

### DISPUTATIO III.

#### DE HUMANA VOLUNTATE.

##### SECTIO I.

###### *De voluntate universe spectata.*

343. **Obiectum proprium facultatis appetitivae.** — Quid proprie veniat nomine *appetitus*, sive generalim considerati, sive prout speciatim tribuitur rebus cognitione praeditis, iam declaratum dedimus in praecedentibus [176, seqq.] nec non in Philosophia Prima [662, 663]. Ex quibus iam patet, quid in universum assignare oporteat, ut proprium obiectum facultatis appetitivae, qua cognoscentia prout huiusmodi instruuntur: est nempe *bonum apprehensum*. Quo vero haec formula penitus intelligatur, haec observa.

I. Facultas appetitiva dupliciter operatur, prosequendo videlicet suum obiectum, et aversando oppositum. Patet autem hoc posterius nisi in priore. Quare obiectum proprium facultatis appetitivae spectatur dumtaxat in ordine ad ipsam ut prosequitiva est, praesertim cum ipsum nomen *appetendi* simpliciter prosequitionem potius seu inclinationem quam aversionem seu fugam significet. Hoc modo proinde intelligendum est, cum bonum assignatur ut obiectum proprium huius facultatis.

II. Bonum quod hic assignatur tamquam obiectum, potest esse verum et apparens seu existimatum, de qua divisione diximus in Philosophia Prima [490]. Et hic cer-

nitur magna differentia appetitus elicit ab innato. Hic enim cum consistat in ipsa inclinatione a supremo Motore rebus omnibus insita in propriis fines seu actus, nequit ferri nisi in bonum quod reipsa sit eiusmodi. Ex fonte siquidem totius bonitatis nequit immediate procedere nisi bonum et inclinatio ad bonum. Contra, in appetitu elicit, cum bonum proponatur mediante cognitione ipsius appetentis; hanc autem contingit esse falsam, qua propterea proponatur tamquam bonum quod reipsa est malum: hinc contingit etiam quandoque, bonum quod sic appetitur, eiusmodi non esse nisi apparenter.

III. Aliter se habet ad appetitum ipsa *ratio boni*, aliter vero *apprehensio* qua proponitur. Illa enim est ipsa quasi virtus motiva appetitus, quae inest rei in quam fertur ut in obiectum: haec vero se habet per modum applicationis, et conditionis per se requisitae. Quoniam vero pro diverso applicationis modo unam eandemque virtutem diversimode operari contingit, hinc aliter et aliter bonum movet appetitum secundum quod alia et alia cognitione proponitur, ut quotidiana experientia patet. Quare *esse apprehensum*, non per accidens, sed per se pertinet ad proprium obiectum appetitus. Ad rem S. Thomas. "Appetibile non movet appetitum, nisi in quantum est apprehensum. Unde differentiae apprehensi sunt per se differentiae appetibilis. Unde potentiae appetitivae distinguuntur secundum differentiam apprehensorum, sicut secundum propria obiecta." (*Summa th.* 1. p. q. 80. a. 2. ad 1.)

344. **Absolute impossibile est, ut a cognoscente prosequitivo actu appetatur malum sub ratione mali.** — Ex tradita declaratione plura facile intelliguntur. Ac primo quidem manifestum est, quidquid nonnulli in contrarium dixerint, non posse, simpliciter et absolute loquendo, malum sub ratione mali a cognoscente appeti. Nulla enim facultas potest ferri, absolute et simpliciter loquendo, extra suum obiectum adaequatum. Atqui obiectum adaequatum facultatis appetitivae est bonum aliquod vel aliqua boni ratio, ut patet ex praecedentibus. Nam appetitus elicitus datus est a Conditore rebus cognitione praeditis ad appe-



tendum modo nobiliori, quam fiat in rebus aliis solo appetitu qui dicitur *innatus*, immo ex hoc enascitur sicut ex prima radice. Atqui appetitus innatus datur a Conditorē ad propriam perfectionem suppositi. Ergo appetitus elicitus in hunc finem a Conditorē inseritur rebus cognitione praeditis; aliquin hae essent in hac parte deterioris conditionis quam res inanimatae. Ergo ex sua natura non est nisi appetitus boni, ut facultas cognoscitiva ex sua natura non est nisi tendentia in verum: non potest itaque ferri in rem ullam nisi sub ratione boni. Haec praeterea conclusio, ut bene ait Suarez (*De Anima*, lib. 5. c. 2. n. 3.), *est communis animi conceptio, et primum principium in philosophia morali*. Nam perinde ab omnibus accipitur bonum et appetibile, ac tamquam primum pronuntiatum in doctrina morum est illud, *Bonum est appetendum, malumque odio habendum*. Hinc sententia illa Aristotelis (3. *Ethic.* c. 1.), *Omnis pravus fit ignorans*; quia scilicet accipit malum quasi bonum.

**345. Bonum appetibile ab unoquoque est bonum ipsius.** — Hanc aliam conclusionem enuntiavit etiam Aristoteles (8. *Ethic.* c. 2.), cum dixit, *esse quidem absolute amabile ipsum bonum, cuique vero amabile quod cuique bonum est*. Ratio patet. Nam etsi bonum et appetibile conversim dicuntur, a nullo tamen appetitur nisi quod est ei appetibile. Nihil autem est cuique appetibile nisi bonum ei aliqua ratione proportionatum, aliqua scilicet ratione ad ipsius perfectionem pertinens. Quod vero est eiusmodi, eo ipso non solum est bonum, sed bonum etiam ipsi. Confirmatur a Suarez ac ulterius declaratur haec veritas sequenti inductione. \* Quod appetitur, vel est bonum proprium, vel alterius. Si proprium, habetur institutum. Alterius autem bonum non appetimus, nisi quia vel in actu appetendi rationem aliquam boni proprii invenimus, vel certe quia cui tale bonum appetimus aliquo modo ad nos pertinet, sive unus nobiscum est aequaliter. Nam aut creatura est, aut Creator. Si Creator, caeteris illi bonum volumus, quatenus ipse Deus est universale bonum rerum omnium atque adeo nostrum; et hac de causa charitas magis Deum

amat quam amantem, quia in Deo includitur bonum ipsius amantis, tamquam in fonte atque origine. Si vero est creatura, volumus illi bonum, vel quia amicus est, vel quia propinquus, vel quia homo in quo bonitatem nostrae naturae consideramus. Quod si non sit creatura rationalis, bonum ei optamus, vel quia ad nos attinet, vel quia aequaliter in natura est nobis similis: unde D. Thomas 1. 2<sup>ae</sup> q. 27. a. 3. resolvit, similitudinem causam esse amoris, ut etiam Plato dixerat, et indicatur satis *Ecl.* XIII., quia nimirum similitudo efficit, ut bonum alterius mihi similis apprehendatur tamquam meum. ( *De Anima*, lib. 5. c. 2. n. 7.)

**346. Discrimina cognitionem inter et appetitum.** — Tertio intelliguntur ex dictis plura discrimina notatu digna, quibus cognitio ab appetitione differt.

I. \* Cognitio, ait S. Thomas, est secundum quod cognitum est in cognoscente; appetitus autem est secundum quod appetens inclinatur in rem appetitam. ( *Summa th.* 1. p. q. 16. a. 1.) Hinc, prout idem S. Doctor alibi notat: \* Operatio apprehensiva virtutis assimilatur quieti, operatio autem appetitivae magis assimilatur motui. ( *Ibid.* q. 81. a. 1.)

II. Terminus qui per modum verbi per actionem cognoscendi producitur assimilatur proli, et actio qua producitur, generationi et conceptioni; quod minime contingit per actionem appetendi. Ratio est, quia generatio consideratur secundum quod proles procedit de substantia generantis in similitudinem naturae. Id vero apparet in processione verbi interioris, quod per actionem cognoscendi producitur: actio contra appetendi, ut dictum est, non consideratur secundum rationem similitudinis, sed magis secundum rationem impellentis et moventis in aliquid. Hinc in divinis processio ad intra quae est per intellectum, est generatio, non vero quae est per voluntatem, ut theologi explicant cum S. Thoma (*Summa th.* 1. p. q. 27. a. 4.) Nec refert, quod similitudo etiam consideretur in amore, prout scilicet omne amans fertur in sibi simile. Ut enim eleganter advertit S. Thomas: \* Similitudo aliter pertinet ad verbum,



et aliter ad amorem. Nam ad verbum pertinet, in quantum ipsum est quaedam similitudo rei intellectae, sicut genitum est similitudo generantis: sed ad amorem pertinet, non quod ipse amor sit similitudo, sed in quantum similitudo est principium amandi. Unde non sequitur quod amor sit genitus, sed quod genitum sit principium amoris. (loc. cit. ad 2.)

III. Terminus proprius cognitionis seu veritas est in ipso cognoscente, terminus contra proprius appetitus seu bonum est in re quae appetitur. Cognitio enim perficitur secundum quod cognoscens assimilatur cognito; in qua assimilatione rei veritas consistit. Contra, appetitio habetur secundum quod res ad se trahit appetens; trahit autem qua et quia bona. Hinc ratio veri, formaliter spectata, consequitur cognitionem; ratio contra boni praesupponitur appetitioni [Pr. Ph. 475, 486].

