

humanam, et in hac actione interdum antecedit motio violenta ipsius instrumenti, in qua ipsum potius est passum, quam agens, tamen supposita illa motione actio, quæ postea subsequitur, connaturalis est tali instrumento, ut lapis sursum projectus, naturaliter postea impellit aerem, verbi gratia, quia illa motio, quæ antecedit, solum est veluti applicatio agentis, quod postea agit virtute sua, et hoc modo dixit Aristoteles, libro, 2, ad Eudemium, posse interdum aliquid cogi ad agendum, quia ut agat prius in se recipit motum contra internum impetum. Vel denique actio est ab instrumento divinitus elevato, et sic quamvis naturalis non sit, neque etiam violenta, sed est supra naturam.

4. Neque contra hoc obstat ratio in principio facta, quia illa actio, de qua ibi est sermo, quamvis videatur repugnans alicui inclinationi agentis, tamen cum sit a principio intrinseco, non potest esse violenta, et propterea non habet rationem formæ repugnantis proprie quatenus actio est, sed quatenus est in agente, et ponit in illo formam repugnantem inclinationi ejus, sub qua ratione magis habet rationem passionis, quam actionis. Ad confirmationem de divino instrumento respondetur, duo ibi posse considerari. Primum est quod calor, verbi gratia, privatur actione calefaciendi, et de hoc statim a num. sequent., nam id est per accidens, non enim per se sequitur ex divina elevatione, sed vel ex abstractione concursus, vel ex repugnantia passi. Secundum est, quod agens illud elevatur ad actionem super naturam ejus, et hoc etiam non facit eam violentam, ut dixi: quod vero illa actio videatur contraria actioni connaturali talis instrumenti, videtur quidem esse quoddam violentiæ genus. Dicendum tamen proprie non esse violentiam: tum quia illa est alterius generis ab actione naturali, et ideo non est proprie contra naturalem impetum: tum etiam, quia nihil ponit in ipso agente, quod sit ipsi contrarium, neque est ab ipso, ut operante per virtutem naturalem.

5. *Arguitur dari posse violentiam saltem in carentia actionis.* — Sed quæres, an saltem in carentia actionis possit esse violentia: nam Aristoteles, lib. 2, ad Eudem., videtur id affirmare, dicens, *quando foris quispiam præter impetum intrinsecum moverit, sedaveritve, id vi fieri affirmamus.* Deinde quando grave sursum detinetur, vim patitur, quia non permittitur agere in se motum. Denique illa privatio est contra inclinationem naturæ, atque ita

sentit Durandus, in 2, distinct. 23, quæst. 8, et sequuntur Medina, 1, 2, quæst. 6, ad 5, et alii.

6. *Oppositum magis probatur fundamento bimembri.* — Contrarium vero sentit Paludanus, in 4, dist. 29, quæst. 1, art. 1, Cajetanus, 1 p., q. 82, art. 1. Potestque fundari, nam agens duobus modis potest impediri ab agendo: primo naturaliter, aut ex resistantia passi, aut ex distantia ejus, aut ex defectu alicujus alterius conditionis requisitæ ad agendum, et tunc certe nulla videtur esse violentia, quia solum est naturale agenti, ut agat positus omnibus requisitis, et juxta proportionem virtutis suæ supra resistantiam passi: quod vero illæ conditiones omnes ponantur semper, et quod in passo non sit resistantia major, neque æqualis, hoc neque est debitum agenti, neque est contra inclinationem ejus, sed est quædam imperfectio, quæ sequitur ex limitatione ejus, unde posito tali defectu, et resistantia naturaliter cessat ab agendo. Secundo modo potest agens carere actione supernaturaliter per abstractionem divini auxilii, seu concursus: et in hoc etiam non videtur esse violentia proprie: quia vel esset in ipsa negatione concursus, vel in carentia actionis, quæ inde sequitur. Non primum, quia licet concursus dicatur debitus secundum quamdam propensionem naturæ: non tamen hoc debitum est tam rigorosum, ut negatio ejus possit dici violenta, sicut non potest dici injuriosa eo vel maxime, quod ille concursus nihil est in ipso agente, ut sic, unde ex negatione ejus non privatur aliqua perfectione sibi intrinseca: at vero negato auxilio, carentia actionis (quod erat secundum) necessario, ac naturaliter sequitur ex intrinseca imperfectio virtutis creatæ, quæ nihil agere potest sine auxilio superioris causæ: unde sicut est illi naturale agere cum tali auxilio, ita videtur esse naturale carere actione, si auxilio destituatur: ergo ex nullo capite carentia actionis potest esse violenta. Et confirmari potest, quia in hac carentia agens non habet rationem passi, nec privatur aliqua perfectione: Aristoteles autem definit violentiam per ordinem ad passum. Unde licet fortasse hæc dissensio tantum sit in modo loquendi, tamen hic posterior mihi magis probatur. Nec repugnat Aristoteli, quia verbum *sedare*, in rigore non significat privationem actionis, sed motum, ita ut idem sit quod quiescere, et in hoc reperiri potest violentia, ut probat exemplum de lapide sursum detento: ac deinde Aristoteles dixit aliquem cogi ad agendum, non immediate in ipsa ac-

