quare sanctus Augustinus, lib. xv. de Trinit. cap. 23. et 26. absolute pronunciat, amorem a cognitione procedere.

Respondeo: notitia subsistens producit active amorem, non quia notitia est, sed quia divina est, et habet omnia, quae habet Deus Pater, ac per hoc habet etiam voluntatem et ipsum velle Patris. Itaque eadem voluntate, qua Pater, et eadem actione Spiritum sanctum producit. Quod autem S. Augustinus dicit, si de divina cognitione accipiatur, eodem modo intelligendum erit: si de cognitione in universum, tum dicemus a cognitione produci amorem; quia bonum cognitum est causa finalis, et objectiva amoris. Quidquid enim amamus, ideo amamus, quia intelligimus esse bonum, et naturae nostrae convenientis.

Sextum argumentum. Ratio per ultimum iudicium practicum trahit voluntatem, et eam quodammodo rapit ad opus: sic etiam cum primum terribile aliquid occurrit animo, non possumus non timere, et cum aliquid valde iucundum, non possumus non latari: igitur saltem in huiusmodi intelligentia active voluntatem movet.

Respondeo: voluntas movetur necessario a iudicio ultimo rationis, et a repentinis occurrentibus rerum magnarum, non quod ratio active moveat, sed quia voluntas in huiusmodi habet se per modum cause naturalis, quae praesente objecto, non potest non agere.

Septimum argumentum. Si voluntas ad praesentiam extrinsecam objecti, se ipsa active moveret, non posset reddi ratio, cur non essent omnes ejus actus ejusdem speciei, talis enim est effectus, quale est principium formale in ipso agente: cur igitur, si formale principium in voluntate est unum, id est, natura voluntatis, non sunt omnes effectus ejusdem speciei? Item si voluntas ad praesentiam extrinsecam objecti per se operatur, cur non etiam mens ad praesentiam objecti cognoscit, nisi speciem ab illo recipiat? cur item sensus non cognoscit sine immutatione activa ab objecto? cur ligna non se ipsa comburunt ad praesentiam ignis?

Ad explicationem huius difficultatis, sciendum est, in omni actione requiri quatuor causas, materiam, sive subjectum; efficiens; formam; et finem; ex his autem materiam et efficiens, et rursus formam et finem aliquando idem et unum esse. Nam cum actio est immanens, idem est efficiens et subjectum; in rebus vero naturalibus idem est finis et forma; efficiens enim id propositum habet, ut effectum producat similem suae formae. In his autem quae fiunt ex arte,

finis, et forma sunt idem. Nam non intendit qui facit aliquid ex arte producere effectum similem arti, per quam agit, sed ideam, quam gerit in mente.

Jam igitur in actu voluntatis subjectum est ipsa voluntas; efficiens, eadem voluntas, Nam (ut diximus) actus voluntatis est immanens, qui necessario in eo recipitur, unde procedit. Forma intrinseca, per quam voluntas agit, est inclinatio quaedam naturalis ad bonum, in qua virtute includuntur omnes particulares inclinationes, et est ipsa quasi semen quoddam, unde procedunt omnes volitiones. Sed quoniam ista inclinatio generalis ex se indifferens est ad multa, propterea requiritur alia forma extrinseca, quae determinet praeiora quoad specificationem, et haec est objectum ipsum mente conceptum et iudicatum ut conveniens, quod etiam finis est actionis. Tendit enim actio voluntatis ad acquisitionem objecti. Est autem haec actio voluntatis valde similis motui locali animalium, in quo videmus efficiens, et subjectum esse idem; formam intrinsecam esse vim motricem; finem autem esse ipsum (Ubi) extrinsecum, et ab eo specificari motum.

Sciendum est praeterea, ab objecto in mente concepto, specificari quidem (ut diximus) actionem voluntatis, sed tamen specificari finaliter, non active. Nam non potest in re distingui gradus specificus a generico, quasi possit aliquid active concurrere ad producendum effectum, quoad gradum specificum, nisi concurrat ad eundem effectum producendum etiam quoad gradum genericum. Eadem enim entitas est substantia rei, et species rei. Itaque actus voluntatis specificatur ab objecto, sed non producitur ullo modo active ab objecto: quemadmodum et motus localis specificatur a loco, sive ab (Ubi) a quo tamen nulla ratione producitur.

Ex his ad argumentum propositum respondemus, actus voluntatis esse diversarum specierum, quia diversa sunt objecta, ad quae per inclinationem voluntas fertur. Neque id est proprium voluntatis, sed commune est non solum mortui ad locum (ut jam diximus) sed etiam actibus intelligentiae et omnium sensuum. Specificantur enim illi omnes non a forma intrinseca ipsarum potentiarum, sed ab objectis. Commune quoque est omnibus artificialiis, et (si quid aliud est) in quo finis non coincidat cum forma intrinseca ipsius agentis.

