

effectibus suis; ergo ex eadem participant necessitatem humanæ actiones et mores; quod experientia ipsa et astrologorum prædictiones satis persuadere videntur.

4. *Quartum.* — Quarta ratio sit, nam si aliqua causa absque necessitate operatur, necesse est habere aliquam facultatem seu potentiam, quæ vim habet continendi suam operationem, etiam positis omnibus requisitis ad operandum; sed nulla est in rebus creatis talis potentia; ergo nec libertas seu carentia necessitatis in agendo. Major constat a contrario ex dictis sectione præcedenti; nam causa secunda nihil operatur, nisi per aliquam facultatem suam; illa autem facultas est principium necessariæ operationis, quæ illam necessario exercet, positis omnibus requisitis; ergo ut aliqua actio non sit necessaria, oportet ut aliqua potentia habeat oppositum operandi modum. Probatur autem minor, nam si quæ esset huiusmodi potentia, esset aut intellectus, aut voluntas, nam in inferioribus omnibus diximus nullam esse huiusmodi; sed intellectui non potest hoc attribui, quia ex necessitate præbet assensum, cognita sufficienter veritate, ut experientia notum est; est ergo intellectus de se potentia terminata ad unum. Quod si interdum non satis determinatur, id solum est ex insufficienti applicatione objecti, vel ob rationes propositas inter se pugnantes, et quasi resistentes sibi invicem; quod non satis est ad indifferentiam in operando, ut in inferioribus potentiis, proportionem servata, supra declaravimus.

5. Neque etiam voluntas videtur habere illum operandi modum, nam intellectus est perfectior potentia quam voluntas; ergo si ille non participat hunc modum operandi, neque etiam voluntas. Deinde, quia voluntas non operatur nisi mota et determinata efficaciter ab intellectu; nam voluntas est potentia cæca, quæ non potest exire in actum nisi ducatur ab intellectu, nec potest ei resistere, si efficaciter moveat et imperet, alias poterit esse defectus in voluntate, etiamsi intellectus, quantum in se est, faciat ad dirigendam illam, quod philosophi morales non admittunt.

6. Et confirmatur primo hæc ratio, nam voluntas (et idem est de intellectu) in potissimis actibus suis ex necessitate operatur, ut in dilectione boni ut sic, et in intentione ultimi finis; ergo in omnibus. Patet consequentia, tum quia unius facultatis unus est operandi modus; tum etiam quia vel operari

ex necessitate melius est quam operari sine illa, vel non. Si est melius, ergo si voluntas assequitur illum modum operandi in perfectissimis actibus, assequetur in omnibus. Si non est melius, ergo qua ratione non habet voluntas perfectiorem operandi modum in omnibus actibus suis, et maxime sibi propriis, non habebit in reliquis.

7. Confirmatur secundo, quia si voluntas est libera in aliqua operatione sua, vel eam libertatem habet in instanti quo operatur, vel priusquam operetur: non in eodem instante, quia jam tunc necessario operatur; quia sicut res quando est, necessario est, ita quando operatur, necessario operatur. Neque etiam prius quam operetur, quia tunc nullam exercet actionem non necessariam. Et præterea, quia etiam tunc ex necessitate non operatur.

Notationes quibus sensus questionis exponitur.

8. *Liberum et necessarium multipliciter sumuntur.* — Quamvis hæc quæstio generalis sit de omnibus causis creatis, imo extendi etiam possit ad increatam, specialiter tamen illam tractabimus de humanis actionibus, tum quia et nobis notiores sunt, et de illis frequentius disputatur; tum etiam quia de omnibus inferioribus agentibus supponimus, non habere in eis locum alium modum agendi nisi ex necessitate, ut sectione præcedenti tactum est; de superioribus vero non possumus nos philosophari nisi secundum quamdam proportionem ad res nostras, quatenus eum eis in intellectu et voluntate convenimus. Ut autem de vocibus constet, advertendum est has voces necessitatis, et libertatis, et liberi ac necessarij, variis modis accipi posse. Proprie enim et dialectico more loquendo, necessarium opponitur tam impossibili quam possibili non esse, quo modo necessaria actio dicitur, quæ non potest non esse aut fieri, subintelligendo semper illam hypothesim, scilicet, positis omnibus requisitis ad agendum, et de hæc necessitate actionis diximus sectione præcedenti. Alio vero modo sumi solet necessarium prout opponitur voluntario, quo modo ut actio necessaria dicatur, non satis est ut non possit non exerceri, sed etiam oportet ut voluntaria non sit, quod potest dupliciter accidere, scilicet vel negative, vel contrarie: priori modo dicuntur necessariæ omnes actiones rerum carentium cognitione, etiamsi maxime naturales sint; nam, licet metaphorice dici possint spontaneæ, quatenus