tione, sed in aliquo motu antecedenti, unde etiam e contrario posset cogi ad non agendum in aliquo motu antecedenti violento, ut si ignis deorsum feratur ne calefaciat, et sic de aliis. Et hactenus de actione a num. 2.

7. *In passione et termino ejus posse cerni violentiam.* — Circa alias partes quæstionis positas, num. 1, simul dicemus de utraque passione scilicet, et termino ejus, quia tota ratio, seu violentia passionis sumitur in ordine ad formam, quæ per illam inducitur, quatenus illa violenta esse potest. De utraque ergo est certum posse esse violentam, ut facile potest ex dictis ostendi. Sed est considerandum, quod sicut positiva forma, non est proprie mala, aut disconveniens ratione positivæ perfectionis præcise sumptum, nam perfectio, ut perfectio, non videtur posse esse disconveniens, sed habet rationem mali quatenus secum affert aliquam imperfectionem, vel privationem alicujus formæ convenientis, et desideratæ per naturalem appetitum, ita nulla mutatio, seu forma positiva videtur esse violenta præcise ex perfectione sua, quia perfectio, ut sic, non est contra appetitum naturæ, nam sicut Aristoteles dixit naturam non per se intendere privationem, sed positivum, ex quo sequitur privatio, ita appetitus naturalis non per se intendit privationem alicujus perfectionis, sed solum quatenus resultat ex aliqua perfectione, ad quam ipse tendit: ergo positiva perfectio non est contra appetitum naturæ, seu violenta præcise ratione sui, sed propter privationem adjunctam. Et adhuc addendum, oportere hujusmodi formam ejusdem esse ordinis naturalis cum ipso subjecto, nam proprie contraria ejusdem generis esse debent, et appetitus naturalis tantum est ad formam sibi connaturalem, et consequenter detestatur formam contrariam. Unde si forma sit superioris ordinis, respectu illius non est appetitus contrarius, sed est capacitas neutra, seu obediens.

8. *Spoliatio formæ connaturalis etiam non inducta alia forma, est violenta.* — Atque tandem hinc sequitur posse dari violentiam omnino privativam, si subjectum privetur forma, ad quam habet naturalem appetitum, etiamsi id fiat absque adjunctione alicujus formæ, quia talis privatio necessario futura est ab extrinseco, et per eam subjectum vere mutatur mutatione saltem privativa, in quo differt hæc mutatio a privatione actionis, ut sic, et ideo in illa subjectum revera habet rationem passi, quod non confert vim, cum resistat, et repugnet: ut potest, per naturalem appetitum.

9. *An destructio in fieri sic violenta rei destructæ.* — Sed quæres, utrum talis mutatio possit dici violenta respectu rei, quæ per illam destruitur. Videtur enim mors violenta homini seu animali, quamvis per ipsam destruat, est enim contra appetitum naturalem se conservandi in esse, et est ab extrinseco. Dicendum tamen proprie violentum non dici respectu rei quæ desinit esse, sed respectu subjecti, quod manet sub tali mutatione, nam sicut naturale supponit appetitum, et consequenter subjectum cui forma, vel mutatio naturalis sit, ita violentum supponit appetitum, et subjectum cui repugnet, nam contraria circa idem versantur. Et confirmatur, nam annihilatio Angeli non potest dici proprie violenta, quia est negatio totius esse, quia deest subjectum, cui fiat violentia. Unde sicut creatio propter hanc causam non est naturalis actio, seu mutatio, sed alterius ordinis: ita etiam annihilatio non est innaturalis (ut sic dicam) seu violenta mutatio, sed aliquid majus. Et confirmatur, quia perpetuo non esse, non est violentum proprie: alioqui nunquam creare rem aliquam creabilem, esset illi violentiam inferri, quod est aperte contra sensum omnium: ergo eadem ratione cuilibet rei non existenti, ut sic, non fit violentia.