Ad aliud de intelligentia et sensibus quae non operantur ad solam praesentiam objecti, nisi ab illo aliquid recipiant, respondeo, rationem discriminis esse in promptu. Nam potentiae apprehensivae non sunt in actu primo, nisi recipiant similitudinem objecti, et ideo sunt ex natura sua potentiae partim passivae, partim activae: appetitive autem potentiae sunt in actu primo per inclinationem generalem ad bonum. Et ideo simpliciter sunt activae, et se ipse movent ad praesentiam objecti, quamvis ab eo nihil recipiant.

Ad illud de lignis, quae non se ipsa comburunt ad praesentiam ignis, facilis responsio est. Nam ligna non continent vim comburendi, neque virtute, neque actu: voluntas autem continet virtutem, per quam omnia bona potest appetere. Atque haec de ista questione sufficiant.

## CAPUT XII.

*Per liberum arbitrium non expeti mala, sed bona*

Sequitur disputatio de objecto liberi arbitrii, propter illam particulam definitionis, in qua dicebamus, liberum arbitrium esse eorum, « quae ad finem aliquam ducunt. » Erit autem tripartita tractatio; primum enim queremus, utrum ad objectum liberi arbitrii pertineant bona et mala, an solum bona. Deinde, an bona et praesentia et futura, an futura tantum. Denique, an solum media ad finem, an etiam ipse finis.

De prima quaestione pauca dicenda erunt. Nam tametsi Gulielmus Okam in lib. III. Sentent. quaest. 12. dub. 3. scripserit, voluntatis objectum esse ens, quod bonum et malum comprehendit, ac per hoc posse voluntatem ferri in malum sub ratione mali: tamen communis sententia Theologorum est, voluntatis objectum proprium et primum esse bonum, sive aliquid apprehensum sub ratione boni; malum autem non pertinere ad objectum voluntatis, nisi secundario et per accidens, quatenus videlicet malum nolumus, et ideo nolumus, quia bono, quod per se volumus, contrarium est. Id quod tum alii permulti, tum praecipue S. Thomas docet in 1. par. quaest. 20. art. 1. item in 1. 2. quaest. 8. art. 1. et in lib. III. contra gentes, cap. 16. et 17.

Rationes pro hac vera communique sententia haec sunt. Prima est auctoritas. Sic enim docent ex nostris Clemens Alexandr. lib. I. Stromatum, pag. 63. Dionys. in lib. de divinis nominibus, cap. 4. Augustinus lib. II. Confess. cap. 6. Boethius lib. IV. de Consolatione, Damasc. lib. II. de fide, cap. 22. Ex externis, Aristoteles lib. I. Ethic. cap. 1. et Seneca in lib. IV. de beneficiis, cap. 7. Deinde sunt haec argumenta.

Primum. Inclinatio voluntatis in suum objectum est naturalis, igitur auctor ejus est Deus. Quare non potest esse nisi bona. Ad si objectum voluntatis esset malum, et inclinatio ejus esset mala; immo esset inclinatio in perniciem propriam; quod sine dubio naturali inclinationi repugnat; proinde esset naturalis et non naturalis, a Deo et non a Deo; quae sunt contradictoria.

Secundum. Eas, ut omnia omnino comprehendit, est proprium objectum intelligentiae, non igitur esse potest objectum voluntatis. Neque enim diversarum potentiarum idem objectum esse potest.

Tertium. Voluntas magis appetit id quod est utilius appetenti, quam quod est in se praestantius; vel nobilius. Quis enim non multo malit unum aureum nummum, quam decem muscas, aut viginti culices? Igitur objectum voluntatis non est ens absolute, sed bonum et conveniens.

Quartum. Objectum appetitus non potest esse, nisi id, quod est appetibile. At bonum est, quod omnia appetunt, ut scribit Philosophus initio primi libri Ethicorum. Igitur bonum proprie est objectum voluntatis.

Sed videamus quid contra adversarius afferat. Argumentum Gulielmi non est nisi hoc; si quis non possit velle malum, et nolle bonum, non poterit mereri et demereri circa hos actus, quod videtur absurdum. Nam si Christianus iudicet malum esse colere idola, non poterit velle colere idola, ac proinde non poterit circa hoc peccare et demereri; et similiter non poterit mereri detestando cultum idolorum, quia circa quod non possumus demereri, circa idem nec possumus mereri.