sunt conformes appetitui naturali et metaphorico, tamen proprie non sunt voluntariæ, cum non sint ex cognitione, sine qua voluntarium esse non potest, ut constat ex 3 Ethic., c. 1, et tractat D. Thom., 1. 2, quæst. 6, art. 1, et 2 Posteriori modo dicitur necessarium, quod est violentum et coactum, quia est contra proprium appetitum elicitum, vel perfectum, ut est rationalis, vel imperfectum, ut est sensitivus. Et hoc modo actio bruti, si ex mero appetitu procedat, quamvis sit necessaria primo modo, non tamen his posterioribus modis; quia non est violenta, nec mere naturalis, sed spontanea; erit autem hoc modo necessaria actio, si brutum contra proprium appetitum aliquid agere cogatur, et quoad hoc idem est de humana actione. Quo modo dicitur 2 ad Corinth. 9: *Non ea tristitia aut ex necessitate*, etc.; quanquam humanæ actiones aliis etiam modis dici possint necessariæ, etiamsi voluntariæ, imo quamvis liberæ sint, nimirum, quia ex necessitate præcepti fiunt, de qua dicitur 1 ad Corinth. 7: *Non habens necessitatem, potestatem autem habens suæ voluntatis*. Vel quia fiunt ex subiectione quadam servili, quomodo dicuntur necessariæ actiones servi, præsertim si eas faciat ex timore.

9. Cum autem liberum necessario opponatur, tot fere modis dicitur, quot necessarium ipsum. Si enim *liberum* dictum credatur a verbo *libero*, ita ut actio libera dicatur, quæ ab omni necessitate libera est, illa actio erit omnibus modis libera, quæ nullam habet ex prædictis necessitatibus, quod vix reperietur nisi in divina actione; quanquam etiam in aliquibus humanis suo modo inveniatur, in eis maxime quæ honestæ sunt, et tantum ex consilio et appetitu rectitudinis ac justitiæ fiunt. Atque ita sumitur interdum *liberum*, ut excludit non tantum necessitatem propriam, sed etiam servitutem, quo modo in Scriptura¹, sanctificati per gratiam vel gloriam, dicuntur peculiariter liberi, utique a servitute peccati. Aliter dicitur actio libera, quæ coacta non est, sed voluntaria; quæ libertas non excludit necessitatem primam, quæ 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

illæ actiones, quo ratio voluntarii in eis perfectior invenitur. Ex quo aliqui, præsertim hæretici, sumpserunt occasionem dicendi, hominis actiones non alia ratione esse liberas, nisi quia sunt perfecte voluntariæ, ita ut *liberum*, non a verbo *libero*, sed a verbo *libet*, dictum sit. Ultimo tamen ac propriissimo modo dicitur actio libera, quæ vere libera est ab ea necessitate quam in agendo habent res naturales et irrationales, ut superiori sectione declaratum est. Et de hac libertate seu non necessitate disputamus proprie in præsentis quæstione; et in hoc sensu disputata fuit semper etiam ab antiquis philosophis; nullus enim unquam dubitavit, vel dubitare potuit, an operentur homines in multis actionibus suis, spontaneæ et propria voluntate sese moventes et applicantes ad opus prævia cognitione, sed an in hoc ipso voluntario misceatur necessitas, et determinatio ad unum, hoc est, quod in controversiam vocatum est.

Primus error libertatem negans

10. In hac ergo re fuit antiquus quorundam philosophorum error, qui dixerunt, omnes effectus et actiones causarum universi, etiam humanarum voluntatum, necessitate quadam fatali provenire, orta ex connexionem causarum omnium, et cælorum ac stellarum influxu. Ita refert Augustin., 4 lib. Confess., cap. 3, et lib. 5 de Civitat., c. 1, ubi Ludovicus Vives signat Democritum, Empedoclem, et Heraclitum pro hac sententia, quæ solet etiam communiter Stoicis tribui, sed immerito, ut inferius dicam. Hunc errorem postea secuti sunt multi hæretici, ut Simon Magus, Bardesanes, Priscillianus, Manichæus, et alii, ut constat ex Augustino, et aliis antiquis scriptoribus¹. Eundemque errorem excitarunt his temporibus hæretici, ut late referunt moderni Doctores, qui contra illos sapientissime disputarunt. Verumtamen non eodem modo, nec sub eisdem principiis, ut existimo, hunc errorem docuere, nam quidam astrorum influentiæ necessitatem hanc tribuerunt, alii divino concursui seu motioni, vel efficaciæ divinæ voluntatis, vel gratiæ. Rursus quidam omnino, et in omnibus actibus, tam internis quam externis, tam bonis quam malis, alii vero so-

¹ Aug., lib. de Hæres., c. 35, 46 et 70; Clemens, lib. 3 Recog.; Roffens., art. 36; Richar., art. 7; Bellarm., late, lib. 3 de Grat. et lib. arbit. et sequentib.

¹ Ad Rom. 6 et 8; 2 Cor. 3.

lum in moralibus seu honestis actionibus, non vero in civilibus seu indifferentibus libertatem negarunt.