IV. Inferiora nobilitantur secundum quod a cognoscente superioris ordinis attinguntur, deprimuntur vero quodammodo, si sint cognoscenti superiora. Contra vero accedit in appetente relate ad rem appetitam; nam quo haec nobilior invenitur, eo magis crescit perfectior appetentis. Ad rem S. Thomas. "Cognitio est, secundum quod cognita sunt in cognoscente; amor autem, secundum quod amans unitur rei amatae. Superiora autem nobiliori modo sunt in seipsis quam in inferioribus: inferiora vero nobiliori modo sunt in superioribus quam in seipsis. Et ideo inferiorum quidem cognitio praeminet dilectioni, superiorum autem dilectio, et praecipue Dei, praeminet cognitioni." (Summa th. 1. q. 108. a. 6. ad 3.)

347. **Qua ratione unio amantis cum amato pertinet ad appetitum.** — Omnes, ut dictum est, appetitionem concipimus per hoc quod subiectum appetens feratur et quasi conglutinetur cum re quam appetit: unde amor dei solet *virtus unitiva*. Plura autem in hac re notari debent.

I. Amor quilibet in duo fertur indivisim, scilicet in bonum quod appetitur, et in subiectum cui tale bonum appetitur: quae duo plerumque reipsa distinguuntur, quandoque vero ratione tantum. Priori modo spectatus dicitur

esse *concupiscentiae*, alio vero modo spectatus vocatur *amicitiae*. Lege S. Thomam (Summa th. 1. 2<sup>ae</sup> q. 26. a. 4.).

II. Est aliqua unio amantis cum amato, quae appetitioni et amori praesupponitur per modum causae, ex cuius scilicet apprehensione consequitur appetitio. \* Cum autem, pergit S. Thomas, sit duplex amor, scilicet concupiscentiae et amicitiae, uterque procedit ex quadam apprehensione unitatis amati ad amantem. Cum enim aliquis amat aliquid, quasi concupiscens illud, apprehendit illud quasi pertinens ad suum bene esse. Similiter cum aliquis amat aliquem amore amicitiae, vult ei bonum sicut et sibi vult bonum; unde apprehendit eum ut alterum se, in quantum scilicet vult ei bonum, sicut et sibi ipsi: et inde est quod amicus dicitur *alter ipse*, sicut et sibi ipsi: et inde est quod amicus dicitur *alter ipse*, et Augustinus dicit in 4. Confess. c. 6., et 2. Retract. c. 6. *Bene quidam dixit de amico suo, dimidium animae meae.* (Summa th. 1. 2<sup>ae</sup> q. 28. a. 1.) Ex quo manifestum fit, eo magis hunc amicitiae amorem excitari, quo maior est unitas amati ad amantem.

III. Est alia unio quae essentialiter est ipse amor, *affectualis* scilicet, atque haec facilius mente concipitur quam verbis explicetur. Ex hac vero consequitur tertia unio, scilicet *realis*, quam amans quaerit de re amata. Per hoc enim quod amatur aliquid, rei amatae praesentia quaeritur. Unde Philosophus. *Aristophanes dixit quod amantes desiderant ex ambobus fieri unum. Sed quid ex hoc accideret, aut ambos aut alterum corrumpi, quaerunt unionem quae convenit et decet, ut scilicet simul conversentur, et simul colloquantur, et in aliis huiusmodi coniungantur.* (2. Polit. c. 2.) Confer cetera quae S. Thomas habet quaest. cit. Nihil enim praestantius dici potest de hac virtute unitiva, quae propria est appetitus, quaeque scitu utilissima sunt ad intelligenda plurima quae de divina Charitate a Theologis et sanctis Doctoribus dicuntur.

348. **Duplex in homine appetitus, sensitivus et rationalis.** — Postremo colligitur ex dictis distinctio duplicis appetitus in homine, communi consensu Doctorum probata, ac manifesta experientia patens. Cum enim in nobis



cognitio duplicis ordinis habeatur, sensitivi scilicet et intellectivi; differentia autem apprehensi, ut dictum est, per se pertineat ad proprium obiectum appetitivae facultatis; necessario fit consequens, duplicem facultatem appetendi diversi ordinis in nobis existere debere. Prior dicitur *appetitus sensitivus* vel *sensualitas*, eaque nobis communis est cum brutis animantibus: posterior autem dicitur *appetitus rationalis* seu *voluntas*, et haec est propria hominis. Facile vero patet discrimina utriusque. Nam primo quidem differunt ratione *subiecti*. Sicut enim facultas cognoscendi ordinis inferioris est organica, sic etiam facultas appetendi sensibilis. Contra vero dicendum de voluntate ex ratione opposita. Secundo differunt in *modo operandi*. Intellectus enim non solum apprehendit bonum, sed in eo intelligit formalem rationem finis, atque adeo proportionem operationum aliorumque quam ad finem habent: quod minime praestat cognitio sensitiva. Hinc voluntas, secus ac sensualitas, fertur in bonum ut in finem vel ut in rem ad finem ordinatam: atque ita ipsa se in finem dirigit, non vero tantum ab alio dirigitur. Tertio differunt in *obiecto*. Nam sensibilis appetitus obiectum est bonum sensibile, concretum, singulare, quod non convenit homini nisi prout est animal. Tale quippe est bonum quod sensu apprehenditur. Contra voluntas, utpote consequens intellectum, se porrigit ad bonum in genere, atque homini conveniens, prout rationalis est: quapropter in immaterialibus maxime conquisceit. Apposite S. Thomas. "Dicendum, quod appetitus intellectivus, etsi feratur in res quae sunt extra animam singulares, fertur tamen in eas secundum aliquam rationem universalem, sicut cum appetit aliquid, quia est bonum. Unde Philosophus dicit, quod odium potest esse de aliquo generali, puta quum odio habemus omne latronum genus. Similiter etiam per appetitum intellectivum appetere possumus immaterialia bona, quae sensus non apprehendit, sicut scientiam, virtutes, et alia huiusmodi." (*Summa th.* 1. p. q. 80. a. 2. ad 2.) Haec sunt potissima discrimina inter utramque facultatem, unde cetera derivantur.

349. **Qualis est cognitio intellectus praerequisita ad volendum.** — Hic vero merito quaeri potest, an et quale iudicium intellectus actum volendi praecedat: intellectus siquidem non solum simpliciter apprehendendo, ut sensus, sed iudicando praesertim operatur. Paucis haec dicenda existimo.

I. Non sufficit ad volendum, ut bonum utcumque repraesentetur per intellectum, videlicet abstracte omnino, aut sine ullo respectu ad appetentem. Requiritur proinde, ut quis iudicet illud ut sibi conveniens, et ita quidem ut simul iudicet, expedire hic et nunc illud velle. Ratio est, quia ex una parte appetitus non in quocumque bonum tendit, sed in id quod est sibi bonum, ut ante dictum est; ex alia vero, voluntas, dum movetur, non solum vult obiectum, sed exercite vult proprium actum, ac proinde de convenientia volitionis hic et nunc habendae iudicari debet. Quare, *hoc sensu*, non sufficit ad volendum iudicium pure speculativum, sed practicum postulatur, nimirum eiusmodi ut eo proponatur obiectum modo proxime apto ut in illud voluntas ferri queat.

II. Non semper eiusmodi iudicium *formale* debet esse, sed *virtuale* etiam sufficere potest. Sic appellatur intellectualis apprehensio, quae etsi formalem compositionem iudicativam non continet, repraesentat tamen obiectum ut conveniens, et ita suadet et inclinat sive ad iudicandum sive ad appetendum. Praesertim vero id dicendum in eo qui formale iudicium iam habuit de bonitate rei. Cum enim tale iudicium habitualiter in mente permaneat, optime moveri potest voluntas, quum apprehensio de tali convenientia excitatur iterum; talis quippe apprehensio est quidam effectus iudicii praehabiti ac ei aequivalet. De tali genere apprehensionum locuti sumus in Logica [211].

III. Minime postulari potest ad omnem actum voluntatis iudicium, quo absolute dicatur, *hoc esse omnino appetendum*, seu, quod in idem recidit, necessarium esse omnino ut hic et nunc tale obiectum appetatur. Ut enim optime exponit Suarez, tale iudicium tres sensus habere potest. \* Primus est, ut solum dicat futuritionem actus,



ut quum dicimus, Petrum esse eligendum ad episcopatum. Et hic sensus est impertinens ad actiones morales, ut per se constat. Secundus est, ut significet debitum legis et honestatis: et hic sensus etiam est impertinens in praesenti, quia clarum est, non esse necesse, ut omnis qui libere operatur, sic iudicet: alias oporteret, ad operandum malum, habere iudicium haereticum, quale esset iudicare de tali actu, esse faciendum in illo sensu. Tertius est, ut significet necessariam consecutionem unius ex alio, seu necessariam connexionem subsequentis operis cum priori proposito vel intentione: quomodo qui decrevit vindictam sumere de inimico, oblata occasione statim iudicat esse occidendum. Et hic sensus magis ad rem spectat; tamen etiam videtur evidens, tale iudicium non semper esse necessarium ad operandum vel bonum vel malum; quia non semper intercedit illa necessaria connexio inter opus, quod faciendum indicatur, et aliquem antecedentem affectum. (Metaph. D. 19. sect. 7. n. 7.) Nec refert, quod semper ac quis aliquid voluntate decrevit de obiecto volendo aut opere exequendo, simul in mente existat enuntiabile quoddam quo absolute pronuntiatur, tale obiectum esse volendum vel exequendum. Si enim quis attente consideret, eiusmodi mentalis sententia decretum minime antecedit sed consequitur, ut videlicet, quemadmodum scite notat Suarez l. c. n. 12, 13., homo, statim ac consentit, sciat et quasi sibi notificet seu promittet suum consensum, praesertim si inde ad aliam actionem progredi oporteat, ut consensus opere compleatur.