Respondeo: poterit Christianus velle colere idola, tametsi iudicet id esse malum absolute, quia poterit iudicare id esse bonum sibi, vel ad evadenda tormenta, vel ad conciliandum sibi gratiam Ethnicorum, vel alia quacumque de causa. Quod si quis apprehendat cultum idolorum solum sub ratione,

mali, non poterit quidem illum velle, tamen mereri poterit et demereri, quoad exercitium actus, qui poterit non detestari eum actum, quando tenetur detestari; poterit etiam detestari, quando libere posset non esse, detestari, et hoc modo demerebitur vel meretur.

Præter hoc argumentum solent proponi alia quatuor argumenta. Primum est ex Scriptura, quoniam Ecclesiastici xv: *Ante hominem vita et mors, bonum et malum. Quod placuerit ei, dabitur illi* (1). Respondeo, bonum potest rejici, quia potest apprehendi sub ratione mali; et malum potest eligi, quia potest apprehendi sub ratione boni. Atque hoc solum est, quod docet Ecclesiasticus.

Secundum argumentum ex Augustino et Bernardo. Scribit enim S. Augustinus in lib. ii. confess. cap. 4. se in furto non amasse nisi peccatum. Et S. Bernardus serm. 35. ex parvis, scribit, diabolum, et alios quosdam diligere malum, quia est malum. Respondeo: S. Augustinus explicat in eodem libro, cap. 9. se amasse in eo furto ipsum peccatum, sed sub ratione boni delectabilis, quia videlicet gaudebat cum aliis sociis suis fallere vicinum suum. Ad quem modum intelligendum est etiam quod scribit sanctus Bernardus: diabolum enim diligit malum nostrum sub ratione boni sui, existimat enim sibi utile esse, si multi pereant.

Tertium argumentum. Intelligentia cognoscit verum et falsum; cur igitur et voluntas non velit bonum et malum? Respondeo: intelligentia apprehendit verum et falsum; sed cum iudicandum est, vero consentit, a falso dissentit. Porro voluntas sequitur intelligentiam non simpliciter ut apprehendentem, sed ut iudicantem. Ideo sicut intelligentia veritatis consentit, a falso dissentit, ita voluntas eligit bonum, rejicit malum.

Quartum argumentum. Potest voluntas nolle bonum sub ratione boni, quia potest Deum, qui summum ac purum est bonum, odio habere, sicut eundem potest diligere; igitur etiam potest velle malum sub ratione mali; siquidem nolle bonum et velle malum ejusdem rationis sunt. Respondeo: potest quidem voluntas humana Deum odire, sed sub ratione mali, id est, gravis et incommodi. Sic enim impii Deum cogitant iudicem severum. Et quia nollent penas dare scelerum

suorum, ideo Deum esse, vel certe omnia scientem, et omnipotentem esse nollent. Quare negandum est posse voluntatem nolle bonum sub ratione boni, sicut etiam contra velle malum sub ratione mali. Sed de his hucusque dictum sit.

## CAPUT XIII.

*Libera arbitrium esse tum presentium, tum futurorum.*

Altera questio circa objectum liberi arbitrii est, utrum liberum arbitrium sit etiam presentium, an tantum futurorum; hoc est, habeat ne homo in potestate actiones suas futuras tantum, an etiam presentes. Tres enim de hac re sententiae esse videntur.

Prima Petri Lombardi in lib. ii. sentent. distin. 25. Item Gulielmi Okam et Gabrielis in 1. sentent. distinct. 38. qui docent, actiones presentes esse necessarias, quoniam id omne quod est, dum est, necesse est esse; proinde solum futuras in potestate esse liberi arbitrii.

Altera sententia est Gregorii Ariminensis, in 1. sentent. distin. 39. qui censet inchoationem actionis etiam in presenti liberam esse posse, tamen continuationem aliquam omnino esse necessariam. Nam etiam si possit aliquis non inchoare actionem, et ideo libera sit inchoatio: tamen si inchoetur, non potest in illo ipso puncto temporis desinere, quia esset et non esset, quia sunt contradicentia, si in illo ipso instanti desineret, in quo primum extitit: nec potest in proximo etiam instanti desinere, quia non inveniuntur duo instantia immediata; igitur necessario ad tempus aliquod continuabitur.

Tertia sententia communior in scholis, ac sine dubio verior est, quam præter ceteros explicant, et tuerentur Joan. Scotus in 1. sentent. distin. 39. Capreolus in 2. distin. 25. Et Hervæus quodlib. 1. quest. 1. d. 6. Habet igitur hæc sententia, liberum arbitrium in potestate sua non solum futuras actiones habere, sed etiam presentes, nec tantum inchoationem, sed etiam continuationem.

Probatur pars prior. Nam si liberum arbitrium non esset presentium, sequeretur, ut nec posset esse futurorum. Non enim vere

dici potest: hoc libere fiet, si in presenti non potest vere dici, hoc libere fit. Sed neque vere dici poterit: hoc libere factum est, si non potuit in presenti vere dici: hoc libere fit. Itaque tota peribit libertas.