11. Nullus autem fere ex prædictis philosophis aut hæreticis declaravit satis an hæc necessitas, quam humanis actionibus attribuunt, oriatur ex intrinseca hominis natura, an vero solum ex actione alicujus extrinsecæ causæ; hoc enim tantum posteriori modo hanc necessitatem declarant. Verumtamen, si consequenter locuti sunt, necesse est ut senserint, necessitatem hanc fundari etiam in intrinseca hominis natura, quia nimirum nulla est in eo facultas natura sua indifferens in actionibus suis. Quia si res non violenter, sed juxta naturæ suæ debitum moveantur, ita unaquæque res movetur, sicut ex se apta nata est moveri; cum ergo influxus cælorum, ac concursus Dei non sit violentus, sed naturalis, si ex hujusmodi causis homo semper necessario operatur, signum est natura sua postulare hujusmodi operandi modum. Omitto eorum sententias, qui hanc necessitatem tribuerunt aut divinæ gratiæ, aut peccato originali, quæ non sunt causæ naturales, sed mere extrinsecæ, et præter vel supra naturam; nam horum errorum pertractatio ac confutatio non ad metaphysicum, sed ad Theologum pertinet, quoniam consideratio de peccato originali et gratia, et aliis similibus causis, naturalem rationem excedit. Contra hos ergo errores duo a nobis ostendenda sunt. Primum, esse in homine facultatem aliquam activam, quæ ex se, et ex sua intrinseca ac particulari natura non est determinata ad unum tantum, sed indifferens ex se ad hoc vel illud operandum, et ad operandum et non operandum, positis omnibus requisitis ad agendum. Deinde ostendendum est, nullam extrinsecam causam impedire semper hunc operandi modum. Ita enim ostensum erit dari inter causas agentes creatas nonnullas, quæ non ex necessitate naturæ, sed ex libertate operari possint, et sæpe de facto ita operantur.

Hominem sæpe operari libere demonstratur.

12. Dico ergo primo, evidens esse naturali ratione, et ipso rerum experimento, hominem in multis actibus suis non ferri ex necessitate, sed ex voluntate sua et libertate. Hæc conclusio probatur primo ex communi consensu philosophorum. Ita enim de libertate hominis sentit Aristoteles, et Peripatetici, ut constat ex Aristot., lib. 9 Metaph., c. 4 et se-

quent., ubi distinguit potentias rationales ab irrationalibus, et prioribus tantum concedit intrinsecam vim per se operandi contraria, nimirum ex interna libertate; et 3 Ethicorum, a principio, libertatem hanc statuit ut totius moralis doctrinæ fundamentum. Eandem agnovit Plato, ut constat ex Gorgia, et ex lib. ult. de Republica; Stoici etiam a necessitate fati, quam in aliis rebus asserebant, voluntates humanas excipiebant, ut testis est August., lib. 5 de Civit., c. 10, ubi Vives ex Plutarcho, lib. 4 de Placitis, refert Stoicos de libertate humana idem cum Platone sensisse. Cicero etiam, in libro de Divinatione, et de Natur. Deor., ut hominis libertatem defenderet, divinam præscientiam negavit, quod putaret hanc pugnare cum libertate humana, quam vel ipso rerum experimento credidit esse evidentem. Atque ita, ut Augustinus supra dicit, ut homines faceret liberos, fecit sacrilegos. Signum ergo est veritatem hanc satis esse lumine naturali perspicuam, cum a sapientioribus philosophis eorumque scholis communi consensu recepta sit. Patres etiam Ecclesiæ, et Scholastici omnes, et philosophi Catholici, veritatem hanc constantissime defendunt, quos omnes nunc referre non est necesse, sed eos tantum, qui ex philosophis, et philosophiæ principiis hanc veritatem tractarunt, ut Euseb., lib. 6 de Præparat. Evang., per totum; Greg. Nyssen., in quatuor ultimis libris de Philosoph., qui ei attribuuntur, et reperiuntur apud Nemes., libr. de Natura hominis, ut a c. 32 usque ad 42 de hac re disputat; et Damasc., lib. 2 de Fid., c. 25; et August., tom. 4, tribus libris de libero arbitrio; in tomo autem septimo, disputans contra Pelagium, et liberum arbitrium defendens, ac cum gratia concilians, ex theologicisque principiis procedens, hanc naturalem veritatem ut certam supponit, et ostendit gratiam non destruere naturam, sed perficere. Atque eodem fere modo procedunt Prosper, Anselm., Bernard., et alii Patres, qui de concordia liberi arbitrii cum gratia et præscientia scripserunt. Unde obiter constat, hos et alios antiquos auctores, cum liberum arbitrium defendunt, non agere de libertate prout solum opponitur coactioni, sed etiam ut excludit necessitatem in operando; alias non laborassent in concilianda gratia, providentia aut prædestinatione, cum libertate, cum sit evidentissimum, nos quæ voluntate agimus, non coacte, sed spontaneè agere. Difficultas vero solum esse poterat de

indifferentia in operando; in hac igitur defendenda, et cum divina gratia et motione componenda, laborant.

