

Præterea ex eodem principio docet divus Thomas motionem primæ causæ nunquam ponere in voluntate tantam determinationem, quin possit voluntas ei resistere, et hoc putat necessarium etiam in motione gratiæ, ut necessitatem non inducat. Sic, Quodlib. 1, art. 7, ad secundum, tractans quomodo voluntas hominis non possit se præparare ad gratiam sine motione gratiæ, et nihilominus homini imputetur si non se præparet, sic inquit: *Deus movet omnia secundum modum eorum, et ideo divina motio a quibusdam participatur cum necessitate, a natura autem rationali cum libertate, propter hoc quod virtus rationalis se habet ad opposita. Et ideo sic Deus movet voluntatem humanam ad bonum, quod tamen potest huic motioni resistere, et sic ex Deo est ut homo se ad gratiam præparet, sed quod gratia careat, non habet causam a Deo, sed ab homine, etc.*, ubi necesse est sermonem esse de motione Dei prævia, nam illa, quæ est per concursum concomitantem, involvit simul cooperationem causæ secundæ, ac perinde in tali motione jam supponitur voluntatem non resistere. Illud etiam est in illis verbis considerandum, quod, licet voluntas ita cooperetur motioni divinæ, ut possit illi resistere, nihilominus actio illa simpliciter ex Deo est magis quam ex voluntate, quia principaliter ducit originem ex motione Dei. Et huc etiam spectat quod, quæstione sexta de Malo, articulo nono, ad 15, ait item divus Thomas, *quod ut Deus faciat voluntatem aliquid velle, non oportet ut ex necessitate hoc faciat, quia potest per ipsam voluntatem impedimentum præstari*. Oportet ergo potestatem hanc integram manere, ut necessitas non inducatur. Idemque sentit quæstione 23 de Veritate, articulo quinto, ad secundum.

Et juxta hanc doctrinam intelligitur alia quæ est frequens apud D. Thomam, motionem causæ primæ determinari a secunda, quia unicuique datur secundum modum ejus; sic loquitur 3 contra Gent., capite sexagesimo sexto, ratione quinta, et quæstione prima de Potentia, articulo quarto, ad tertium, et quæstione tertia de Malo, articulo secundo. Non ergo existimavit divus Thomas necessarium, primam causam prædeterminare secundam ad agendum, quando secunda talis est ut, secundum modum naturæ suæ, talem prædeterminationem non requirat, imo contrarium modum operandi postulet. Est autem sciendum, principium illud, quod motio Dei determinatur a causa secunda, intelligendum imprimis esse de motione, quæ est actus, seu

effectio Dei ad extra, et non de motione ad intra sive immanente in Deo, quæ est principium motionis ad extra. Quod notavit Ferrariens., dicto capite sexagesimo sexto, libro tertio contra Gentil.; et ratio est, quia illa interna motio nihil aliud est quam voluntas Dei; voluntas autem Dei non determinatur ab extrinseca et inferiori causa, sed ipsa se determinat pro sua voluntate. Quia vero ipsa Dei voluntas in sua determinatione se accomodat modo et naturæ causæ secundæ, ideo motionem præbet quæ possit illi accommodari, et ab illa determinari. Deinde est observandum, cum dicitur motio primi moventis modificari a causa secunda, posse intelligi vel de motione prævia vel de concursu concomitante et actuali, seu transeunte; item de determinatione quoad specificationem actionis, vel quoad exercitium ejus. Divus Thomas ergo in dictis locis generatim loquitur, ideoque juxta exigentiam materiæ applicandum est illud principium, et seclusa omni imperfectione ex parte Dei, ut alibi tractavimus. In præsentem ergo solum ex illo principio colligimus, optime juxta doctrinam D. Thomæ dici posse Deum, in danda motione gratiæ, sive præveniente, quæ est per modum principii, vel antecedentis conditionis, sive concomitante, quæ est per modum concursus, vel specialis adjutorii, ita sese accommodare libero arbitrio, ut illi simul relinquat determinationem suam, vel quoad exercitium actus, quod maxime necessarium est, vel quoad specificationem, quando oportuerit.