Deinde, si presentium actionum nulla esset vera libertas, Deus non esset vere liber, quippe cui nihil est præteritum, nihil futurum. Hoc autem falsum, atque absurdum esse suo loco postea demonstrabimus.

Tertio sequeretur, Christum in primo instanti conceptionis, et Angelos in primo instanti creationis, neque boni aliquid meruisse, neque mereri ulla ratione potuisse, quod certe doctrinæ scholarum minime consentaneum esse videtur.

Quarto, illud quoque efficeretur, ut nunquam piis operibus aliquid mereremur. Non enim mereremur quando nihil agimus, ut notum est, neque mereremur quando aliquid agimus, quia non libere agimus, si ad presentiam non est libertas, nunquam igitur mereremur.

Denique accedit et illud absurdum, ut qui peccant, tunc minime peccent, quando maxime peccant: nam tum maxime peccat quis, cum est in ipso actu et ardore peccati, at si presentium non est liberum arbitrium, ille qui actu peccat, non libere peccat, proinde nec peccat.

Quo argumento probatur etiam pars illa posterior de continuatione. Nam si necessario continuari debet actio, et in ipsa continuatione non est libertas, sequitur, hominem per aliquod tempus bene operando non mereri, et male agendo non peccare. At certe valde absurdum est, ut bona vel mala actio, per hoc solum quod perseverat et continuatur, desinat esse bona vel mala.

Neque argumenta contraria aliquid efficiunt. Obijciunt enim primo sententiam illam Philosophi, « Omne quod est, dum est, necesse est esse, » lib. i. de Interpretatione, cap. ult. Sed facilis est responsio; loquitur enim Philosophus de necessitate conditionata, non de absoluta. Quomodo enim si quis dicat, si homines inter se disputant, necessario loquuntur; disputant autem, igitur necessario loquuntur: illa propositio, necessario loquuntur, non intelligitur absolute sed ex hypothesi, in hunc sensum, posito quod illi disputent, fieri non potest, quin loquantur; absolute tamen libere loquuntur, non necessario, quia poterant pro arbitrio disputationem non inchoare, et inchoatam

eadem possunt libertate dimittere: sic etiam cum dicimus, Id quod est, quando est, necessario est, de necessitate conditionata, non de absoluta accipi debet. Si quidem actio, si libera sit, non potest quidem non esse, quando est, tamen absolute non necessario, sed contingenter fluit a sua causa, et in quolibet momento potest interrumpi et dimitti.

Posset etiam per aliam distinctionem argumentum solvi. Nam id quod fit, potest considerari duobus modis. Uno modo, ut est jam in se, et extra causas suas, et hoc modo ipsum fieri, transit in factum esse, et præsens in præteritum, et ideo non potest res illa non esse, dum est, quia non potest non facta esse, quæ facta est. Alio modo, ut fluit a causa, sive ut habet ordinem ad causam, et hoc modo, si causa est libera, aut contingens, potest res illa non esse, et contingenter est, non necessario, quia videlicet ordinem ad causam non necessarium, sed contingentem habet.

Obijciunt secundo, liberum arbitrium eorum esse, quorum est consultatio; at consultationem non presentium, sed futurorum esse; igitur et liberum arbitrium non presentium, sed futurorum esse. Respondeo, liberum arbitrium non solum esse eorum, quorum est consultatio, sed etiam eorum, quorum fuit consultatio, et ipsius quoque consultationis. Nam et libere in presenti consultamus de futuris; et libere eligimus in presenti, quod antea consultavimus.

Obijciunt tertio, non posse in eodem instanti aliquid fieri et desinere, quia simul esset, et non esset, quæ sunt contradicentia; et rursus non posse desinere in proximo instanti, quia non datur proximum instans; proinde necessario actionem esse continuandam ad aliquod tempus, ac per hoc actionem dum continuatur, non esse liberam, sed necessariam. Respondeo, non posse quidem in eodem instanti aliquid esse, et non esse, tamen posse in eodem instanti incipere et desinere. Quia quæ desinunt in instanti, in quo fiunt, incipiunt per primum sui esse, et desinunt per ultimum sui esse.

Itaque non dicitur de ejusmodi rebus, hæc res nunc est, quia incipit esse; et nunc non est, quia desinit esse: sed dicitur, hæc res nunc est, quia incipit esse, et post hoc non erit, quia desinit esse. Porro multa esse quæ non continuantur, sed in eodem instanti perent, in quo nascuntur, perspicuum est ex ipsis instantibus in tempore, et mutatis esse

(1) Eccl. XV, 48.

in motu. Actiones etiam spirituales omnes, et ipsam illuminationem corporalem in instanti fieri, et per primum sui esse incipere, ac per ultimum sui esse desinere, notissimum est. Nihil igitur argutiæ Ariminensis contra veritatem efficiunt.