13. *Experimento probatur assertio.* — Secundo argumentari possumus ab experientia; experimur enim evidenter, situm esse in nostra potestate aliquid agere vel omittere, et ad hoc utimur ratione et discursu ac consultatione, ut in unam partem potius quam in aliam inclinemur; est ergo electio posita in nostro arbitrio; alioqui, ut recte dixit Damascenus supra, fuisset nobis data superflue hæc deliberandi et consultandi vis. Huc accedit usitatus modus operandi, et gubernandi humanas actiones per consilia, per leges et præcepta, per exhortationes ac reprehensiones, per promissiones præmiorum, et comminationes poenarum, quæ omnia supervacanea essent, si homo necessitate naturæ et non libertate sua operaretur.

14. *Obiectio experimentum enervans.* — Dicit aliquis, his omnibus indiciis et experientiis solum probari evidenter hominem ratione duci et moveri in suis operationibus, non vero eas libere exercere. Nam ea omnia, quæ in argumento proponuntur, nimirum poenæ et præmia, exhortationes, consultationes, etc., solum ad hoc conferre videntur, ut actiones ipsæ, vel objecta earum, ut appetibilia vel ut fagienda apprehendantur ac judicentur, non vero ut libere eligantur. Unde consequenter dicit, qui in contraria sententia fuerit pertinax, posita apprehensione quæ ex omnibus illis causis et circumstantiis enascitur, hominem necessario determinari ad hoc vel illud operandum; apprehensionem autem ipsam, vel iudicium necessaria esse applicatis talibus causis; talium autem causarum applicatio sæpe est ab extrinseco, et tunc etiam non potest esse libera, sed necessaria ipsi homini; aliquando vero est a propria voluntate, ut cum homo voluntarie consultat, aut inquit ut eligat; et tunc de illamet voluntate dicitur ab alia apprehensione vel iudicio necessario oriri; atque ita sistendum semper esse in aliqua prima apprehensione, vel iudicio ab externis causis profecto. Et confirmari potest hæc evasio, nam etiam in aliquibus brutis experimur per inflictas poenas coerceri, ne aliquid faciant, adeo ut memoria præcedentis poenæ ad hoc sæpe sufficiat. Et similiter inducuntur beneficiis, et aliquibus signis aut verbis per modum exhortationis ut excitationis, quæ omnia, et similia, non ideo circa bruta fiunt quia in potestate

eorum sit agere vel non agere, sed quia juxta diversas apprehensiones diverso modo moventur, spontaneè quidem, ex necessitate tamen, juxta exigentiam apprehensionis; ergo ad hunc modum contendere quis potest moveri hominem ad operandum per exhortationes, consilia, etc., cum majori quidem perfectione, quantum ad discursum mentis, et perceptionem rationum omnium quæ determinare possunt appetitum aut voluntatem, non tamen quantum ad indifferentiam, vel necessitatis carentiam. Confirmari secundo potest, nam, si ponamus Deum aliquando necessitare voluntatem hominis utentis ratione (supponimus enim Deum id facere posse), in eo casu videretur homini ita operari proprio arbitrio et voluntate sicut nunc operatur, quia ratione et voluntate sua se moveri experiretur, et nullum haberet principium ad cognoscendam necessitatem extrinsecam a Deo illatam; ergo non potest ex sola experientia satis colligi, esse in hominibus liberas operationes.

15. *Dissolvitur obiectio.* — Respondetur hæc argumenta concludere, experimentum hoc non esse ita perspicuum ac per se notum, quin homini protervo relinquatur aliquis tergiversandi locus; alioqui nulla potuisset esse de hac re inter ipsos homines opinionum aut errorum diversitas. Verumtamen, si modum nostrum operandi plene considerare velimus, facile prædictis objectionibus occurremus. Itaque non solum experimur, mutata cognitione vel apprehensione objecti, sed etiam stante eadem, situm esse in voluntate nostra, sedere aut stare, hac vel illa via incedere, et similia. Signum ergo est hunc varium operandi modum formaliter seu proxime non consistere in discursu et apprehensione rationis, sed in libertate vel indifferentia. Præterea experimur etiam post cognitam comminationem poenæ aut promissionem præmii situm esse in potestate nostra ea ratione moveri aut non moveri; idemque est de precibus, exhortationibus, et similibus excitationibus. Denique post consultationem mediourum sæpe eligimus unum præ alio, solum quia volumus. Atque ita etiam constat non esse simile illud, quod de brutis afferebatur. Ad confirmationem vero de divina potestate inferendi necessitatem, imprimis dicimus hanc naturalem evidentiam excludere miracula, aut extraordinarias actiones Dei. Unde satis est, si ex effectibus ostendamus esse in intrinseca facultate nostra hunc operandi mo-

dum; et consequenter non esse illi connaturale, aut rerum naturis consentaneum, quod extrinsecus a Deo aliter moveatur; neque id affirmari posse de aliquo opere nostro, nedum de omnibus, nisi ex revelatione constet.