350. **An voluntas sit facultas eminentior intellectu.** Postremo loco quaeri potest, quae sit comparatio intellectus ad voluntatem, spectata utriusque perfectione. Dicendum est cum S. Thoma (*Summa th.* 1. p. q. 82. a. 3.), simpliciter et absolute loquendo, intellectum esse voluntate praestantiorum. Nam obiectum intellectus, quod est verum, est quid simplicius ac magis absolutum, adeoque ratio boni in eo fundatur [*Pr. Ph.* 486]. Praeterea ex facultate intelligendi sumitur praecipua dignitas hominis, qui idcirco per rationalitatem definitur: et ex eodem

capite sumitur etiam diversitas perfectionis in natura angelica, sive inter ipsos Angelos, sive ad homines comparate. Denique voluntas perpetuo indiget ab intellectu dirigi: unde dicitur facultas caeca: idque maxime verum est in ordine morum, quorum proxima regula est ipsa ratio. Nihil autem vetat, quominus per comparisonem ad aliquid voluntas praestet intellectui, *secundum quid* scilicet. Ut enim ante declaravimus [346, IV], et hic repetit S. Thomas: "Quando... res in qua est bonum, est nobilior ipsa anima, in qua est ratio intellecta, per comparisonem ad talem rem voluntas est altior intellectu. Quando vero res in qua est bonum, est infra animam, tunc etiam in comparatione ad talem rem intellectus est altior voluntate. Unde melior est amor Dei quam cognitio: e contrario autem melior est cognitio rerum corporalium, quam amor." (*loc. cit.*)

## SECTIO II.

### *De multiplici voluntatis operatione.*

351. **Partitio duplex.** — Cum voluntas nihil sit aliud nisi *appetitus intellectus*, diversitas in eius operationibus spectari potest, vel prout est *appetitus*, vel prout *intellectum consequitur* eique proportionatur. Utrovis autem modo consideretur, divisio habetur, ut ante dictum est [255], vel pro diversitate specialium obiectorum quae operatione voluntatis attinguntur, vel etiam pro diverso modo tendentiae quo in unum idemque obiectum ferri potest. Iam age, cum ratio appetitus voluntati communis sit cum sensualitate, hinc partitiones operationum quae ex hoc capite derivantur, utrique etiam appetitui sunt communes, servata semper essentiali differentia qua actus ordinis inferioris seu organicus ab actu ordinis superioris est inorganicus secernitur. Prior itaque partitio quae huc spectat,



est illa ipsa quam S. Thomas late pertractat in 1. 2<sup>ae</sup>. q. 23. usque ad q. 48., sive de *Animae passionibus*. Quid vero differat inter hos actus, prout inferiori vel superiori animae parti tribuuntur, breviter et nitide sic declarat idem Angelicus. "Dicendum, quod amor, et gaudium, et alia huiusmodi, cum attribuuntur Deo, vel Angelis, aut hominibus secundum appetitum intellectivum, significant simplicem actum voluntatis cum similitudine effectus absque passione (h. e. transmutatione corporali). Unde dicit Augustinus 9. de Civ. c. 5.: *Sancti Angeli et sine ira puniunt, et sine miseriae compassione subveniunt; et tamen istarum nomina passionum consuetudine locutionis humanae etiam in eos usurpantur, propter quandam operum similitudinem, non propter affectionum infirmitatem.*" (*Summa th. 1. 2<sup>ae</sup>. q. 22. a. 3. ad 3.*)

352. **Passiones undecim principales seu elementares.** In hac itaque prima consideratione, qua voluntas spectatur prout est boni appetitus, ante omnia accipitur divisio in *irascibilem* et *concupiscibilem*, de qua ante [177]. In concupiscibili nimirum spectatur tantum appetitus, prout est simplex tendentia in bonum: in irascibili vero, prout est arduum, seu difficultatem aliquam exhibens in sui consecutione. Si primum, rursus vel consideratur ipse appetitus prout fertur in bonum, vel ut aversatur malum ei oppositum: utrumque autem vel est in bonum aut malum absolute et secundum se, vel in bonum aut malum absens, vel denique in bonum aut malum praesens. Sex itaque motus animi seu passiones existunt sub hac priori consideratione, essentialiter invicem differentes, nimirum *amor vel odium, desiderium vel fuga, delectatio vel tristitia*. Quod si pars irascibilis inspicatur, quae respicit bonum vel malum sub ratione difficultatis seu arduitatis, quinque aliae passiones cernuntur, quatuor scilicet in eius absentia, una autem in ipsius praesentia. Nam, ut ait S. Thomas: "Bonum arduum sive difficile, habet rationem ut in ipsum tendatur, in quantum est bonum, quod pertinet ad passionem *spei*; et quod ab ipso recedatur, in quantum est arduum et difficile, quod pertinet ad passionem *desperationis*.

Similiter malum arduum habet rationem ut vitetur, in quantum est malum; et hoc pertinet ad passionem *timoris*: habet etiam rationem ut in ipsum tendatur, sicut in quoddam arduum, per quod scilicet aliquid evadit subiectionem mali, et sic tendit in ipsum *audacia*." (*Summa th. 1. 2<sup>ae</sup>. q. 23. a. 2.*) Si quis vero assequutus fuerit bonum speratum, aut incidit in malum quod timebatur, vel simplex delectatio aut tristitia obtinebat, quae sunt passiones concupiscibilis, vel insurgit ad repellendum a se malum in quod incidit, et ita habebitur altera passio, *ira* scilicet, quae cum sit praecipua in parte irascibili, haec inde nomen accepit. Atque haec sunt undecim passiones principales, seu elementares, unde plurimae aliae quasi ex eis mixtae exoriuntur, ut quisque per se ipse considerare poterit.

353. **Corollaria ex praecedenti doctrina.** — Ex facta enumeratione plura colliguntur.

Infero I. alio et alio modo invicem opponi passiones concupiscibilis et irascibilis. In illis enim non existit nisi contrarietas per ordinem ad terminos contrarios, quo modo amor odio, desiderium fugae, ac delectatio tristitiae invenitur esse contraria. In irascibili autem, praeter hanc contrarietatem, invenitur etiam illa quae consideratur in motu per accessum et recessum ad eundem terminum: atque ita non solum spes et timor sunt passiones invicem contrariae, verum etiam spes et desperatio, quemadmodum timor et audacia. Ira dumtaxat, ut dictum est, nullam passionem contrariam habet, sed "solummodo, ait sanctus Thomas, opponitur ei cessatio a motu, sicut Philosophus dicit in sua Rhetorica, lib. 2. c. 3., quod *mitescere opponitur ei quod est irasci*; quod non est oppositum contrarie, sed negative vel privative." (*Summa th. 1. 2<sup>ae</sup>. q. 23. a. 3.*)

Infero II. passiones irascibiles existere quasi medias inter passiones partis concupiscibilis, quatenus in eis principium habent, et ad eas terminantur. Non enim important nisi motum, dum contra eae parte concupiscibili quaedam referuntur ad quietem ut gaudium vel tristitia, quaedam



vero ad motum, ut desiderium. \* Si ergo, pergit S. Thomas, comparentur passiones irascibilis ad passiones concupiscibilis, quae significant quietem in bono, manifeste passiones irascibilis praecedunt ordine executionis huiusmodi passiones concupiscibilis: sicut spes praecedit gaudium, unde causat ipsum, secundum illud Apostoli Rom. XII. 12. *Spe gaudentes*. Sed passio concupiscibilis importans quietem in malo, scilicet tristitia, media est inter duas passiones irascibilis: sequitur enim timorem; cum enim occurrerit malum quod timebatur, causatur tristitia: praecedit autem motum irae; quia cum ex tristitia praecedente aliquis insurgit in vindictam, hoc pertinet ad motum irae; et quia rependere vicem mali, apprehenditur ut bonum, cum iratus hoc consecutus fuerit, gaudet. Et sic manifestum est, quod *omnis passio irascibilis terminatur ad passionem concupiscibilis pertinentem ad quietem, scilicet vel ad gaudium vel ad tristitiam. Sed si comparentur passiones irascibilis ad passiones concupiscibilis quae important motum, sic manifeste passiones concupiscibilis sunt priorae*, eo quod passiones irascibilis addunt supra passiones concupiscibilis, sicut et obiectum irascibilis addit supra obiectum concupiscibilis, arduitate seu difficultatem: spes enim supra desiderium addit quandam conatum, et quandam elevationem animi ad consequendum bonum arduum; et similiter timor addit supra fugam seu abominationem quandam depressionem animi propter difficultatem mali. (loc. cit. q. 25. a. 1.)