## CAPUT XIV.

*Liberum arbitrium non esse finis, sed mediiorum ad finem.*

Postrema quæstio est, sit ne objectum liberi arbitrii finis, an id quod est ad finem, siquidem Philosophus in lib. III. Ethicorum, cap. 2. et 3. non semel repetit, electionem et consultationem non esse finis, sed mediiorum tantum ad finem. « Nemo enim (ut ipse dicit) consultat, an debeat esse felix, neque elegit felicitatem, sed consultat de mediis; et ex iis illa eligit, quæ optima videntur esse ad felicitatem assequendam. »

Contra autem S. Joannes Damascenus, in II. lib. de fide, cap. 22. scribit, hominem non solum libere consultare et eligere, sed etiam libere appetere et velle. Appetere autem et velle proprie ad finem pertinere videntur. Nam ex appetitione et voluntate finis movetur ad quærenda et eligenda media. Sanctus etiam Thomas in 1. 2. quæst. 10. art. 2. docet, hominem esse liberum, quoad exercitium, etiam circa appetitionem summi boni.

Denique non videtur posse in dubium revocari, quin libere diligamus Deum, qui est summus atque ultimus finis, quandoquidem amor Dei est actus maxime meritorius, et ei corona vitæ, tanquam merces parata est, dicente Apostolo Jacobo: *Accipiet coronam vitæ, quam repromisit Deus diligentibus se, Jac. I. (1).*

Sed res est facilis, nam si consideremus quidquid aliquo modo pertinet ad liberum arbitrium, tunc non solum media, sed etiam finis ad liberum arbitrium pertinebit: siquidem intentio finis libera esse potest, ut Damascenus recte docet. Si vero consideremus præcipuum actum liberi arbitrii, qui est electio, tunc sola media, non autem finis ad liberum arbitrium pertinebunt, ut Aristoteles probat. Cæterum sepe finis induit rationem

medii, et eo modo ad objectum liberi arbitrii pertinere potest. Et quidem in finibus subordinatis nemo nescit, quin unum et idem nunc finis, nunc mediū rationem habeat, ac per hoc res eadem, ut finis, sub consultationem et electionem non cadat, ut medium, cadat. Exempli causa, sanitas finis est medicinæ. Propterea non consultat medicus, an expediat curare ægrotum, neque eligit sanitatem sed appetit, atque intendit sanitatem, et ex amore hujus finis movetur ad quærenda media, et eligenda pharmaca. Judex autem, cujus finis non est sanitas privati hominis, sed pax et incolunitas, consultat non solum de sanitate, sed etiam de vita privatorum hominum, an videlicet utile sit certos homines membrorum truncatione, aut etiam morte multare pro pace et salute civitatis. Porro magnus aliquis princeps, qui multis civitatibus imperat, non habet pro fine pacem unius civitatis, sed regni totius incolunitatem, ac proinde consultare poterit aliquando utrum expediat ad regni totius conservationem civitatem aliquam rebellem ponit evertere ac delere.

Quod autem attinet ad ultimum finem, non potest ille quidem induere rationem mediū, sed potest tamen appetitio ejus esse medium ad eundem finem assequendum. Itaque desiderium felicitatis dum peregrinamur a patria, liberum est quoad exercitium, et ipsa dilectio Dei, medium est aptissimum ad assequendam beatitudinem. Atque hac ratione omnia conciliantur, quæ initio parum inter se coherere videri poterant.

Sed existit non exigua dubitatio de primo amore finis, qui in voluntate oriri coepit, cum ipsa ab actu omnino cessaret, an videlicet ille etiam amor sit liber, an vero necessarius. Tres enim Theologorum sententiæ numerantur, duæ extremæ, tertia media.

Prima Scoti et Henrici est, ille enim in quodlib. 21, hic in quodlib. 12. quæst. 26. docet, primum actum voluntatis, sive primum amorem finis non solum elici a voluntate, sed simpliciter esse liberum.

Alter sententia in altero extremo est Capreoli, qui eam S. Thomæ etiam attribuit. Capreolus igitur in 2. sentent. distinct. 24. quæst. 1. art. 3. ad 8. et distinct. 25. quæst. 1. art. 3. ad 7. docet, primum actum voluntatis esse quandam complacentiam actualem erga bonum in universum, eamque ita fieri

a solo Deo, ut ad eam voluntas, non nisi passive concurret.