16. Deinde addere possumus experimentum sumptum ab actionibus humanis moraliter pravis, quæ tribui non possunt divinæ motioni inferenti necessitatem, absque manifesta impietate ipsi lumini naturæ contraria; prodeunt ergo malæ actiones ex libera determinatione nostra. Eo vel maxime quod Deus non solum prohibet, sed etiam gravissimum punit has actiones; at hoc injustissimum esset, si ad easdem necessitatem inferret. Unde etiam constat poenam et præmium non conferri homini, solum propter subsequentes actiones, scilicet ut ad illas vel allciatur, vel ab eis retrahatur; sed etiam præcise ac per se propter bonum vel malum quod in eis operatus est. Et propter eandem causam censetur homo dignus laude et honore ob actiones suas, quæ omnia sine libertate intelligi non possunt. Et hinc etiam confirmatur, hunc esse communem modum sentiendi omnium hominum de humanis actionibus. Omnes enim judicant esse dignos poena eos, qui male operantur, eo quod sic operari in eorum voluntate et potestate positum sit, et ideo indigne ferunt injuriam illatam ab homine ratione utente, non vero illatam ab amente, aut non advertente, imo damnum ab his illatum inter injurias non reputant. Unde, ut recte supra advertit Eusebius, ipsi etiam, qui liberum arbitrium negant, dum graviter ferunt injurias sibi ab aliis hominibus illatas, et eas vindicare conantur, velint, nolint, eas libere illatas confitentur; quia si non fuisset in aliorum potestate talia nocumenta non inferre, nulla ibi esset ratio injuriæ, aut justæ iræ vel vindictæ. Et hinc etiam Damascenus, lib. 2 de Fid., c. 7, dicit, neque virtutem neque vitium esse in eo quod a necessitate fit; quod etiam graviter docuit Dionys., c. 4, de Divin. nominib.; et August., lib. de Vera relig., cap. 14, et epist. 46, dicens ablato libero arbitrio auferri judicium, et justam poenam, vel etiam objurgationem; et Chrysost., homil. 60 in Matth., et in orationibus de providentia; et Clemens Alexand., lib. 1 Stromaton, et plerique alii.

17. Ultimo possumus argumentari ratione a priori, quæ sumenda est ex modo et perfectione cognoscendi naturæ intellectus; quia

libertas ex intelligentia nascitur, nam appetitus vitalis sequitur cognitionem, et ideo perfectiorem cognitionem comitatur perfectior appetitus; ergo et cognitionem universalem et suo modo indifferentem sequitur etiam appetitus universalis et indifferens; cognitio autem intellectualis ita est universalis et perfecta, ut propriam rationem finis et mediorum percipiat; et in unoquoque expendere possit quid habeat bonitatis vel malitiæ, utilitatis aut incommodi; item quod medium sit necessarium ad finem, quod vero indifferens, eo quod alia adhiberi possint; ergo appetitus, qui hanc cognitionem sequitur, habet hanc indifferentiam seu perfectam potestatem in appetendo, ut non omne bonum, aut omne medium necessario appetat, sed unumquodque juxta rationem boni in eo judicatam; ergo illud bonum, quod non judicatur necessarium, sed indifferens, non amatur necessario, sed libere; atque hac ratione, ut supra dicebam, ad rationalem consultationem sequitur electio libera. Et confirmatur, nam Deus est agens liberum, quia libere vult bona sibi non necessaria; ergo et creaturæ, quæ participant intellectualem gradum, et in eo aliquo modo cum Deo conveniunt, participant etiam liberum operandi modum. Antecedens infra probabitur inter disputandum de perfectionibus Dei. Consequentia vero probatur, tum quia perfectissima libertas consequitur nostro modo intelligendi perfectissimam intellectualitatem; ergo juxta participationem intellectualitatis, erit etiam participatio libertatis; tum etiam quia intercedit eadem proportionalis ratio, nimirum, quod creatura intellectualis potest percipere bonum aliquod ut necessarium, vel ut indifferens, seu ut bonum simpliciter, aut tantum secundum quid, seu habens adjunctum aliquid mali, incommodi aut difficultatis; igitur creatura, quæ participat intellectualem gradum, participat etiam libertatem.

Dari in homine aliquam facultatem liberam demonstratur.