Signum autem hujus D. Thomæ mentis et doctrinæ sumi potest, non solum ex eo quod in dictis locis generatim loquitur, sed etiam quod, explicando efficaces motiones gratiæ, et in particulari eas quæ pertinent ad confirmatos in gratia, nunquam reducit illam efficaciam ad determinationem solius Dei, sed ad aliud genus providentiæ et custodiæ divinæ, ut videre licet quæstione vigesima quarta de Veritate, articulo nono, ubi late declarat, confirmationem in via non fieri per intrinsicum donum, sed per custodiam divinæ providentiæ, quam custodiam declarat per divinam excitationem, *ut scilicet* (inquit), *quandocumque occasio peccati se ingerit, eorum mens divinitus excitetur ad resistendum*. Et similiter quæstione sexta de Veritate, articulo primo, dicit ex prædestinatione duo sequi: unum est consecutio finis, quæ est glorificatio; aliud est collatio auxilii, utique efficacis, quod secum afferat gratiam; et tamen hoc auxilium

totum ad vocationem reducit dicens: *Quod ad vocationem pertinet*; quam in quæstione vigesima secunda de Veritate, articulo 9, ad septimum, vocat efficacem persuasionem, de qua exponit illud Luc. decimo quarto: *Compelle eos intrare*, sicut etiam Joan. sexto, lectione quinta, tractionem Patris explicat per interiorum illuminationem et inspirationem, per quam (ait) si homo non trahatur, non est defectus ex parte trahentis, qui, quantum est ex se, nulli deficit, sed est propter defectum ejus qui non trahitur. Unde in capite octavo ad Roman., lectione sexta, explicans illud: *Quos prædestinavit, hos et vocavit*, dicit vocationem internam esse necessariam, *quia nemo potest venire ad Patrem, nisi ipse traxerit eum*; et hæc (inquit) *vocatio in prædestinatis est efficax, quia hujusmodi vocationi assentiunt*, id est, quia facit eos assentire, ubi non agnoscit aliam gratiam prævenientem efficacem, præter vocationem, et eandem vocat inspirationem et internum auxilium Dei moventis, prima secundæ, q. 109, articulo sexto. Nunquam ergo apud D. Thomam legimus alium modum prævenientis auxilii efficacis, cui homo non possit resistere; imo, prima parte, quæstione octogesima tertia, articulo primo, ad secundum, distinguens omnes qualitates prævias, sive innatas, sive supervenientes, sive per modum habitus, sive per modum passionis, quæ voluntatem inclinent ad consensum, de omnibus generaliter ait ideo inclinare salva libertate, quia potest voluntas eis resistere, vel a se excludere. Nec dici potest ibi tractare de libertate circa naturales actus, nam doctrina est generalis. Unde in solutione ad 4 dixerat electiones esse in nobis, *supposito tamen divino auxilio*, et in aliis solutionibus argumentorum salvat libertatem arbitrii in operibus gratiæ, etiamsi fieri non possint sine motione et adjutorio Dei. Unde etiam in his operibus requirit ut etiam in sensu composito, id est, supposito auxilio præveniente, determinatio adhuc maneat in potestate voluntatis.

CAPUT XLII.

QUID IN PRÆDICTA CONTROVERSIA SENSERINT ALII ANTIQUI SCHOLASTICI, PRÆSERTIM BONAVENTURA, SCOTUS ET THOMISTÆ.

Sub Scholasticis antiquis comprehendimus omnes qui ante nostra tempora et ante Calvinum errorem scripserunt; non tamen discursus