Tertia sententia plane media, et meo iudicio verior est Cajetani in 1. 2. quæst. 9. art. 4. Et Ferrariensis in lib. 1. contra gentes, cap. 23. et in 3. cap. 89. qui docent, primum actum voluntatis fieri efficienter ab ipsa voluntate, sed tribui Deo auctori, quoniam sit naturalis, et sequatur ex inclinatione illa naturali, quam Deus in voluntate impressit: ad eum fere modum quo gravia et levia dicuntur moveri a generante. Et hæc sententia videtur esse vere S. Thomæ in 1. 2. quæst. 6. art. 4. et 6.

Et quidem primum actum voluntatis elici active ab ipsa voluntate, contra Capreolum, facile probari potest, quoniam si complacentia illa est actualis, ut is fatetur; certe erit actus voluntatis; si actus voluntatis, certe immanens et vitalis, ergo ab ipsa voluntate active procedet.

Propter hanc rationem idem Capreolus in eadem quæst. 1. distinct. 25. art. 3. in responsione ad I. Henr. contr. 2. conclusionem, dicit, complacentiam illam non esse actum secundum (fatetur enim omnem actum secundum elici active a voluntate) sed actum primum. Et si quidem per actum primum intelligeret inclinationem naturalem, quæ semper est in voluntate, facile cum aliis S. Thomæ sectatoribus conveniret: sed cum addit in eodem loco, actum istum primum nunquam esse sine actu secundo, aperte significat, per illam complacentiam actualem intelligendum esse aliquid superadditum inclinationi naturali, quod imprimatur a Deo in voluntate quotiescumque illa est proditura in actum. Istud autem superadditum, videtur omnino gratis excogitatum, et cum non sit potentia, neque habitus, neque actus, vix intelligi potest quid sit.

Jam vero primam appetitionem finis esse naturalem, et Deo auctori tribuendam, hæc ratione probat egregie S. Thomas: Omne quod agit, agit propter finem, sive ex appetitione finis: ergo quando voluntas movet se et agit, ex appetitione finis se movet et agit: ergo antequam se movet et agit, debet habere appetitionem finis: ergo ad primam finis appetitionem non se ipsa movet, neque proprie agit, sed movetur et agitur ab auctore nature, per naturalem inclinationem voluntatis impressam. Alioquin enim si ad primam appetitionem finis se ipsa moveret et ageret, deberet ex alia appetitione finis se movere et

agere, et sic daretur appetitio prior prima, vel certe processus in infinitum.

Et confirmatur hæc ratio a simili. Nam intelligentia dicitur agere et se movere, cum ex principiis per proprium discursum indagat conclusiones; at cum ipsa principia cognoscit non dicitur proprie agere aut se movere quia non per discursum investigat eorum principiorum cognitionem, sed illam habet ex naturali lumine a Deo creatore impresso: sic igitur et voluntas proprie agit, cum ex amore finis per consilium eligit media ad assequendum finem: non autem cum ipsum finem ex naturali inclinatione sibi a Deo, indita incipit appetere.

At contra objiciant aliqui, si voluntas ad primam appetitionem finis movetur a Deo, sequi, ut actus ille sit naturalis, ac per hoc non sit liber: id autem repugnat non solum experientie, sed etiam ipsi sancti Thomæ doctrina. Nam in 1. par. quæst. 63, art. 5. concedit S. Thomas, in primo instanti suæ creationis, Angelos meruisse apud Deum: non est autem meritum, ubi non est libertas. Respondeo: primum actus voluntatis naturalis dicitur, et a Deo, quia nascitur ex naturali inclinatione, non ex appetitione actuali finis: tamen idem actus liber esse potest, quoad exercitium, ac proinde in tantum liber, in quantum requiritur ad meritum. Nam idem sanctus Thomas in 1. 2. quæst. 10. art. 2. docet, quoad exercitium in hac vita, hominem esse liberum, respectu cujuscumque objecti, etiamsi sit ipsum bonum in communi.

Objiciunt secundo, nullum fore discrimen inter animalia, et inanima, si ipsa etiam humana voluntas non se ipsa movet, cum elicit actum suum, sed moveatur a Deo eo modo quo gravia et levia moventur a generante. Respondeo: discrimen inter animalia et inanima, non est quærendum in primo actu (quamvis et in eo non desit aliqua differentia) in quo animalia operantur per modum nature, sed in seq. actib. Nam præhabita cognitione et appetitione finis, animalia per se quærent modum acquirendi illum finem; inanima vero, quæ non cognoscunt, neque appetunt proprio aliquo actu finem, non possunt per se quætere modum acquirendi finem, sed sicut naturaliter inclinantur ad suum finem, sic etiam naturaliter ad illum feruntur ab illo acta et mota, qui naturam eis dedit.