Infero III. primam passionem et quasi radicem omnium aliarum esse *amorem*. Nam, ut modo dictum est, passiones irascibilis principium habent in parte concupiscibili. In hac vero, quae prosequitivae sunt, amor scilicet, desiderium, et delectatio, praecedunt et causant passiones aversivas, odium videlicet, fugam, et tristitiam; appetitus siquidem idcirco recedit a malo, quia fertur in bonum ei oppositum. Manifestum est etiam, desiderium et gaudium radicem habere in amore: non enim concupiscitur, vel delectationem gignit, nisi bonum amatum. Hinc illud Augustini. *Omnes passiones ex amore causantur: amor enim inhians habere quod amatur, cupiditas est; il*

*autem habens, eo fruens, laetitia est.* (De Civ. lib. 14. c. 7, 8). Unde nota illa descriptio eiusdem S. Doctoris, qua virtutem nihil aliud esse dixit, nisi *ordinem amoris*: nempe radice motuum humanorum semel ordinata, seu honestatis rectitudine donata, omnes humani motus eadem rectitudine fruantur necesse est. *Nulli scilicet esse in se boni.*

Infero IV. passiones omnes recensitas sequenti ordine se invicem excipere. \* Primo, ait S. Thomas, occurrunt *amor et odium*; secundo *desiderium et fuga*; tertio *spes et desperatio*; quarto *timor et audacia*; quinto *ira*; sexto et ultimo *gaudium et tristitia*, quae consequuntur ad omnes passiones, ut dicitur in 2. Ethic. c. 5: ita tamen quod amor est prior odio, et desiderium fuga, et spes desperatione, et timor audacia, et gaudium quam tristitia, ut ex praedictis colligi potest. (loc. cit. q. 25. a. 3.)

354. **Propria divisio actuum voluntatis.** — Cum voluntas, ut voluntas, proprium modum cognitionis intellectualis consequatur, cum eo proportionem habet, et ita nova partitio exurgit operationum, quae communis minime est appetitui sensitivo. Duo enim spectant ad humanum intellectum. Primo quidem, ut bonum non utemque apprehendat, sed ipsam rationem finis intelligat secundum quam cetera ad ipsum ordinantur. Praeterea sic intelligit, ut cum quodam motu a principis in conclusionem deveniat, discurrendo scilicet seu ratiocinando. Hinc voluntas etiam in utroque intellectum imitatur. Imprimis enim fertur in bonum sub ratione finis, vel rei ad finem ordinatae: id autem praestat cum quodam motu, plurium scilicet operationum quae sic invicem se excipiunt, ut una ex alia fluat quasi conclusio ex principis. Ex his autem facile est accipere praesentem divisionem. Primo itaque spectari potest voluntas respectu ipsius finis; dein vero respectu eorum quae sunt ad finem. Sub priori consideratione tres actus inveniuntur, scilicet *velle, frui, et intendere*. Voluntas enim, ait S. Thomas, \* respicit finem tripliciter. Uno modo absolute; et sic dicitur *voluntas*, prout absolute volumus vel sanitatem, vel si quid aliud est huiusmodi. Alio modo consideratur finis, secundum quod in eo quiescitur; et



hoc modo *fruitio* respicit finem. Tertio modo consideratur finis secundum quod est terminus alicuius quod in ipsum ordinatur: et sic *intentio* respicit finem. Non enim solum ex hoc intendere dicimur sanitatem, quia volumus eam, sed quia volumus ad eam per aliquid aliud pervenire. (Summa th. 1. 2<sup>o</sup> q. 12. a. 1. ad 4.) Si autem voluntas consideratur in ordine ad ea quae sunt ad finem, sequentes alii actus inveniuntur. Etenim cum plerumque dubium existat quid ad finem condeat, ob incertitudinem scilicet quae habetur in singularibus contingentibus propter eorumdem variabilitatem, post intentionem finis subsequitur inquisitio rationis de eligendis, et haec inquisitio *consultatio*, seu *consilium* nuncupatur. Etsi porro iste actus sit rationis, non voluntatis, proxime tamen refertur ad voluntatem, tum ratione materiae, quia consilium est de his quae homo vult facere; tum etiam quia procedit ex praevia voluntatis motione, cum ex eo quod homo vult finem moveatur ad consilium de his quae sunt ad finem. Post consilii inquisitionem subsequitur voluntatis *consensus* et *electio*. Quae duo quid proprie significant et quomodo differant invicem, ita declarat S. Thomas. \* Electio, ait, addit supra consensum quamdam relationem respectu eius cui aliquid praeligitur; et ideo post consensum adhuc remanet electio. Potest enim contingere quod per consilium inveniatur plura ducentia ad finem, quorum dum quodlibet placeat, in quodlibet eorum consentitur, sed ex multis quae placeant praecipuum unum eligendo. Sed si inveniatur unum solum quod placeat, non differunt re consensus et electio, sed ratione tantum: ut consensus dicatur secundum quod placeat ad agendum, electio autem secundum quod praefertur his quae non placeant. (Summa th. 1. 2<sup>o</sup> q. 15. a. 3. ad 3.) Praeter electionem et consensum, distinguit S. Thomas aliam voluntatis operationem quam vocat *usum*. Determinata scilicet electione, relinquuntur executione eorum quae quis elegit ut ad finem perveniat. Id autem non fit nisi applicando ad operationem sive potentias animae earumque habitus, sive corporis organa: quae quidem applicatio primo et principaliter fit per ipsam voluntatem, quae, ut paulo

inferius dicemus, est primum movens in his quae sub potestate hominis constituuntur. Haec applicatio secundum quod ex motione voluntatis habetur, dicitur *usus*. Atque haec sunt operationes propriae voluntatis, prout a sensitivo appetitu distinguitur, scilicet *velle* absolute sumptum, *fruitio*, *intentio*, *consultatio*, *consensus*, *electio*, *usus*: quarum nonnullae dicuntur pertinere ad ordinem *intentionis*, aliae vero ad ordinem *executionis*, ut alibi declaravimus [Pr. Ph. 664].

**355. Notanda in praecedentem divisionem.** — Ut autem haec quae modo diximus, penitus intelligantur, quaedam adnotasse iuverit.

I. Quemadmodum *intelligere* dupliciter accipitur, uno modo prout omnem actum intellectus significat, alio modo secundum quod simplicem intuitum veritatis denotat sine motu rationis discurrentis: sic etiam *velle*, vel etiam *voluntas*, quatenus hoc nomine non ipsa potentia sed eius actus significatur. Ad rem S. Thomas. \* Omnis enim actus denominatus a potentia nominat simplicem actum illius potentiae, sicut intelligere nominat simplicem actum intellectus. Simplex autem actus potentiae est in id quod est secundum se obiectum potentiae. Id autem quod est propter se bonum et volitum est finis: unde voluntas proprie est ipsius finis. Ea vero quae sunt ad finem, non sunt bona vel volita propter seipsa, sed ex ordine ad finem: unde voluntas in ea non fertur, nisi quatenus fertur in finem, unde hoc ipsum quod in eis vult, est finis. Sicut et intelligere proprie est eorum quae secundum se cognoscuntur, scilicet principiorum: eorum autem quae cognoscuntur per principia, non dicitur esse intelligentia, nisi in quantum in eis ipsa principia considerantur. (Summa th. 1. 2<sup>o</sup> q. 8. a. 2.)

II. Praecedentes operationes quas recensuimus, quandoque sunt actus *perfecti* seu *efficaces*, quandoque vero *imperfecti* seu *inefficaces*. Id maxime cernitur in voluntate et intentione finis. Haec dicitur perfecta seu efficax, si quantum est de se connectitur cum existentia sui obiecti, quaeque propterea sit eiusmodi ut ex suo modo tendendi



minime componi queat cum impedimento quod sit in potestate ipsius voluntatis. Quocirca haec efficacia minime dimittenda est ex intensitate affectus, sed potius ex indole eius essentiali. Nihil quippe velat, quominus affectus quidam inefficax intensior sit quam efficax, ut praesertim cernere licet in his qui imaginatione potius ducuntur, quam ex plena rationis deliberatione.

III. In actu electionis duo attinguntur, alterum ut *quod*, scilicet id quod tanquam utile ad finem eligitur, et alterum ut *quo*, scilicet ipse finis ob cuius bonitatem voluntas movetur ad eligendum. Hinc S. Thomas colligit, in ipso actu electionis dari quamdam *intentionem* finis, non certe tanquam in rem quae eligatur, sed sicut in rationem eligendi. "Motus, ait, qui est unus subiecto, potest ratione differre secundum principium et finem, ut ascensio et descensio, sicut dicitur in 3. Phys. text. 21. Sic igitur in quantum motus voluntatis fertur in id quod est ad finem, prout ordinatur in finem, est electio; motus autem voluntatis qui fertur in finem, secundum quod acquiritur per ea quae sunt ad finem, vocatur intentio." (*Summa th. 1. 2<sup>ae</sup> q. 12. a. 4.*) Confer etiam testimonium egregium quod ex Suarez alibi exseripsimus [*Pr. Ph. 312, V*]; tametsi enim haec doctrina subtilis alicui videri potest, est tamen vera, et ad graves quaestiones theologicas, puta de resolutione actus divinae fidei, dirimendas valde opportuna.