18. Ex hac prima conclusione sequitur secunda, quæ non est minus evidens, scilicet, esse in homine aliquam potentiam activam, ex sua vi, et intrinseca natura liberam, id est, habentem tale dominium suæ actionis, ut in ejus potestate sit eam exercere et non exercere, et consequenter unam vel aliam seu oppositam actionem elicere. Omnes partes hujus assertionis sunt ita connexæ, ut

una ad alteram consequatur. Itaque in præcedente assertionem probavimus usum libertatis, quem in nobis experimur; ex hoc autem usu evidenter colligitur facultas aliqua libera, sicut ex actu infertur potentia. Addimus vero hanc facultatem, quatenus libera est, non posse esse nisi activam, seu e converso facultatem non posse esse liberam, nisi sit activa, et quatenus activa est. Quæ pars est valde notanda ad recte explicandam et tuendam arbitrii libertatem. Probatur autem sic, nam passio ut passio non potest esse libera patienti ut sic, sed solum quatenus actio, a qua talis passio provenit, illi est libera; ergo libertas formaliter ac præcise non est in potentia patiente ut sic, sed in potentia agente. Consequentia est manifesta, quia potentia passivæ ut sic solum respondet passio, sicut activæ actio; ergo, si passio non est libera nisi per denominationem ab actione libera, facultas seu dominium libertatis non potest esse in potentia passiva ut sic, sed in activa. Antecedens autem probatur, quia actio si sit ex subjecto, ut nunc de illa loquimur, necessario infert passionem, et e converso passio neque esse potest, nisi quatenus per actionem infertur, neque esse non potest, si actio ab agente manet; igitur tota libertas et indifferentia est circa actionem, ut actio est, non vero circa passionem nisi quatenus ex actione infertur; ergo potentia libera esse debet potentia activa ut activa, et non ut passiva.

19. *Passiva potentia ut sic non est libera.* — Dices: potentia passiva ut passiva potest esse ex se indifferens ad varios actus, vel modos contrarios, ut patet in materia prima, et in superficie ex se indifferente ad albedinem et nigredinem; ergo eadem ratione potest potentia passiva ut sic esse facultas libera. Respondetur negando consequentiam, nam ad libertatem non sufficit indifferentia ad varios actus, et carentiam eorum, sed necessaria est interna vis, qua talis facultas possit eam indifferentiam ad alterutram partem determinare; hæc autem vis non potest esse in facultate passiva ut sic, sed in activa. Ratio est, quia si facultas sit indifferens sine interna vi se determinandi, quantum est ex se semper ac necessario manebit in eadem dispositione et indifferentia, seu carentia omnis actus, donec ab alia determinetur. Quod poterit quidem esse liberum alteri causæ efficiendi determinationem, non vero recipienti. Ut si ponamus cælum esse mere passive in-

differens ad motum et quietem, intelligi non potest quod motus vel quies sint libera ipsi cælo, quia ipsum non habet vim alterutrum horum definiendi, sed respectu alterius agentis poterit ille motus denominari liber, si a voluntate libera proficiscatur. Et idem est in universum de omni potentia passiva, quatenus passiva est; quia potentia passiva ut sic non potest suam naturalem dispositionem immutare; ideo enim ultra materialem causam requiritur efficiens, quia passum ut sic non potest seipsum transmutare; ergo neque etiam potest potentia passiva, quatenus passiva est, habere vim inchoandi suam determinationem, quia determinatio non fit sine aliqua immutatione, et consequenter neque sine aliqua effectione.

20. *Objectio dissolvitur.* — Dices: potentia passiva ut sic potest resistere actioni, vel non resistere; ergo hac ratione intelligi poterit libertas in potentia passiva ut sic, nimirum si fingamus in potestate ejus situm esse resistere agenti, vel non resistere. Ut qui dicunt amorem non elici a voluntate, sed illi imprimi ab objecto cognito, vel a cognitione ipsa, dicent nihilominus, quamvis objectum vel cognitio, quantum est ex se, necessario efficiant, nihilominus amorem esse liberum voluntati, quia in potestate ejus est resistere vel non resistere tali effectioni seu impressioni amoris. Respondetur primo, cum voluntas nude sumpta ex se sit indifferens ad recipiendum, vel non recipiendum amorem, intelligi non posse quod per seipsam, suamque puram entitatem et potentiam passivam resistat impressioni amoris; nam resistentia formaliter solum esse potest ab aliquo contrario vel repugnante, non ab ipso subjecto capaci ut sic. Deinde, hinc fit ut talis resistentia non possit esse indifferens et libera, quia solum oritur ex formali repugnantia vel oppositione entitatum; et ideo, si voluntas, verbi gratia, per suammet entitatem formaliter resistit interdum impressioni amoris, semper ac necessario resistet, quia semper habebit eandem formalem repugnantiam; quod si hanc non habet, nunquam resistet, nisi aliquid aliud adjungatur, quo repugnet et resistat, et tunc in eo efficiendo vel non efficiendo poterit cerni libertas. Ut in exemplo posito, si admittamus in objecto vel cognitione esse vim activam amoris, solum poterit voluntas illi activitati resistere alterutro e duobus modis, scilicet, vel removendo objectum seu considerationem ejus, quod non

potest præstare, nisi aliquid agendo seu volendo, vel non cooperando ipsi objecto vel cognitioni, quod supponit voluntatem ipsam esse causam efficientem saltem partialem ipsius amoris, atque ita semper indifferentia libertatis reducitur ad facultatem aliquid agendi, quatenus talis est.