remus per omnes, sed per eos tantum qui ad præsentem causam frequentius adduci solent. Principio igitur in favorem physicæ prædeterminationis affertur Bonaventura, in secundo, distinctione vigesima sexta, quæstione ultima, ubi quærit an gratia comparetur ad animam, ut motor ejus. Et respondet sine dubio dicendum esse gratiam movere et excitare liberum arbitrium, imo gratiam esse principale movitum, voluntatem autem sic pedissequam. Sed si attente Bonaventura legatur, fere expresse docet nostram sententiam; dicta enim conclusio, quam ille ponit, de fide est, in qua omnes convenimus; modus autem quo Bonaventura illam veritatem declarat, est, quia duplex est gratia, operans et cooperans, et utraque movet voluntatem, quamvis diverso modo; operans enim movet liberum arbitrium sine illo, id est, sine libera illius cooperatione, seu absque eo quod voluntas moveat se, sed tantum a Deo movetur; gratia vero cooperans ita movet voluntatem, ut nihilominus ipsa etiam se moveat. Neque aliquid aliud ibi scribit, quod ad præsentem causam adduci possit. Utramque autem partem illius declarationis nos tanquam certam admittimus, ex vulgari doctrina Augustini, et Theologorum, de gratia operante et cooperante. Et cum Bonaventura sentiat operantem gratiam idem esse ac prævenientem aut præparantem voluntatem, constat merito dicere eam movere hominem sine illo, utique quoad suum proximum et immediatum effectum, ut sæpe a nobis declaratum est. Quod autem Bonaventura subjungit de gratia cooperante, nostram confirmat sententiam, nam illam gratiam ait non movere liberum arbitrium, nisi ipsum se moveat, quod nos dicimus de determinatione ad consensum, nam illa non pertinet ad solam prævenientem gratiam, sed maxime requirit ut libere in nobis fiat, ideoque non pertinere ad solam gratiam prævenientem, sed etiam ad cooperantem per quam sicut non movetur homo, nisi ipse se etiam simul moveat, ita non determinatur, nisi simul ipse se determinet. Refertur præterea idem Bonaventura in 2, distinctione 27, dubio primo circa libertatem, ubi variis modis et multis verbis explicat divisionem gratiæ in operantem et cooperantem, prævenientem et subsequentem, in quibus verbis, licet prolixè ab aliis referantur, nihil invenio quod ad præsentem causam pertinere possit, vel quod nova expositione indigeat præter hæc verba: *Comparatione ad ef-*

fectum ad quem est, dividitur gratia in prævenientem et subsequentem, sive operantem et cooperantem, quæ sunt differentie gratiæ secundum effectus quos habet in ipsa voluntate. Dicitur enim gratia præveniens in quantum ipsam voluntatem facit bonam, et ideo prævenit, quia non est a libero arbitrio, sed potius infunditur ab ipso Deo; cooperans vero sive subsequens dicitur in quantum adjuvat liberum arbitrium respectu boni operis eliciendi. Quæ sententia tota in re est eadem cum præcedente, et nihil aliud continet quam quod sæpe dixi, prævenientem gratiam fieri a Deo in nobis sine nobis. Quod autem hæc præveniens gratia se sola efficiat physice in nobis prædeterminationem inevitabilem ad consensum, hoc nec Bonaventura ibi dixit, nec prorsus indicavit. Solum videri potest obscurum quod ait, gratiam prævenientem facere ipsam voluntatem bonam. Sed hoc dixit, vel quia ipsamet gratiam habitalem secundum diversos respectus vocat operantem et cooperantem; scilicet, quatenus a Deo infunditur et informat animam, vocat operantem; quatenus vero simul cum libero arbitrio elicit actum, adjuvantem seu cooperantem; qui modus loquendi est etiam D. Thomæ et multorum Theologorum; juxta quem clarum est ad gratiam operantem pertinere facere hominem bonum, et sanare illum, prout etiam dixerat Bonaventura in priori loco. Vel certe si velimus id intelligere de proprio auxilio præveniente, quod per illuminationes et inspirationes datur, dicendum est facere hominem bonum, non formaliter, sed radicaliter, ut sic dicam, seu inchoative, non vero complete et in integrum, quia hæc bonitas non incipit esse in homine adulto, sine aliqua cooperatione ejus; gratia autem præveniens fit in ipso ante ejus liberam cooperationem. Quæ doctrina notari posset ad intelligenda etiam varia loca Augustini.

Præterea referunt quidam pro dicta sententia divum Bonaventuram in primo, distinctione quadragesima, articulo secundo, quæstione prima; distinctione quadragesima prima, articulo primo, quæstione prima; distinctione quadragesima sexta, articulo primo, quæstione prima; et distinctione quadragesima septima, articulo primo, quæstione prima. Sed in secundo et tertio loco nihil tractat quod ad præsentem causam pertineat. In primo vero loco agit de concordia prædestinationis cum libertate, et in summa dicit prædestinationem includere rationem causæ