IV. Operationes voluntatis, quas enumeravimus, plerumque sunt actus realiter invicem distincti; quandoque vero non differunt nisi secundum diversum considerandi modum, ut paulo ante notavimus quoad *consensum et electionem*. Hinc rursus Angelicus Doctor, "Dicendum, ait, quod electio praecedat usum, si referantur ad idem. Nihil autem prohibet, quod usus unius praecedat electionem alterius. Et quia actus voluntatis reflectuntur supra seipso, in quolibet actu voluntatis potest accipi consensus, et electio, et usus; ut si dicatur, quod voluntas consentit se eligere, et consentit se consentire, et utitur se ad consentiendum, et eligendum; et semper isti actus ordinati ad

id quod est prius, sunt priores." (*Summa th. 1. 2<sup>ae</sup> q. 16. a. 4. ad 3.*)

356. **Utrum imperare inter voluntatis operationes merito recenseatur.** — Communis loquendi more, quandoque voluntas, quandoque ratio veterarum facultatum ac suos etiam imperare dicuntur. Sic passim dicitur appetitus *obedire* rationi; contra, communis est etiam divisio voluntatis actuum in *elicitos* et *imperatos*. Merito igitur quaeri potest, an et quo pacto imperium eiusmodi utriusque facultati tribuere oporteat, vel alterutri dumtaxat. Ad huius itaque dubii solutionem, sciendum est, ad rationem *imperii* duo concurrere. Primo quidem hoc nomine ab omnibus intelligitur quaedam motio alicuius superioris in facultatem sibi subditam. Hoc autem etsi requiratur ad imperium, minime sufficit. Talis quippe motio invenitur etiam in appetitu sensitivo brutorum respectu facultatis loco-motivae, nec propterea istius actus a priori dicitur imperari. Postulatur itaque secundo, quod haec motio fiat cum quadam intimatione denuntiativa, qua res cui imperatur, ordinetur ad aliquid agendum. Quare S. Thomas: *Imperare, ait, nihil aliud est quam ordinare aliquem ad aliquid agendum cum quadam intimativa motione.* (*Summa th. 1. 2<sup>ae</sup> q. 17. a. 2.*) Iam age, ex his duobus primum spectat ad voluntatem, quae est primum movens inter animae vires; alterum vero spectat ad rationem, cuius proprium est ordinare et denuntiare. Quare nihil mirum, si utraque facultas imperare dicatur, alio tamen et alio modo. Cum tamen ipsa *denuntiativa ordinatio*, quae voluntatis motionem consequitur, sit id quod proxime et formaliter distinguat eam a simplicis quasi *impetu*, eamque reddat *imperativam*, hinc ex mente S. Thomae imperare est *essentialiter actus rationis, praesupposito tamen actu voluntatis, in cuius virtute ratio movet per imperium ad exercitum actus* (*loc. cit. a. 1.*); quem loquendi modum eo libentius amplectimur, quia sic monemur, regulam agendorum non ex simplici arbitrio, sed ex rationis dictamine sumendam esse.



SECTIO III.

*Utrum homo vera libertate arbitrii  
re ipsa fruatur.*

357. **Humanae libertatis osores.** — Agendum est modo de praecipua proprietate humanae voluntatis quae *arbitrii libertas* dici consuevit. Hoc vero nomine significamus potestatem in nobis existentem, qua erga obiecta ferimur, non solum sponte et voluntarie, nimirum ex intrinseco principio et cum cognitione finis, verum etiam sine principio quod nos necessitet ad unum prae alio eligendum. Nemo autem non videt, quanti momenti sit haec quaestio, cum inde dependeat tota doctrina morum. Inficiantur hanc libertatem imprimis veteres ac recentiores *fatalistae*, qui res omnes actionesque ineluctabili necessitate, ipsum Deum adstringente, esse et fieri opinati sunt. *Pantheistae* etiam ac *materialistae* omnes, ex vi principiorum quae adstruunt, nullam etiam libertatem nostrae voluntati reliquunt: de medio quippe tollunt, diversa licet ratione, ipsum libertatis subiectum, cuiusque scilicet propriam personalitatem voluntatemque. Denique *haeretici* quamplurimi in eundem errorem inciderunt, eo quod putaverint, humani arbitrii libertatem vel cum divinae gratiae efficacia, vel cum divina praedestinatione aut praesentia cohaerere non posse. Ut itaque gravissimum hoc Philosophiae ac Theologiae dogma a recensitis erroribus vindicemus, primo quidem in praesenti sectione eius veritatem stabilivimus: dein vero in sectione sequenti de libertatis humanae intima natura ac proximo subiecto disputabimus. Haec porro ex naturali rationis dictamine, prout philosophum deceat, expendemus, omissis specialibus controversiis quarum solutio theologici numeris est.

THESIS XX.

*Hominem in suis actibus vera libertate arbitrii esse praeditum, tum conscientiae cuiusque testimonium, tum communis naturae sensus manifeste testantur. Haec porro arbitrii libertas ex ipsa natura rationali necessario consequitur.*

358. **Probatio I. partis.** — In hac prima parte continetur demonstratio huius veritatis ducta a posteriori eaque duplex in thesi indicata, ex testimonio scilicet tum conscientiae, tum sensus naturae communis.

I. Ac primo quidem, quod ad conscientiam attinet, plura certe in nobis experimur, quae, ni liberi essemus, locum minime habere possent. Plerumque enim deliberamus, consilium etiam ab aliis exposcentes. Atqui haec non contingunt nisi in eo qui proprii actus dominium habet; unde nemo deliberat exempligratia, utrum nec ne volitare incipiat. In iisdem praeterea adiunctis advertimus, modo nos aliquid amplecti, modo illud respuere. Atqui virtus determinata ad unum in iisdem adiunctis eodem semper modo operatur. Tertio, intime persentiscimus, alio et alio modo nos habere in appellatione felicitatis vel odio miseriae, et in appetitione vel fuga ceterorum, in quibus ratio aliqua boni coniuncta elucet cum ratione alienius mali vel defectus. Atqui id falsum foret, si in omnibus voluntas nostra ex necessitate operaretur; eundem siquidem operandi modum servaret. Insuper, in recte facis interior quaedam vox auditur quae approbat quod egimus; molestissimo contra remorsu angimur, dum male operamur. Id autem evidenter arguit imputabilitatem actuum, quae procul dubio sine vera libertate ne concipi quidem potest.

II. Communem totius humani generis testimonificationem de hac veritate adversus oppositum errorem sic eleganter



declarat S. Thomas. " Quidam posuerunt, quod voluntas hominis ex necessitate movetur ad aliquid eligendum; nec tamen ponebant quod voluntas cogereetur: non enim omne necessarium est violentum... Haec autem opinio est haeretica: tollit enim rationem meriti et demeriti in humanis actibus: non enim videtur esse meritorium vel demeritorium, quod aliquis sic ex necessitate agit quod vitare non possit. Id etiam adnumeranda inter extraneas philosophiae opiniones: quia non solum contrariatur fidei, sed subvertit omnia principia philosophiae moralis. Si enim non sit liberum aliquid in nobis, sed ex necessitate movemur ad volendum, tollitur deliberatio, exhortatio, praeceptum, et punitio, et laus, et vituperium, circa quae moralis Philosophia consistit. Huiusmodi autem opiniones quae destruunt principia alienius partis philosophiae dicuntur *positiones extraneae*, sicut nihil moveri, quod destruit principia scientiae naturalis. (Qq. Disp. De Malo, q. 6. a. un.)

Obiicies. Neutra probatio videtur efficax. Non prior, quia ad conscientiam pertinet testificari exercitium actionis, non vero naturam potentiae, utrum libera nec ne sit in agendo. Non altera, quia bruta etiam animantia ob nocivas actiones puniuntur, etsi libertate privantur.

Respondeo ad primum. Ut patet ex ipso modo quo argumentati sumus, minime diximus, per conscientiae testimonium nos *immediate* persentire facultatis libertatem, quemadmodum immediate conscius exercitium ipsum nostrorum actum. Difficile enim videtur id sustinere. At procul dubio talia immediate experimur, ex quibus *facillima ac omnibus obvia ratiocinatione* talis libertas rite intelligitur: quam ratiocinationem in ipso argumento quo usi sumus, satis expressimus. Quae autem sunt eiusmodi, sentire potius seu experiri dicimur, quam argumentatione concludere, ut de eo quod *sensibile per accidens* dicitur, in Logica exposuimus [266]. Ad alterum vero quod obiicitur, manifesta est responsio. Bruta siquidem animantia verberantur quidem a nobis, ut dolore verberum inflictorum eorumque memoria a nociva actione abstineant: sed, nisi quis plane desipiat, eiusmodi castigationem minime pu-

nitionem veri et proprii nominis appellabit. Punitio enim demerito retribuitur, quemadmodum merito praemium: nemo autem actiones belluarum merito vertit aut culpae.

359. *Probatio II. partis.* — Afferenda modo est ratio a priori huius veritatis, ut sciatur quae sit propria et proxima radix liberi arbitrii. Eam vero repetimus ex ipsa natura rationali seu intellectuali, prout huiusmodi. Id patet dupliciter, spectando nimirum amplitudinem tendentiae voluntatis, ac modum iudicandi proprium intellectus, a quo voluntas in appetendo dirigitur.