21. *Libertas divina qualis.*—*Libertas creata in quo sita.*— Dices tandem, in Deo esse perfectissimam libertatem, cum tamen illa formaliter non consistat in facultate agendi. Quod probatur, tum quia facultas agendi in Deo solum est respectu actionum ad extra; libertas autem formaliter et per se primo est in ipso actu amoris, qui est immanens in Deo, ut nostro more loquamur; tum etiam quia, ut infra dicemus, potentia activa in Deo, est ratione distincta a voluntate; sola autem voluntas est potentia formaliter libera, ut paulo post dicemus. Respondetur nos loqui de libertate creata, quæ proxime ac primario exercetur circa actus ipsiusmet facultatis liberæ. Ut enim recte notavit Scotus, in 1, dist. 39, § *Quantum ad primum dico quod voluntas*, libertas intelligi potest aut in ordine ad diversos actus immanentes in ipsa potentia, aut in ordine ad diversa objecta, aut in ordine ad diversos effectus extrinsecos. Hæc ultima habitudo seu indifferentia est posterior, et quasi consequens libertatem, quatenus potentia libere volens, est etiam efficax eorum quæ vult, seu applicare potest potentiam quæ illa efficiat. Secundus autem respectus est formaliter requisitus, et per se sufficiens ad libertatem, si in eo sit indifferentia; tamen habere hanc indifferentiam in ipsomet actu immediate respectu objectorum sine additione vel immutatione ulla, est proprium solius Dei, ut infra ostendemus de ipso disputantes, et ideo libertas divinæ voluntatis non est formaliter in facultate agendi, neque etiam est in facultate recipiendi, sed in sola eminentia quadam ipsius purissimi actus. At vero libertas creaturæ non potest determinari ad objecta, nisi intercedentibus aliquibus actibus secundis, qui addantur ipsi facultati liberæ, respectu quorum sit indifferens per modum actus primi. Et respectu eorundem dicimus libertatem inesse huiusmodi facultati, quatenus est activa talium actuum, et non formaliter quatenus receptiva est, vel ipsorum actuum, vel alterius rei, quæ ad ipsos ordinetur.

22. *Secundum philosophorum sententiam.*— Atque ita philosophi omnes, præsertim Aris-

toteles, nostram libertatem declarant per potestatem agendi et non agendi, vel oppositum agendi, ut lib. 1 Magn. Moral., cap. 9, ait, *in nostro arbitrio esse bona malaque facere*, quod late prosequitur 3 Ethicor., præsertim cap. 5; bona autem et mala moralia, de quibus ibi est sermo, formaliter ac proprie consistunt in actibus ipsius voluntatis. Unde etiam huic veritati consonant similes Scripturæ locutiones: *Qui potuit transgredi, et non est transgressus, facere mala, et non fecit*, Eccles. 31; et illa: *Aut facite arborem bonam, et fructum ejus bonum, aut facite arborem malam, et fructum ejus malum*, Matth. 12. Quæ verba tractans Augustinus, lib. contra Adimant. Manich., c. 26: *In voluntatis potestate* (inquit) *positum est ita mutari, ut bonum possit operari*. Et Methodius, lib. de Libero arbitrio, per hoc libertatem declarat, *quod homini data est potestas faciendi quæ velit*; et similia leguntur apud Basilium, homil. *Quod Deus non sit auctor malorum*; Nazianz., orat. 1; et alios infra referendos. Ac denique Conc. Tridentinum, sess. 6, cap. 4, et can. 4 et 5, ut nostræ voluntatis libertatem tueatur, docet, eam in suis actibus non mere passive se habere, sed active illos operari, insinuans usum libertatis consistere in actione, facultatem autem libertatis in potentia aliqua quatenus activa est. Atque ita simul probatum relinquatur inter causas efficientes creatas aliquas esse libere agentes, quod in præsentī disputatione principaliter intendimus.

23. Jam vero occorrebat declarandum quænam sit hæc facultas sic libera in agendo. Item qualis sit indifferentia ejus, et in quo posita sit. Sed hæc inter solvenda argumenta tractabuntur; singula enim ex argumentis propositis graves postulant difficultates.

SECTIO III.

Utrum in causis efficientibus possit esse aliqua libere agens, si prima causa ex necessitate operetur; et in universum an libertas actionis requirat libertatem in omnibus causis in illam influentibus, vel in una sufficiat.

1. Primum igitur argumentum petit imprimis an prima causa libere operetur, vel ex necessitate naturæ; sed hoc tractandum est infra in propria disputatione de divinis perfectionibus; hic supponimus non necessario, sed libere efficere quidquid proprie extra se efficit, quod non solum fide certum est, sed etiam naturali ratione sufficienter probari

posse credimus, ut dicto loco ostendemus. Atque ita solum manet illud primum argumentum, negando antecedens.