Inter animalia vero rationis expertia et ratione prædita hoc interest, quod tametsi

(1) Jacob. I. 12.

utraque naturaliter appetant finem, quoad specificationem; tamen rationis expertia naturaliter eum appetunt, etiam quoad exercitium; ratione prædita quoad exercitium appetunt libere. Item, quod ex amore finis animalia rationis expertia se movent ad media, quæ decunt ad illum finem motu animali, et sine deliberatione; ratione prædita, motu rationali, id est, cum consilio et collatione mediorem ac per hoc cum deliberatione et electione.

## CAPUT XV.

*Subjectum liberi arbitrii non posse esse nisi naturam intelligentem.*

Discutienda nunc est illa particula definitionis « intelligentis naturæ » quæ breviter explicat subjectum liberi arbitrii, id est, quæ res prædite sint libero arbitrio.

Sex omnino sunt res, quæ in questionem venire possent, res inanimata, planta, bestia, homines, Angeli, Deus. Ac ut certa separemus a dubiis. Primum, extra controversiam est, nihil eorum, quæ cognitione carent, sive sint inanimata, et elementa et lapides, sive animata, ut herbas et plantas liberum arbitrium habere posse. Neque enim fieri potest, ut non careant libero arbitrio, quæ omni arbitrio carent.

Deinde certum est, animantia rationis expertia prædita esse quadam imagine, et quasi adumbratione liberi arbitrii, non tamen vero proprie dicto libero arbitrio. Præditas esse bestias imagine quadam liberi arbitrii, quæ liberum arbitrium metaphorice nominari possit, perspicuum est ex eo, quod earum appetitio aliquo modo est indifferens ad multa, non ita ad unum tantum alligata, ut potentia calefactiva ignis ad calefaciendum et similes. Deinde, quod quasi iudicio quodam uti videntur. Oves enim in campis unam herbam carpunt, aliam negligunt, lupum fugiunt, canem sequuntur; equi et canes terrentur minis, alliciuntur blanditiis. Denique quod non solum iudicium, sed quædam etiam miram prudentiam et sagacitatem præ se ferant in operibus suis, ut aranea, formica, apis, hirundo, et alia. Quocirca Plutarchus opusculum quoddam inscribere

ausus est, quod animantia bruta ratione utantur. Laurentius autem Valla, non per jocum, sed serio bestiis rationem attribuit in sua Dialectica, cap. 9. attributus iisdem sine dubio etiam liberum arbitrium, nisi illud hominibus denegasset.

Cæterum carere bestias omnes libero arbitrio proprie dicto, testatur Philosophus in II. lib. de anima, text. 157. testatur Gregorius Nyssenus in I. lib. de Philosophia, cap. I. Et in lib. V. cap. 4. testantur omnes Theologi, et Philosophi, quos longum esset, minimeque necessarium huc adducere. Testatur ipsa divina Scriptura in Psalm. XXXI. cum ait: *Nolite fieri sicut equus et mulus, quibus non est intellectus.* Et in Psalm. XLVIII. *Comparatus est iumentis insipientibus (1), etc.* Testatur denique etiam ratio. Nam potentia suprema, quæ est in bestiis, sive imaginatio, sive æstimatoria nominetur, corporalis ac materialis est, proinde pertingere non potest ad cognitionem universalem, quæ fundamentum est ratiocinationis, neque potest reflecti ipsa in se et iudicare de suo iudicio, quod est fundamentum libertatis.

Neque his repugnat, quod earum appetitio videatur indifferens ad multa. Nam indifferente illa determinatur per naturale iudicium, cui reluctari non queunt. Et quemadmodum homines in certis rebus habent conditionalem necessitatem, sed absolutam libertatem: sic etiam contra, bestia habent conditionalem libertatem, et absolutam necessitatem. Possunt enim hoc potius, quam illud appetere, si æstimatoria eorum ita iudicet; sed æstimatoria necessario iudicat unum. Habent enim bestia a natura determinata iudicia, neque possunt unum conferre cum altero, ut supra diximus. Atque hinc nascitur, ut omnia animantia ejusdem generis, semper eodem modo operentur. Omnes enim oves lupos fugiunt; omnes hirundines eodem modo nidificant. Omnes apes eodem modo mellificant, omnes araneæ eodem modo insidiantur muscis, omnes formicæ eodem modo grana recondunt, neque præterea aliud norunt.

At (inquiunt) terri minis, atque allici blanditiis, videtur esse manifestum iudicium rationis. Sed non ita est. Illud enim oritur ex eo, quod ex memoria verberum, ut bephysic. text. 10. et seq. Et lib. XII. Metaph. text. 30 et 38.

(1) Psal. XXXI, 9; Psal. XLVIII, 13, 21.

noscere et æstimare, aut iudicium ejusmodi non sequi.