I. Propria tendentia voluntatis, prout contradistinguitur a sensitivo appetitu, est in bonum absolute, non vero ut praecise est contractum ad hanc vel illam speciem boni particularis [348]. Ex tali autem tendentia libertas arbitrii necessario consequitur. Ratio haec est. Nulla enim facultas necessitatur naturaliter erga obiectum, quod necessariam connexionem minime habet cum naturali tendentia ipsius. Propria autem tendentia voluntatis est in bonum absolute, ut dictum est. Ergo voluntas naturaliter non necessitatur, nisi erga obiecta quae cum tali tendentia necessariam connexionem habent. Manifestum est autem, plurima esse bona quae non sunt eiusmodi, vel secundum rei veritatem, vel prout ab intellectu apprehenduntur. Ergo in his bonis appetendis voluntas natura non necessitatur, ac propterea remanet libera. Declaratur ultima minor cum S. Thoma. " Dicendum, ait, quod activum non ex necessitate movet nisi quando superat virtutem passivi. Cum autem voluntas se habeat in potentia respectu boni universalis, nullum bonum superat virtutem voluntatis, quasi ex necessitate ipsam movens, nisi id quod secundum omnem considerationem est bonum; et hoc solum est bonum perfectum, quod est beatitudo, quod voluntas non potest non velle, ita scilicet quod velit eius oppositum. (Qq. Disp. loc. cit.)

Neque huic argumento obstat, quod alia sit tendentia in bonum absolute spectatum, alia vero tendentia in bonum absolute seu perfectum quod est beatitudo: quemadmodum non idem est bonum absolute consideratum,



et bonum absolutum. Id enim verissimum est. Ceterum ex eo quod naturalis et propria tendentia voluntatis sit in bonum absolute, recte *infertur*, cum suapte natura minime necessitari, nisi in appetitione boni absoluti seu omni modo perfecti, ut sic apprehensi. Quemadmodum enim qui studium matheseos diligit praecise ex *sciendi* desiderio, ut sic, minime in sua tendentia expletur, si solum mathesim didicerit, sed ad alia discenda ex eodem sciendi desiderio proficillitur: sic cum voluntas particularia bona appetat praecise qua et quia sunt bona, eiusmodi tendentia minime expleri potest, nisi in obiecto in quo percipiat ipsa communis ratio boni absolvi et consummari, quod profecto est solum bonum perfectum seu absolutum, ut sic apprehensum. Cuius rei signum apertissimum habes ex illo quasi vacuo, quod in corde hominis relinquunt bona imperfecta quae eius appetitioni subiciuntur. Inde siquidem evidens fit, inclinationem humanam, secus ac contingit in brutis, in illud ferri, quod in eiusmodi bonis sic relucet, ut in iis plene minime contineatur. Atqui manifestum est, nullam facultatem de necessitate moveri nisi ab obiecto quod eius tendentiam plene adaequet, eamque totam sibi subdat, ut loquitur S. Thomas (*Summa th.* 1. p. q. 82. a. 2. ad 2.).

II. Alterum argumentum ductum ex modo indicandi intellectus, sic dilucide proponitur a S. Thoma. "Dicendum, quod homo non ex necessitate eligit; et hoc ideo, quia quod possibile est non esse, non necesse est esse. Quod autem possibile sit non eligere vel eligere, huius ratio ex duplici hominis potestate accipi potest. Potest enim homo velle et non velle, agere et non agere; potest etiam velle hoc aut illud. *Cuius ratio ex ipsa virtute rationis accipitur.* Quidquid enim ratio potest apprehendere ut bonum, in hoc voluntas tendere potest. Potest autem ratio apprehendere ut bonum, non solum hoc quod est velle aut agere, sed hoc etiam quod est non velle et non agere; et rursus, in omnibus particularibus bonis, potest considerare rationem boni alicuius, et defectum alicuius boni quod habet rationem mali; et secundum hoc

potest unumquodque huiusmodi bonorum apprehendere ut eligibile vel fugibile. Solum autem perfectum bonum quod est beatitudo, non potest ratio apprehendere sub ratione mali aut alicuius defectus; et ideo ex necessitate beatitudinem homo vult, nec potest velle non esse beatus aut miser. Electio autem, cum non sit de fine, sed de his quae sunt ad finem, ut iam dictum est, non est perfecti boni quod est beatitudo, sed aliorum particularium bonorum. Et ideo homo non ex necessitate, sed libere eligit. (*Summa th.* 1. 2<sup>ae</sup>. q. 13. a. 6.) Hoc testimonium Aquinatis omnino habendum est prae oculis: quandoquidem non solum eo continetur nitida atque absoluta demonstratio humanae libertatis, sed multa praeterea complectitur ad eius naturam penitus explicandam peropportuna, ut apparebit ex dicendis.

### *Solvantur difficultates.*

360. *Obiectio I.* — Sic voluntas se habet ad bonum, ut intellectus se habet ad verum; utraque enim respicit suum obiectum absolute et in universali. Atqui intellectus necessitatur etiam a veritate quae relucet in rebus finitis et imperfectis. Ergo idem dicendum de voluntate.

Respondeo. *Dist. mai.* Sic voluntas, ... universali, si haec tantum habitudo ad proprium utriusque obiectum spectetur, *con.*; si praeterea spectetur etiam utraque facultas quoad exercitium sui actus, *neg. Dist. min.* Quoties haec veritas proponitur evidenter, atque adeo sine ulla specie falsitatis, *con.*; secus, *neg. Dist. pariter consequens.* Ergo idem dicendum de voluntate, h. e. respectu boni quod apprehenditur absque ullo bonitatis defectu, *con.*; respectu boni quod cum tali defectu apprehenditur, *neg.*

Haec difficultas, si bene perpendatur, veritatem in thesi stabilitam optime confirmat. Ut enim passim, ait Aristoteles, finis in operabilibus se habet ut principium in



speculativis; sicut enim conclusiones ex principiis mutuatur evidentiam et intelligibilitatem, ita operabilia ex fine bonitatem et appetibilitatem sortiuntur. Sicut igitur intellectus minime necessitatur nisi in iudicio conclusionum quae necessario et evidenter connectuntur cum primis principiis indemonstrabilibus, sic etiam voluntas non necessitatur nisi in appetitione eorum quae apprehenduntur ut necessario connexa cum ultimo fine, quod est bonum perfectum seu beatitudo. Quare comparatio voluntatis libere eligentis instituenda est cum intellectu, prout hic assentit enuntiabilibus invidentibus: atque ita verissimum est, nec voluntatem nec intellectum necessitari in eiusmodi obiectis. Differt tamen utraque facultas in exercitio proprii actus: cum enim voluntas sit primum movens in animae viribus, ipsa se movet seu determinat in eligendo; dum contra intellectus in praedictis iudiciis proferendis a voluntate determinationem accipit. Ad rem S. Thomas. "Dicendum, quod de intellectu et voluntate quodammodo est simile, et quodammodo dissimile. Dissimile quidem quantum ad exercitium actus: nam intellectus movetur a voluntate ad agendum, voluntas autem non ab alia potentia sed a seipsa. Sed ex parte obiecti est utrobique similitudo: sicut enim voluntas movetur ex necessitate ab obiecto quod est omnifariam bonum, non autem ab obiecto quod potest accipi secundum aliquam rationem ut malum; ita etiam intellectus ex necessitate movetur a vero necessario quod non potest accipi ut falsum, non autem a vero contingenti quod potest accipi ut falsum." (Qq. Disp. *De Malo*, q. 6. a. un. ad 10.)

**Obiectio II.** — Voluntas est potentia passiva. Atqui potentia libera activa sit oportet. Ergo voluntas non est potentia libera.

Respondeo. *Dist. mai.* Voluntas est potentia passiva, quatenus vel nullo modo agat, vel in agendo sit ad unum suapte natura aut ab extrinseco determinata, *neg.*; quatenus operatur operatione immanente a se distincta, et ad eam ponendam ab obiecto ut a finali causa allicitur, *conce. Contradist. min., neg. conseq.*

Probe tenendus est sensus quo humana voluntas potentia passiva dicitur. Nam primo quidem sic vocatur potentia quae omni activitate destituitur, sed ad recipiendum dumtaxat est idonea. Hoc modo nec voluntas, nec ulla facultas operativa passiva dici potest, ut ex terminis manifestum est. Secundo, passiva dicitur propterea quia operatur operatione immanente quae cum ea minime identificatur, atque adeo novam et physicam actualitatem ei superaddit. Si res ita intelligatur, patet hoc passivitas genus commune esse omnibus facultatibus vitalibus creatis: ut enim in Philosophia Prima probavimus [635...], in creaturis secundum rem distinguuntur essentia, facultas agendi, et operatio. Tertio, vocatur passiva ea facultas agendi quae vel ab extrinseco vel a natura determinatur ad unum; et eiusmodi est omnis et sola causa necessario agens. Quae enim sic operantur, potius agi videntur, quam se agere, quippe non ipsa sibi praestituunt finem suae operationis, sed ab alio praestitutum habent, quod ipsis scilicet naturam dedit vel ea ad unum impellit. Appellatur denique, sensu maxime specifico, passiva potentia, ut in Philosophia Prima declaravimus [642], *ea ad quam obiectum comparatur ut principium et causam movens*: quo modo se habent facultates omnes vitales apprehensivae et appetitivae, atque adeo voluntas etiam; siquidem obiectum efficienter se habet respectu cognitionis ob speciem quae inde provenit, finaliter autem respectu appetitus, qui non nisi a bono allicitur in suo actu. Talis autem motio optime cohaeret cum libertate arbitrii, ut patet ex ipsa demonstratione a priori quam ex proprio voluntatis obiecto accepimus.