et rationem præscientiæ; et sub priori ratione non infert necessitatem, quia non est tota causa salutis, sed cum alia causa contingente, scilicet libero arbitrio; quatenus vero præter rationem causæ importat præscientiam, sic non potest quidem discordare a libero arbitrio, non tamen majorem infert necessitatem quam præscientia, quæ ponit necessitatem consequentiæ, non consequentis. Similiter in quarto loco tractat quæstionem de concordia libertatis humanæ cum efficacia divinæ voluntatis: quia si aliquid Deus vult, non potest voluntas humana illum impedire, et consequenter circa illud non habet libertatem; vel e converso si voluntas humana impedire potest actum, quem Deus decrevit ab ipsa fieri, non erit efficax decretum divinæ voluntatis, neque infallibiliter inferet suum effectum. Ad quam difficultatem per generalem doctrinam respondet, nec voluntatem nostram posse impedire efficacem voluntatem Dei, neque efficaciam voluntatis Dei impedire libertatem voluntatis humanæ, quia hæc duo se necessario comitantur, non necessitate consequentis (inquit), sed consequentiæ; additque distinctionem hanc eodem modo esse intelligendam et explicandam in voluntate Dei, sicut in præscientia: *Quia voluntas (inquit) Dei absoluta connotat eventum rei, et ideo est ibi necessitas consequentiæ.* Quomodo autem connotet, an ex efficacia solius voluntatis Dei ad prædeterminandam voluntatem creatam, an solum propter infallibilem concomitantiam, media aliqua præscientia, nunquam satis distincte explicat. Multo vero magis explicat secundum quam primum; imo, eo ipso quod excludit necessitatem consequentis, necesse est et excludat necessariam illationem ex vi causæ prioris, secum necessario trahentis inferiorem, et positam ante usum libertatis ejus, nam talis necessitas consequentiæ absolute involvit necessitatem consequentis; item dum comparat hanc necessitatem cum necessitate præscientiæ, aperte sentit quod, sicut præscientia ordine rationis supponit liberum usum futurum, ita voluntas supponit aliquam præscientiam ejusdem usus, saltem sub conditione. Quod sane videtur idem Sapientis indicare his verbis, quæ proxime subjungit: *Unde bene sequitur: Vult istum salvari voluntate absoluta; ergo iste salvabitur; nunquam enim vellet, nisi pariter præsciret esse salvandum;* et in solutione ad ultimum, respondet, *quod voluntas Dei secundum convenientiam ad præscientiam vult illa*

quæ vult; unde sicut præscientia ambit totum velle, et posse, et agere, et non potest falli, non subtrahendo aliquid contingentie rei evenientis, sic etiam in proposito intelligendum. Quæ verba sententiam nostram satis indicant, licet non omnino declarent; non est ergo cur pro contraria sententia allegetur, nam generalis doctrina de concordia, et de necessitate consequentiæ et consequentis, communis est omnibus; si quid vero peculiare addit in modo explicandi, ad nostram sententiam pertinet. Maxime vero illi favet in secundo, distinctione trigesima septima, articulo primo, quæstione prima, ubi definiens Deum non esse causam peccati, licet concurrat ad effectum ejus, respondet ad ultimum argumentum in hunc modum: Ad illud quod dicitur quod Deus est plene movens in tali actione, dicendum, quod verum est, non tamen sequitur ex hoc quod excitet liberum arbitrium ad faciendam illam operationem; excitatio enim dicit aliquem effectum gratiæ prævenientem ipsam voluntatem; hæc autem requiritur in bonis meritoriis; in aliis vero operibus indifferentibus, vel etiam malis, non est nisi sola cooperatio divinæ virtutis, quæ, existens in creatura potentialiter, essentialiter et præsentia, sicut conservat eam in essendo, sic adjuvat in operando, propter quod conceditur ibi esse cooperatio, non præventio vel subsecutio. Ecce quomodo salvet Deum non esse auctorem peccati, non solum quoad malitiam, sed etiam quoad actionem, ita ut præmoveat ad illam. Item constat præter excitationem et cooperationem non agnoscere aliquam motionem Dei necessariam ad opera liberi arbitrii, et in operibus gratiæ solum ponere motionem præviam per excitationem.