10. Dices ad hoc satis esse rem fuisse, sed contra, quia hoc tantum dicit respectum rationis, seu determinationem extrinsecam: ergo nihil potest conferre ad violentiam, quæ nunc fit: alioqui etiam posset sufficere, quod sit res futura. Ac deinde interrogo, quando fiat violentia rei, quæ fuit, et jam non est: aut enim eo tempore, quo existebat, et hoc non est ad rem, quia tunc erat subjectum perseverans sub mutatione, et non per illam destructum, quod intendimus esse necessarium: vel fit illa violentia etiam toto tempore, quo res non existit, postquam semel fuit: et hoc est plane falsum: quis enim dicat nunc pati violentiam hominem ante centum annos mortuum, solum quia non conservatur in esse: vel fit hæc violentia solum in tempore immediato post instans, in quo res desinit esse, et hoc etiam dici non potest, quia non est major ratio de illo momento, quam de toto tempore subsequenti. Igitur mutatio non est violenta respectu rei, quæ destruitur, sed respectu subjecti, sicut frigus non est violentum calori, sed subjecto connaturaliter calido. Et idem dicendum servata proportionem de corruptione subjecti, nam ratione totius alterationis, quæ antecedit instans corruptionis, potest dici vio-



lenta, supposito, quod corrumpitur, quod habet rationem passi respectu totius alterationis. At vero ipsa substantialis corruptio non est proprie violenta respectu suppositi, sed aliquid majus, quia privat illud suo esse simpliciter: respectu etiam materiæ primæ non est violenta, quia materiam ad illam confert vim per appetitum, quem habet ad omnem formam. Solum in homine potest aliquo modo dici violenta respectu animæ, quæ vere manet in instanti corruptionis, et privatur modo existendi sibi intrinseco contra suum naturalem appetitum, de quo in tractatu de Anima, l. 6, cap. 9.

## SECTIO III.

*Utrum Deus possit inferre violentiam rebus creatis?*

1. Exposito quid sit violentia, et in quibus ea reperiat, et cui inferri possit, superest exponendum a quo possit inferri. Et quidem ex principiis positis breviter posset dici violentiam posse inferri ab omni agente extrinseco, quod habeat vim agendi superiorem resistentiæ passi, nam, ut philosophi dicunt a proportionem majoris inæqualitatis sequitur actio, ex quo videtur sequi, si agens creatum potest inferre violentiam passo sibi subjecto, multo magis id posse Deum respectu creaturarum, quia vis agendi Dei potentior est.

2. Nihilominus multi theologi negant posse Deum inferre violentiam creaturis, non quia non possit efficere in creatura quidquid alia creatura potest, sed quia hoc ipso quod actio illa fit a Deo, non est violenta, quia jam non fit passio non conferente vim. Probatur, quia omnis creatura habet appetitum innatum ad obediendum Deo in omni actione, vel mutatione ab ipso proveniente: nihil ergo resistere potest actioni Dei: ergo actio Dei nulli potest esse violenta. Antecedens probatur, quia appetitus innatus cum sit a Deo, est maxime ordinatus: ergo magis inclinatur ad universale bonum, quam ad particulare: ergo magis ad obediendum Deo, qui est universalissimum bonum, quam ad proprias et particulares perfectiones. Quod potest exemplis declarari, nam habet rationem motus aquæ sursum ad replendum vacuum, non est violentus, quia est ex inclinatione ad commune bonum: et idem multi censent de motu fluxus et refluxus maris, et similiter motus appetitus sensitivi ex imperio voluntatis non est violentus, etiamsi interdum sit contra propriam inclinationem