Instabis. Nihil de non agente evadit actu agens, nisi moveatur ab alio quod sit iam agens in actu. Sed quod est huiusmodi, seipsum minime determinat ad agendum. Ergo voluntas non ipsa se determinat, atque adeo minime libera est in eo quod de non agente evadat actu agens.

Respondeo. *Transcat totum.* Etsi tota haec ratioconatio concederetur, id unum inde concluditur, videlicet voluntatem non esse liberam in *prima sua operatione*, qua



velle incipit et de non agente simpliciter evadit acta agens. Atqui hoc sine difficultate concedi potest, et reipsa conceditur a S. Thoma (*Summa th.* 1. 2<sup>ae</sup> q. 109. a. 2. ad 1.). Hoc vero minime prohibet, quominus voluntas iam in actu erga finem, quatenus scilicet indeliberate incoeperit affici erga bonum in universum, moveat seipsam, et quidem libere, ad deliberationem et electionem consequentem. Apposite S. Thomas. \* Dicendum quod idem secundum idem non movet seipsum; sed secundum aliud potest seipsum movere. Sic enim intellectus, in quantum intelligit actu principia, reducit seipsum de potentia in actum, quantum ad conclusiones; et voluntas, in quantum vult finem, reducit se in actum, quantum ad ea quae sunt ad finem. (Qq. Disp. *De Malo*, q. 6. a. un.) Ceterum haec plenioris explicationem alibi postulant.

**Obiectio III.** — Non potest voluntas quidquam velle, quin praeiverit iudicium determinatum, quo intellectus, cunctis libratis atque expensis, decernit hoc prae illo esse eligendum. Atqui non est in potestate voluntatis tali iudicio non consentire. Ergo voluntas non ipsa se determinat, sed aliunde determinatur ad volendum, atque adeo non est libera.

Ante responsum observa, non deesse qui minime verentur concedere maiorem et minorem factae argumentationis, quin propterea conclusionem etiam concedant. Sed prorsus omnino immerito: consequentia enim est manifesta, nec aliunde fieri potest ut falsum consequens ducatur ex vero antecedente. Nec refert si dicatur, praedictum iudicium pendere ex libera voluntatis applicatione. Voluntas enim non applicat nisi volendo: tale autem iudicium dicitur antecedere voluntatis motum. Nec iterum refert, si dicatur voluntas, secundum quod est determinata ab uno iudicio istiusmodi, movere ac determinare intellectum ad aliud simile iudicium proferendum. Sic enim difficultas non solvitur, sed alio transfertur. Deveniendum quippe est ad aliquod primum iudicium quod ex voluntatis applicatione non pendet. Hoc itaque primum iudicium vel est ut in facta obiectione describitur, vel secus.

Si hoc secundum dicatur, falsa est minor quae in obiectione assumitur. Si primum, manifestissime destruitur usus libertatis, quia talis usus non cernitur neque in ipso iudicio quod supponitur non liberum, neque in actibus consequentibus, quippe qui dicuntur necessario ac determinate connecti cum tali iudicio. Ita fere Suarez (*Metaph.* D. 19. sect. 6.), nec video quid in contrarium regeri possit. Alia itaque solutio adhibenda est. Quare ad factam difficultatem

Respondeo. *Nego maiorem et minorem.* Inprimis falsa est maior. Sufficit enim ad volendum, ut ante declaravimus [349], ut quis iudicet, bonum sibi esse hic et nunc appetere tale obiectum, ac procul dubio sic tale iudicium descriptum habemus a S. Thoma in testimonio quod paulo exscripsimus [359, II]. Idcirco enim docet voluntatem esse liberae electionis, quia intellectus voluntati proponit *ut bonum* non solum hoc quod est velle aut agere, sed hoc etiam quod est non velle et non agere, et in particularibus bonis unumquodque illorum apprehendit *ut eligibile vel fugibile*. Certe talis apprehendendi modus non est quem propositio maior factae difficultatis comminiscitur. Est etiam falsa minor assumpta. Ut enim etiam ante declaravimus [349], cum in intellectu existit tale dictamen, quo dicatur scilicet hic et nunc hoc esse faciendum, remanet semper in potestate voluntatis illud non sequi. Aut enim refertur ad simplicem rei futuritionem vel actionis obligationem, ac manifestum est, tale iudicium vel esse impertinens ad operationem, vel eo voluntatem minime adstringi quin aliter operari possit si velit: aut est quoddam dictamen practicum subsequens ipsam liberam voluntatis acceptionem, ac rursus manifestum est, esse in potestate voluntatis, hanc acceptionem retractare, atque ita tota vis motiva quae in tali iudicio seu dictamine ante habebatur, ab eo exulabit. Hoc postremum manifeste docet S. Thomas (*Summa th.* 1. p. q. 83. a. 3.), ubi clarissime describit iudicium illud quod dici solet *ultimum* in ordine agibilium, vel etiam *practico-practicum*, quod scilicet se habet ut ultima quasi conclusio delibera-



tivae rationis in agendis. \* Dicendum, ait, quod iudicium est quasi conclusio et determinatio consilii. *Determinatur autem consilium primo quidem per sententiam rationis, secundo per acceptationem appetitus.* Unde Philosophus dicit in 3. Ethic. c. 3., quod *ex consiliari indicantes desideramus secundum consilium.* Et hoc modo ipsa electio dicitur quoddam iudicium, a quo nominatur liberum arbitrium.... Dicendum quod ista collatio quae importatur in nomine electionis, pertinet ad consilium praecedens quod est rationis. Appetitus enim, quamvis non sit collativus, tamen in quantum a vi cogitativa conferente movetur, habet quamdam collationis similitudinem, dum unum alteri praepoat. (loc. cit. ad 2, et 3.) Id ipsum expositum habes (Qq. Disp. Ver. q. 24. a. 6.). Ex quo patet, pingui admodum errore detineri eum, qui iudicium liberum quod importatur in nomine liberi arbitrii, (dicitur siquidem aliquis esse liberi arbitrii quasi liberi iudicii), putare esse, ex mente Angelici Doctoris, aliquid adaequate antecedens ipsam voluntatis liberam electionem.

Instabis. Quo voluntas per electionem unum alteri praepoat, praere debet iudicium quo intellectus decernat e pluribus eligibilibus unum quod praestare in bonitate. Atqui voluntas non potest non sequi tale iudicium intellectus. Ergo voluntas ab intellectu determinatur, non vero ipsa se determinat ad volendum.

Respondeo. *Dist. mai.* Quatenus scilicet apprehendat in uno specialem quamdam rationem boni quae desit in altero, *conc.*; quatenus absolute iudicare debet unum simpliciter praestare alteri in bonitate, *neg. Dist. pariter min.* Voluntas non potest non sequi tale iudicium intellectus posito quod ipsa illud acceptet et quamdiu permanet in tali acceptatione, *conc.*; in sensu diviso a tali libera acceptatione, *neg.* Et sub data *dist. neg. conseq.*

Ut optime notavit Angelicus: "Nihil prohibet, si aliqua duo aequalia proponantur secundum unam considerationem, quin circa alterum consideretur aliqua conditio per quam emineat, et magis flectatur voluntas in ipsum quam in aliud." (*Summa th.* 1. 2<sup>ae</sup> q. 13. a. 6. ad 3.)

Id manifeste videre licet in eo qui peccat. Apprehendit quidem aliquam rationem boni *delectabilis* quam non conspicit in bono virtutis. Relinquitur autem in potestate liberae electionis, ut tale bonum acceptetur a voluntate, et sic practice, h. e. in actu exercitio ipsiusmet voluntatis, praeferatut seu anteponatur bono virtutis seu legis divinae; in qua exercita praelatione consistit tota malitia peccati. Quod si absolute diiudicare deberet, actionem inhoneam simpliciter praestare in bonitate actioni praepoat, illud perspicuum absurdum consequeretur, neminem videlicet peccare posse, nisi in mente ipsius praecesserit iudicium haereticum: est enim manifestus error in fide, absolute et simpliciter praefere per intellectum bonum delectabile bono honesto seu legi divinae. E converso exercita illa praelatio quae fit per ipsam acceptationem voluntatis, quaeque, ut paulo ante diximus, propriam malitiam peccati constituit, ostendit quidem perversitatem voluntatis, non vero supponit persionem in fide.

**Obiectio IV.** — Omnes actiones humanae subiciuntur infrustrabili efficaciae et infallibili praesentiae divinae Providentiae. Atqui quae tali causae subiciuntur, non videntur contingenter, ac propterea nec libere se habere. Ergo actiones humanae non sunt liberae.