Adhæc certum est, hominem absolute consideratum esse liberi arbitrii. Neque enim hæretici de hac re contendunt, sed solum de homine per peccatum primi parentis, de statu suo dejecto, de qua re in sequenti libro disseremus. Perspicuum est autem illud Ecclesiastici testimonium, cap. XV: *Reliquit hominem in manu consilii sui, etc. (1)*

Neque minus est certum, Angelos libero arbitrio præditos esse, præsertim si absolute secundum naturam suam consideretur, ante confirmationem in bono, vel obfirmationem in malo. Nam in primis litteræ sacræ de Angelis ita loquuntur, ut de rebus intelligentibus, ut constat ex Genes. cap. XVIII. et XIX. ex Tobia, cap. XII. ex Luc. cap. I et II. et ex aliis plurimis locis. Ubi autem intelligentia est, ibi sine dubio et libertas est. Deinde, Scriptura testatur Angelos esse naturæ præstantioris, quam homines, Psalm. VIII. *Minuisti eum paulo minus ab Angelis (2).* Igitur si homines libero arbitrio præditi sunt, cur non multo magis Angeli. Adhæc, Scriptura divina testatur, Angelos aliquando peccasse, et punitos esse, I. Petr. II. *Angelis peccantibus non peperit (3).* At peccatum et poena peccati sine arbitrii libertate esse non possunt. Denique, sancti Patres disertis verbis liberum arbitrium Angelis tribuunt. Vide Ireneum lib. IV. cap. 71. Basilium in lib. de Spiritu sancto, cap. 16. August. in lib. de correptione et grat. cap. 10. Gregor. homil. 7. in Ezech. et Damascenum lib. II. de fide, cap. 3. et 4.

Una superest dubitatio, sitne Deus etiam vere ac proprie liberi arbitrii. Nam et multi contra senserunt, et argumenta non contemnenda difficile questionem efficiunt. Primum igitur non defuerunt ex philosophis, qui dicerent, Deum ex necessitate agere, quorum sententiam refert S. Thom. in lib. II. contra Gent. cap. 23. et quamvis S. Thomas non indicaverit nomina eorum philosophorum, tamen commentator ejus Franciscus Ferrariensis scribit, eos esse Aristotelem et Avicennam. Et sane non solus Ferrariensis, sed etiam Henricus, Scotus, et alii in horum philosophorum numerum referunt Aristotelem, nec sine causa, ut cognosci potest ex lib. VIII. physic. text. 10. et seq. Et lib. XII. Metaph. text. 30 et 38.

In eodem errore versatus est ex Christianis, Petrus Abailardus, teste Thoma Waldensi lib. I. doctrinalis fidei, cap. 10. docuit enim prædictus Petrus, Deum non posse facere, nisi ea, quæ facit. Quod idem postea docuit Joan. Wiclef. ut constat ex ejus Triologo, cap. 10 et 11. Et ex Thoma Waldensi, qui eum refellit, lib. doctrin. fidei, cap. 10. et seq. Idem approbat Lutherus, qui assertionem art. 36. dicit, veram esse Wiclefi sententiam, quæ habet, omnia ex necessitate absoluta evenire. Martinus quoque Bucerus in lib. de concordia doctrinæ, cap. de libero arbitrio, satis aperte tradit, Deum necessariam agere quiddam agit, nec posse aliter facere.

Denique Joannes Calvinus, lib. I. Instit. cap. 16. §. 3. docet, Deum non posse facere, nisi id quod facit: « Sane, inquit, omnipotentiam sibi vendicat, ac deferri a nobis vult Deus, non qualem sophistæ fingunt, inanem otiosam, et fere sopitam; sed vigilem, efficacem, operosam, et quæ in continuo actu versetur. » Et paulo post: « Ideo, inquit, censetur omnipotens, non quod possit quidem facere, cesset autem, sed quia etc. » Ubi vides a Calvino reprehendi communem Theologorum (quos ipse sophistas vocat) sententiam, quæ habet, Deum multa posse facere, quæ non facit, et contra, posse multa non facere quæ facit, et ideoque vere, proprieque liberum esse.

Argumenta pro sententia adversariorum multa sunt et gravia. Videtur enim libertas arbitrii quæ quis potest velle hoc aut illud, et velle hoc aut non velle, repugnare æternitati, immutabilitati, simplicitati, aliisque attributis Dei. Immo cum velle in Deo sit idem quod esse, si velle Dei posset non esse, ipse etiam Deus posset non esse: vel si esse Dei est simpliciter necessarium, quomodo velle Dei non erit etiam simpliciter necessarium? Sed hæc omnia planius exponuntur, cum refellenda erunt.

## CAPUT XVI.

*Probatur, Deum esse liberi arbitrii.*

Sententia theologorum, quæ sine dubio verissima est, probabitur a nobis primum ex divinis litteris et testimoniis Patrum, adver-

(1) Eccl. XV, 14. — (2) Psal. VIII, 6. — (3) II Petr. II, 4.