2. *Scoti sententia et fundamentum.*—Adhuc tamen manet circa idem argumentum hypothetica quæstio, utrum, licet Deus ageret ex necessitate naturæ, adhuc intelligi posset causa creata libere efficiens; hæc enim quæstio controversa est inter Scotum, et præcipuos sectatores D. Thom. Ille enim absolute negat fieri posse ut causa secunda libere efficiat, si prima agit ex necessitate naturæ; putatque Aristotelem, vel quemcumque alium philosophum, qui illa duò simul docuit, scilicet, Deum necessario, et hominem libere operari, contradictoria docuisse. Fundamentum Scoti est supra tactum in primo argumento, scilicet, quia causa secunda non agit, nisi mota a prima; unde si prima necessario agit et movet, secundam eadem necessitate moveri et agere necesse est. Ita habet Scotus, in 1, dist. 1, q. 1, dist. 4, q. 4, dist. 38, ad 1, dist. 39, § *Quantum ad primum*, et in 1, dist. 1, q. 3; et idem sentiunt sectatores Scoti, ut videre licet apud Cordubam, in 1 lib., quæstion. 55, dubio 4; et eandem sententiam sequuntur nonnulli ex modernis commentatoribus D. Thomæ, 1 part., quæst. 19, art. 8.

3. Alii vero antiquiores existimant ex illa hypothèsi, quod Deus ex necessitate naturæ operetur, non sequi omnem causam secundam ex necessitate operari, sed posse esse effectum contingentem ratione causæ proximæ, quamvis prima naturali necessitate influat. Fundamentum est, quia quando effectus pendet a pluribus causis, potest habere peculiarem conditionem, aut defectum ratione unius causæ, et non ratione alterius. Sic enim ex duobus assensibus præmissarum, altero certo, et altero incerto, efficitur assensus conclusionis incertus, et ex causa prima perfecta, et secunda defectuosa, sequitur effectus imperfectus, quia, ut dicitur, bonum ex integra causa, et malum ex quocumque defectu. Sic igitur, ut effectus sit liber aut contingens, sufficere potest libertas causæ secundæ, quamvis causa prima necessario operetur. Nam, cum effectus pendeat ab utraque causa, utriusque influxus requiritur ut sequatur effectus; ut autem non sequatur, satis est quod altera causa desit; et pari ratione, ut effectus necessario sequatur, necesse est utramque causam ex necessitate influere; ut autem sit liber vel contingens, satis est ut

altera possit non influere. Ita fere Cajetanus, 1 part., quæst. 14, art. 13, circa ad 1, et quæst. 49, art. 8; et Ferrar., 2 cont. Gentes, c. 67, circa rationem 5; et Capreol., in 1, dist. 38; qui hanc sententiam tribuunt D. Thom., eo quod prædictis locis dicat, *quantumvis scientia Dei sit causa necessaria, ab ea prodire effectus contingentes, quia influxus ejus modificatur in causa secunda; et similia habet idem D. Thom., quæst. 2 de Veritate, art. 14, ad 5, et quæst. 5, art. 9, ad 10. Eandem opinionem tenet Gabriel, in 1, dist. 38, quæst. unica, a. 1, part. 2 illius; et Palacios, disput. 2.*

4. Utraque ex his sententiis aliquid verum continet, neutra tamen exacte rem declaravit aut confirmavit; illa enim conditionalis seu hypothetica quæstio plures potest habere sensus, quos oportet distinguere; nam juxta illos diversis modis quæstio definienda est.

Primus quæstionis sensus, ejusque resolutio.

5. Primus igitur sensus est, si in prima causa non esset libertas in agendo, an posset esse in aliqua causa secunda. Et in hoc sensu negandum omnino est posse ullam causam secundam esse liberam, si prima non sit. Quo sensu verum est quod Scotus ait, hallucinatos fuisse philosophos dicentes, Deum agere ex necessitate naturæ, homines vero libere; quanquam nec Scotus hunc sensum intendat, nec ratio ejus illum probet, ut videbimus. Ratio ergo prima est, quia si Deus non habet libertatem, non est unde creatura illam participet. Dices: eodem modo argumentari quis posset, quia Deus non habet sensum, non esse unde creatura illum participet. Respondeo non esse simile, quia libertas ut sic pertinet ad perfectionem simpliciter, quæ si in Deo non sit formaliter, neque in creatura esse potest. Unde similis argumentum est, quod si in Deo non esset cognitio, etiam in creatura esse non posset, et consequenter neque intellectus, neque sensus. Secunda ratio est, quia si aliqua causa secunda est capax libertatis, maxime intellectualis creatura; sed si in Deo non est libertas in agendo, neque in creatura intellectuali esse potest: ergo. Probatur minor, nam Deus est intellectualis per essentiam, creatura per participationem; ergo quidquid perfectionis in gradu intellectuali excogitari potest, unde oriatur libertas, excellentiori modo est in Deo. Ut, verbi gratia, perfectio