Respondeo. *Conc. mai., neg. min.* Praescindendo a gravissimis quaestionibus opportuniori loco decidendis, de modo scilicet quo efficacia et infallibilitas divinae Providentiae componi queat cum contingentia et libertate actionum humanarum, est tamen evidenter certum, *aliquem modum existere debere* quo haec omnia amice foedere conciliuntur, etsi ex imbecillitate nostrae mentis illum in particulari determinare non possumus. Et quod attinet ad efficaciam divinae Providentiae, id patet ex ratione qua passim utitur S. Thomas. "Voluntas divina, ait, est intelligenda, ut extra ordinem entium existens, velut causa quaedam profundens totum ens et omnes eius differentias. Sunt autem differentiae entis possibile et necessarium. Et ideo ex ipsa voluntate divina originantur necessitas et contingentia in rebus, et distinctio utriusque secundum



rationem proximarum causarum. Ad effectus enim quos voluit necessarios esse, disposuit causas necessarias: ad effectus autem quos voluit esse contingentes, ordinavit causas contingenter agentes, id est potentes deficere. Ad secundum harum conditionem causarum effectus dicuntur vel necessarii vel contingentes, quamvis omnes dependeant a voluntate divina, sicut a prima causa quae transcendit ordinem necessitatis et contingentiae. (1. *Periherm.* lect. 14.) Et alibi. "Sicut Dionysius dicit 4. cap. de Divinis Nominibus, ad Providentiam divinam non pertinet naturam rerum corrumpere sed servare. Unde omnia movet secundum eorum conditionem; ita quod ex causis necessariis per motionem divinam sequuntur effectus ex necessitate; ex causis autem contingentibus sequuntur effectus contingentes. Quia igitur voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa; sic Deus ipsam movet, quod non ex necessitate ad unum determinet, sed remanet motus eius contingens, et non necessarius, nisi in his ad quae naturaliter movetur." (*Summa th.* 1. 2<sup>ae</sup> q. 10. a. 4.) Quod vero spectat infallibilitatem divinae Providentiae, nihil inde haberi posse quod libertatem actionum humanarum pessumdet, ipsa perfectio divinae sapientiae demonstrat. Sapientia enim divina certissima est et infallibilis. Atqui certitudo scientiae infallibilis naturam rei cognitae non mutat, sed eam respicit, prout revera est. Effectus proinde qui contingenter eveniunt, ut tales ab ea cognosci necesse est, quo denum eumque modo talis notitia habeatur. *Sicut memoria tua, ait Augustinus, non cogit facta esse quae praeterierunt, sic Deus praescientia sua non cogit faciendae quae futura sunt.* (*De libero arbitrio*, lib. 3. c. 4.)

**Obiectio V.** — Ipsius actus determinati. quo voluntas unum bonum alteri praecipit, assignanda est ratio aliqua sufficiens. Atqui data ratione sufficiente datur rationatum. Ergo actus determinatus, quo voluntas unum bonum alteri praecipit, necessario nexu aliunde provenit, nec propterea ab ipsa voluntate determinatur.

Respondeo. *Dist. mai.* Et haec ratio potest esse suf-

ficiens quidem, non vero cogens vel determinans, *concl.*; et haec ratio debet esse simul sufficiens et determinans ad unum, *subdist.*; si ad actum se habeat per modum principii intrinsecae constituentis, *concl.*; si ad ipsum se habeat per modum principii extrinsecae influentis, efficienter scilicet vel finaliter, *neg. Contradist. min. et neg. conseq.*

In actu voluntariae electionis spectari possunt ipsa principia quae intrinsecae ipsum constituunt, quae alia non sunt ab eius essentia. Porro manifestum est, dari semper eiusmodi actum, ac dantur haec principia; quia data essentia rei cuiusque, eo ipso datur ipsa res. Quae vero principia sunt extrinseca huic actui, efficientia scilicet vel finalia, ea sufficientia esse debent, sed non determinantia; et in hoc praecise cernitur discrimen causae liberae agentis a causa naturali. Quare si sermo sit de tali ratione sufficiente, omnino falsum est, dari semper conditionatum ac datur eiusmodi ratio sufficiens; nec potest hoc a Leibnitarianis tamquam principium assumi, cum sit falsitas manifesta, et totius ordinis moralis corruptiva.

#### SECTIO IV.

##### *De natura humanae libertatis.*

361. **Quotuplici ratione actio aliqua necessaria vel libera dicatur.** — Plura in praecedenti sectione de hoc argumento ex necessaria disputationis consecutione diximus. Summatim etiam de natura liberae facultatis disseruimus in *Philosophia Prima* [616]. Operae tamen pretium est, ex professo hanc tractationem modo absolvere, cum sit gravissimi momenti sive in *Philosophia* sive in *Theologia*. Exordimur autem a pleniori interpretatione terminorum, *necessariae scilicet et liberae actionis*.

I. Dicitur actio aliqua *necessaria* tribus modis polisimum. Primo quidem, proprie et dialectico more, actio



necessaria vocatur, ut opponitur tum *impossibili*, tum *possibili non esse*. Sic dicitur necessaria omnis et sola actio quae ex virtute aliqua non potest non sequi, si omnia quibus ea virtus ad operandum indiget, adhibeantur. Merito quidem additur haec postrema conditio, propterea quia si aliquid eiusmodi desit, actio non necessaria sed impossibilis potius dicenda foret. Porro eiusmodi sunt actiones omnes causarum naturalium et irrationalium. Unde generale illud proloquium: *Causa naturalis, positis omnibus ad agendum requisitis, nequit non agere*. Sic etiam Aristoteles (*Metaph.* lib. 9. c. 2.) hoc discrimen constituit inter potentias rationales et irracionales, quod istae sint determinatae ad unum, illae vero indifferentes ad opposita. Secundo dicitur actio necessaria prout opponitur *spontaneo* seu *voluntario*. Id autem contingit dupliciter, *negative* scilicet vel *contrarie*. Negative quidem sic dicuntur actiones omnes rerum cognitione carentium, tametsi naturali inclinationi ipsarum sint maxime conformes: non enim fiunt cum cognitione finis, quae postulatur ad rationem voluntarii, ut exponit S. Thomas (*Summa th.* 1. 2<sup>ae</sup> q. 6. a. 1. 2.). Contrarie vero voluntario opponuntur, et hoc sensu necessariae dicuntur, quae sunt violentae vel coactae. Tertio denique necessariae dicuntur actiones humanae, voluntariae licet et liberae, quia ex necessitate seu obligatione praecepti fiunt, vel etiam ex subiectione quadam servili, praesertim si ex timore eliciantur.

II. \* Cum autem liberum, pergit Suarez, necessario opponatur, tot fere modis dicitur, quot necessarium ipsum. Si enim liberum dictum creditur a verbo *libero*, ita ut actio libera dicatur, quae ab omni necessitate libera est, illa actio erit omnibus modis libera, quae nullam habet ex praedictis necessitatibus, quod vix reperietur nisi in divina actione. Quamvis etiam in aliquibus humanis suo modo inveniat, in eis maxime quae honestae sunt, et tantum ex consilio et appetitu rectitudinis ac iustitiae fiunt; atque ita sumitur interdum liberum, ut excludit non tantum necessitatem propriam, sed etiam servitutem, quo modo in Scriptura sanctificati per gratiam vel gloriam

dicuntur peculiariter liberi, utique a servitute peccati. Aliter dicitur actio libera, quae coacta non est sed voluntaria: quae libertas non excludit necessitatem primam, quae consistit in determinatione ad unum cum impotentia suspendendi actionem, sed excludit tantum violentiam et coactionem; quo modo evidentissimum est, dari actiones non necessarias, non solum in hominibus, sed etiam in brutis, quamvis eo perfectiores sint in hominibus illae actiones, quo ratio voluntarii in eis perfectius invenitur. Ex quo aliqui, praesertim haeretici, sumpserunt occasionem dicendi, hominis actiones non alia ratione esse liberas, nisi quia sunt perfecte voluntariae; ita ut liberum non a verbo *libero*, sed a verbo *libet* dictum sit. Ultimo tamen ac propriissimo modo dicitur actio libera, quae vere libera est ab ea necessitate, quam in agendo habent res naturales et irracionales. Et de hac libertate, seu non necessitate disputamus proprie in praesenti quaestione: et in hoc sensu disputata fuit semper etiam ab antiquis philosophis. Nullus enim unquam dubitavit, eel dubitare potuit, an operentur homines in multis actionibus suis spontanea, et propria voluntate sese moventes, et applicantes ad opus praevia cognitione; sed an in hoc ipso voluntario miscetur necessitas et determinatio ad unum, hoc est quod in controversium vocatum est. (Metaph. D. 19. sect. 2. n. 9.) (1).

(1) Ad hos varios libertatis modos designandos, eam quadruplicem esse dicunt. Prior est libertas *ad obligationem*; altera libertas *a servitute*; tertia libertas *a coactione*; postrema libertas *a necessitate naturae*. Haec ultima, quae sola simpliciter loquendo, hoc nomen meretur, nuncupari etiam solet libertas *indifferentiae* seu *arbitrii*; eamque paucis sic describit Angelicus. *Ex hoc liberi arbitrii esse dicitur, quod possumus unum recipere, alio recusato, quod est eligere.* (*Summa th.* 1. p. q. 83. a. 3.)