Venio ad Scotum, in cujus mente explicanda nonnulla major est difficultas, et aliqui eum indistincte referunt pro contraria sententia; loca autem, quæ ex illo citantur, sunt hæc: in 1, distinct. 1, quæst. 1, distinct. 8, quæst. 5, distinct. 38, ad primum, et distinct. 39, § *Quantum ad primum*; et in 2, distinct. 1, quæst. 3, et in 4, distinct. 49, quæst. 6; sed, ut notavi in 1 libr. de Auxiliis, cap. 5, duas hic distinguere quæstiones necesse est: una est, de efficacia divini auxilii prævenientis, quod sit aliquid in homine receptum sine libertate ejus, sed a Deo solo impressum, an tanta sit efficacia intrinseca et naturalis alicui hujusmodi auxilio, ut, semel impressum voluntati, physice et omnino determinet illam ad consensum; altera quæstio est de efficacia il-

lius voluntatis Dei, qua concurrat cum libero arbitrio, an sit talis et tanta, ut secum trahat ac determinet voluntatem humanam ad volendum. Prior quæstio est quam hic proprie tractamus, nam illa sola spectat ad specialem doctrinam de gratia et de auxiliis ejus; alia enim quæstio generalis est de concursu primæ causæ cum voluntate creata ad quoscunque actus ejus; neque quoad illam efficaciam possumus cum fundamento aliter loqui de concursu voluntatis Dei cum humana, ad supernaturales actus quam ad naturales, quantum (inquam) spectat ad modum efficacis voluntatis, a qua ipse concursus ad extra manat: nam quantum ad ipsum concursum, nota est differentia, quia in operibus gratiæ supernaturalis est, in aliis minime.

Quod ergo attinet ad priorem quæstionem, nullum indicium vel vestigium in doctrina Scoti reperitur, quod talem modum auxilii efficacis inhærentis homini, suaque vi voluntatem ejus physice prædeterminantis, vel necessarium putaverit, vel possibile, salva libertate; neque in omnibus citatis locis verbum ullum de hac re invenitur. Quin potius, in celebri loco quarto, distinctione quadragesima nona, quæstione sexta, § *Dico ergo*, versiculo *Contra hoc*, et versiculo *Nota*, et versiculo *Ad propositum*, expresse dicit, contra libertatem voluntatis esse quod voluntas determinetur ad unum per habitum illi inhærentem. Ubi nomine habitus intelligere videtur omnem qualitatem, vel rem positivam, inhærentem voluntati, et præviam ad actum ejus: sic enim omnis res positiva solet vocari nomine habitus, ut a privatione distinguatur; vel etiam omnis res existens in intellectu, vel voluntate, non tanquam vitalis actus, sed tanquam principium ejus solet vocari habitus. Vel certe, quamvis Scotus nomine habitus intellexerit propriam qualitatem permanentem, et ad peculiarem speciem habitus pertinentem, ex illo ejus dicto a fortiori infertur, si talis habitus, determinans voluntatem, tolleretur libertatem, vel potius indicaret talem potentiam non esse liberam, neque indifferentem ad agendum, sed solum ad recipiendum, multo magis idem sequi, si qualitas actualis, ab extrinseco impressa, qualiscumque illa sit, vel quælibet realis motio, aut entitas positiva, ita determinat voluntatem; est enim non solum eadem ratio, sed etiam major, quia major est vis actualis, seu impulsus, quam habitus tantum; quantum ergo spectat ad quæstionem de auxiliis

gratiæ, nunquam Scotus tale auxilium agnoscit, et ex principiis ejus colligitur repugnare libertati.

Quod vero attinet ad alteram quæstionem de concursu primæ causæ, quia in illa etiam tractari solet, an Deus concurrat imprimendo ipsi causæ necessario aliquid prævium, quo posito necessario sequatur operatio secundæ causæ, manifesta etiam est in hac parte sententia Scoti, negantis hujusmodi præviam impressionem causæ primæ in secundam esse necessariam ex vi concursus, si in causa secunda supponatur sufficiens actus primus, quem dari et conservari a Deo necessarium est, ut ostendi in dicto libro primo de Auxiliis, capite primo, ex Scoto, in quarto, distinctione prima, quæstione prima, articulo ultimo, prout ibi videri potest; superest ergo ut dicamus de prædeterminatione voluntatis humanæ per solam voluntatem Dei extrinsecam, sive hæc sit ordinaria voluntas, qua Deus concurrat cum voluntate humana per modum causæ primæ, sive extraordinaria voluntas, qua Deus ex speciali providentia vel gratia vult determinare voluntatem creatam ad certum quemdam actum vel certum operandi modum; et quia ex hoc posteriori modo posset argumentum sumi ad priorem, de illo prius dicemus.