ad bonum delectabile, quia est ex appetitu ad obediendum superiori moventi: ergo similiter. Hanc sententiam tenent Conradus, l. 2, q. 6, art. 4, et Cajetanus, l. 1 part., quæst. 82, art. 1, et 3 part., quæst. 44, art. 2, et videtur sane favere D. Thomas, quæst. 1, de Potent., art. 3, ad 1, et quæst. 6, art. 1, ad 17, ubi inquit, quod a Deo fit in his inferioribus, non esse violentum: atque idem significat de quacunque impressione corporum superiorum in inferiora, licet videatur eis contraria, quia *in omni re* (inquit) *est naturalis ordo et habitudo ad causam superiorem*. Quod repetit, l. 1 part., quæst. 103, art. 6, et in citato art. 2, 3 part., ad 1, ubi citat Augustinum 26, cont. Faust., cap. 3, dicentem, *id esse unicuique rei naturale, quod ille fecerit, a quo est omnis modus, numerus, et ordo naturæ*: et 21, de Civit., cap. 8, dicit nihil esse contra naturam, quod fit Dei voluntate, cum uniuscujusque rei creatæ natura voluntas Dei sit.

3. Secunda sententia affirmat posse Deum violentiam inferre creaturis, hoc est, ex hoc solo capite quod actio sit, non repugnare quod sit violenta, si aliunde non repugnat. Sic Bonaventura, in 2, distinct. 25, 2 part., dist. 8, art. 2, quæst. 1, ubi dicit, quamvis Deus non inferat violentiam creaturæ quantum ad potentiam obedientiæ, inferre tamen quantum ad inclinationem specialis naturæ: et D. Thomas potest adduci, quæst. 6, de Potent., art. 1, ad 1, 2 et 3, ubi dicit Deum multa agere in creaturis quantum ad singulares naturas earum illis contraria, licet non sint contra universalem ordinem totius naturæ: et ita explicat Augustinum supra citatum: idem habet, q. 13, de Verit., art. 1, ad 2 et 3, et in 2, distinct. 18, quæst. 1, art. 3, et probatur ex definitione Aristotelis, nam Deus operatur in creatura tanquam agens extrinsecum, ut constat, et creatura potest non conferre vim actionis ejus: ergo talis actio erit violenta creaturæ, etiamsi a Deo fiat, nam convenit illi tota *violenti* definitio. Minor probatur primo exemplis, nam si Deus moveat lapidem sursum, vel immediate per se calefaciat aquam, talis motus a Deo impressus non minus repugnat naturæ lapidis, vel aquæ, quam si ab agente creato fieret, nam est omnino ejusdem modi et rationis: quod autem sit ab hoc, vel illo agente, est denominatio valde extrinseca, præsertim respectu appetitus naturalis. Quod confirmatur maxime, quia appetitus naturalis non respicit immediate agens, sed formam, et consequenter mutationem qua perficitur passum: ergo quod forma

vel mutatio sit ab hoc, vel illo agente, non variat appetitum naturalem, si illa sit ejusdem rationis. Confirmatur etiam, quia sola potentia obedientialis non videtur sufficere ut actio non sit violenta, quia potentia obedientialis ut sic, non fundat appetitum naturalem, sed solam non repugnantiam: ergo si aliunde forma, vel mutatio facta in passo, est contra illius naturam, non erit satis potentia obedientialis respectu agentis ut non sit violenta: sicut si Deus moveat brutum contra appetitum elicatum ejus, nihilominus illa motio erit coacta: nam licet in bruto possit considerari potentia ad obediendum Deo in illo motu, nihilominus illa non excludit appetitum elicatum, cui motio illa est contraria, sicut non excludit etiam appetitum naturalem, cui motio divina potest etiam esse contraria.

4. Dissensio inter has sententias videtur solum de modo loquendi, nam in re vix differunt, cum omnes fateantur Deum posse immutare creaturam præter naturalem inclinationem ejus, ut est talis particularis natura. Tamen in rigore, ac proprie, videtur mihi distinctione utendum: duobus enim modis potest Deus immutare per positivam actionem creaturam, privando illam aliquam naturali perfectione sibi debita, ad quam habet naturalem propensionem. Primo movendo illam eodem modo, quo posset naturali agente moveri et ad formam ejusdem rationis, ut accidit in exemplis supra positus de motu lapidis sursum ac de calefactione aquæ. Alio modo potest moveri ad formam superioris ordinis excedentem totum ordinem naturæ, omnemque vim naturalium agentium, qui duo modi sunt, ut dixi, per actionem positivam, nam per mutationem privativam etiam potest Deus privare creaturam perfectione naturali, nullam inducendo in eam formam positivam.