Scotus ergo, in dicto loco quarti, distinctione quadragesima nona, quæstion. 6, simul dicit determinationem voluntatis per intrinsecum habitum repugnare libertati ejus, determinationem autem per extrinsecam voluntatem Dei non repugnare. Ponitque exemplum in impeccabilitate Beatorum, quam dicit non esse necessariam simpliciter, quia non est ex qualitate aliqua intrinsece determinante voluntatem, sed ex efficacia voluntatis divinæ determinantis voluntatem Beati ad permanendum continue in actuali amore et visione Dei. Igitur in eo loco saltem in hoc favet Scotus priori sententiæ, quod sentit prædeterminationem ad unum ab extrinseco illatam per voluntatem Dei non repugnare libertati voluntatis creatæ: aliis vero locis statim referendis, indicat illam determinationem ex vi concursus causæ primæ. Sed et sensum et sententiam ejus in aliis locis statim dicemus; nunc solum de illo loco quarti dicendum est, quamvis enim in dicto libro primo de Auxiliis, cap. 5 et 13, in illo sensu verba Scoti acceperim, et ideo contrariæ sententiæ favere crediderim, licet non fuerit consequenter locutus, nunc vero, toto ejus discursu atten-

tius considerato, aliam fuisse mentem ejus reperio.

Advertendum est igitur aliud esse loqui de libertate voluntatis in actu primo, seu potenciali et remota, id est, quæ in ipsa potentia manet, et quando ad usum liberum non applicatur; aliud vero esse loqui de usu actuali libero voluntatis. Cum ergo Scotus ibi ait non destrui libertatem voluntatis propter extrinsecam determinationem ad eliciendum vel continuandum unum actum per efficaciam voluntatis Dei, non loquitur de solo libero usu actuali, sed et radicali, et potenciali ipsius voluntatis. Docet itaque, non obstante illa determinatione a Deo facta, retinere voluntatem indifferentiam illam, quam de se habet, ut possit habere vel non habere, continuare et non continuare illum actum, si sibi relinquatur et non impediatur, quia determinatio impedit usum illius facultatis, non tamen impedit illam, quod est manifestum et evidens. Non tamen docet Scotus cum illa actuali prædeterminatione Dei simul esse actualem usum innatæ libertatis, imo potius dicit illam determinationem impedire hunc usum. Et ita in hoc nobis non contradicit, sed potius sententiam nostram confirmat. Quia cum dicimus per talem determinationem tolli libertatem, non agimus de libertate potentiæ, sed de libertate actus, seu, quod idem est, de usu libero. Atque hanc fuisse mentem Scoti quoad hanc partem patet ex verbis ejus. Nam prius in versiculo *Nota* distinguit dupliciter dici aliquem posse efficere aliquem actum. Primo, possibilitate remota, et secundum quid, qualis est ex nuda facultate carente aliis requisitis ad operandum, sicut homo in tenebris constitutus dicitur posse videre, ratione potentiæ visivæ, etiamsi nec lumen habeat nec habere possit; illud tamen non est posse simpliciter, sed secundum quid; erit autem simpliciter quando cum facultate habuerit omnia necessaria ad operandum. Deinde vero vers. *Ad propositum*, applicando illam distinctionem ad punctum de quo tractabat ibi, ait in Beato manere posse peccare remote, et secundum quid, quia voluntas beata eadem potentia est quæ fuerat non beata, et ita de se in eandem actionem potest nisi impediatur; de facto vero dicit illud posse in Beato tantum esse secundum quid, quia impeditur per actionem superioris causæ prævenientis, et continue agentis ad actum beatificum, et ideo ait: Non est in potestate propinqua talis voluntatis peccare,

quia non est in potestate ejus quod impediens cesset. Constat autem illud posse secundum quid, solum pertinere ad libertatem potentiæ secundum se spectatæ, sine aliis requisitis ad operandum et non esse posse propinquum, et ad utrumlibet, positis omnibus requisitis ad operandum. Ergo cum Scotus ait per illam determinationem auferri potentiam proximam, licet remota maneat, plane docet non auferri libertatem ab ipsa potentia, impediri tamen ne exeat in actum vel usum liberum.

At vero cum subjungit libertatem auferri per intrinsecum habitum voluntati inhærentem, si talis sit ut determinet potentiam ad usum et exercitium actus, non loquitur solum de libertate in potentia proxima, et expedita ad verum actum seu usum, quia et hoc per se notum erat, et in eo tantum non posset assignari diversitas inter duos modos determinationis, ut ex dictis patet, et latius in dict. lib. 1 de Auxiliis ostensum est. Loquitur ergo Scotus etiam de libertate radicali et ipsius potentiæ, quam destrui putat per talem modum determinationis. Non quia possibile sit per habitum supervenientem destrui potentiam, aut amittere facultatem quæ in ipsa supponatur, sed quia eo ipso quod supponitur potentia talis, quæ illo modo sit determinabilis per habitum inhærentem, sequitur potentiam illam natura sua non esse indifferentem, ac proinde non habere libertatem etiam potentialem. Hanc vero fuisse mentem Scoti patet etiam ex verbis et rationibus ejus: « Quod sic determinetur (ait) ad bene velle per habitum sibi inhærentem, hoc esset contra ejus libertatem, *hoc modo*, quia ipsa non esset voluntas, nisi esset causa prior respectu habitus sui, et ita nata uti habitu, et determinare ipsum ad agendum, et non ab ipso determinari sic, quod oppositum non sit in sua potestate, quia sic ipsa totaliter subjaceret habitui et determinaretur. Non sic autem est contra libertatem vel naturam ejus, quod impediatur ab actione, vel determinetur a causa priori se, ejusmodi est voluntas divina. » Sentit ergo determinationem illam intrinsecam esse contra naturam voluntatis, et ideo non posse simul esse cum naturali conditione indifferentiæ seu libertatis ipsius potentiæ; determinationem autem ab extrinseco non esse contra, sed supra naturam potentiæ, et ideo posse fieri in potentia retinente suam potentialem libertatem sine applicatione ad usum. Quæ sententia Scoti eadem est cum alia valde probabili, quæ sub aliis terminis affir-

mat voluntatem posse necessitari a Deo per extrinsecum influxum, non tamen posse necessitari per intrinsecam qualitatem inhærentem: quia ex eo ipso quod qualitas inhæret voluntati, subjacet ejus dominio quoad usum; Deus autem est supra dominium ipsius voluntatis, et ideo potest necessitatem illi inferre, quod non aliter faceret quam determinando potentiam ad unum per extrinsecam actionem. Igitur ex illo loco Scoti recte intellecto sententia nostra optime confirmatur.

Potestque hoc confirmari ex eodem Scoto in 2, distinct. 32, § *Ad solutionem*, ubi late docet concursum causæ primæ cum voluntate libera, talem esse ut non prædeterminet voluntatem creatam ad agendum; nam ex hoc principio declarat quomodo non sit tribuendum Deo, sed voluntati creatæ, quando actum non rectum elicit; quia Deus ex parte sua paratus erat ad efficiendum actum rectum; sed quia non solus, sed cum voluntate illum est factururus, ideo suum concausare vel non concausare posuit in potestate ipsius voluntatis humanæ. Supponit ergo evidenter Scotus Deum non concurrere cum humana voluntate per voluntatem absolutam et efficacem, qua illam physice prædeterminet ad operandum, sed per talem antecedentem voluntatem, quæ et ex parte Dei indifferentiam aliquam habeat, et in voluntate creata illam relinquat ad influendum vel non influendum in talem actum. Unde ibidem consequenter ait, causam primam et secundam (quas ibi partiales vocat) licet habeant inter se ordinem, secundum perfectius vel minus perfectum causare, non tamen habere prioritatem naturæ, quæ dicat posse esse sine se invicem respectu tertii; sed in uno instanti naturæ causant effectum communem. Quæ doctrina tota evidenter repugnat cum doctrina de physica prædeterminatione per concursum Dei, vel per voluntatem qua Deus vult dare illum, seu producere actum voluntatis creatæ simul cum ipsa, ut per sese notum est. Præter hanc autem voluntatem ex parte Dei necessariam ad liberos actus voluntatis creatæ, non invenitur in Scoto (ut existimo) aliud genus voluntatis divinæ, quæ necessaria sit ad actum liberum voluntatis creatæ, eamque ad talem actum prædeterminet; nec facile poterit ratio aut fundamentum illius necessitatis excogitari; ergo ex doctrina Scoti, si contradictio in illa admittenda non est, non potest colligi talis prædeterminatio ut possibilis ad liberos actus, nedum necessaria.