5. Dicendum primo in priori genere actionis positivæ Deum posse violentiam inferre creaturæ. Quod mihi satis probat adducta in posteriori sententia, num. 3, nam revera illud de potentia obedientiali hic non satisfacit, nam respectu talis mutationis eadem est capacitas in creatura respectu Dei, et respectu cujuscunque agentis superioris quod possit vincere resistentiam ejus. Et idem dicendum si Deus privet creaturam forma debita et connaturali, absque alia forma positiva in illa effecta, quia nunc etiam privatur creatura sua perfectione contra appetitum naturalem suum, qui nullo modo manet expletus, et ideo semper appetit suam perfectionem naturalem.

6. Ultimo dicendum, quando Deus movet creaturam ad formam supernaturalem, nullam illi inferre violentiam, quia non agit in illam contra appetitum naturæ, sed supra illam: et quidem si talis forma per se non inducat, nec requirat privationem alicujus naturalis perfectionis, ut est in infusione gratiæ, aut scientiæ, tunc nulla est difficultas, quia talis actio nullo modo est repugnans naturæ, quamvis neque etiam sit ex appetitu naturali ejus: at vero quando talis actio privat aliqua perfectione naturali, ut contingit in unione hypostatice, per quam privatur creatura propria subsistentia, et in conservatione accidentium sine subjecto, per quam privantur naturali inhærentia, tunc est major difficultas an illa actio dicenda sit violenta, quia ex eo capite videtur esse contra appetitum naturæ: tamen proprie non dicitur violenta, sed supernaturalis, quia cum forma inducta sit superioris ordinis, non habet propriam contrarietatem cum naturali forma, quia proprie contraria sunt ejusdem generis: unde nec proprie repugnat appetitui naturæ, quia hic appetitus non excedit ordinem naturalem, et præsertim quia nunc altiori modo perficitur per altioris formam, et quoad has formas deservire potest potentia obedientialis, ut ratione illius non fiat violentia, quatenus per illam creatura est capax altioris formæ, quam sit illa, ad quam habet naturalem appetitum, et ita non procedunt contra hanc partem argumenta secundæ sententiæ in numero tertio.

7. Argumenta autem prioris opinionis quatenus possunt contra primam conclusionem procedere solvenda sunt. Ad præcipuum fundamentum dicitur nullam esse inordinationem in natura, etiamsi per appetitum naturalem interdum repugnet motioni divinæ, tum quia appetitus ille naturalis necessario inest, et inseparabiliter: tum etiam, quia in illa actione tantum operatur Deus ut agens superioris virtutis, et non proprie ut auctor ipsius naturæ, seu quatenus potestatem habet ad immutandam illam supra naturam ejus. Ad exempla adducta respondetur, ad illud de appetitu sensitivo, non moveri violenter a voluntate, quia nunquam ita movetur a voluntate, quin ipse se moveat ab intrinseco, et ideo semper movetur connaturali modo per propositionem alicujus objecti, in quod appetitu ferri potest per proprium actum. Ad aliud exemplum de motionem aquæ sursum, respondetur revera esse violentam, considerata particulari natura aquæ, licet respectu ordinis totius universi ab auctore



naturæ instituti non dicatur violenta, sed naturalis, quia est necessaria ad conservandum debitum naturæ ordinem : atque ita explicandus est D. Thomas, locis illis citatis, ut non intelligatur de particulari naturâ uniuscujusque rei, sed de naturali ordine totius universi.

8. Dices interdum operari Deum contra solitum ordinem totius universi, ut docet ipse divus Thomas, 1, 2, quæst. 10, art. 4, ad 2, et quæst. 1, de Potent., art. 3, ad 1. Respondetur ex eodem, tunc proprie non operari Deum contra naturam, quia totus hic ordo universi ab ipso manavit, et licet sit consentaneus particularibus naturis rerum, et accommodatus ad conservationem universi, tamen ipse posset aliter instituere, et aliter conservare : unde si sua voluntate illud immutet, nulli facit proprie violentiam : unde si totus hic ordo universi consideretur ut conjunctus et subordinatus auctori suo, sic quidquid Deus in illo operetur, non agit contra universalem ordinem universi, et causarum ejus, cum in ordine Deus et voluntas ejus supremum locum teneat, atque ita exponendus est Augustinus, qui etiam est legendus de Genesi ad litter., cap. 17, ubi recte declarat et distinguit quomodo creaturæ subdantur Deo interdum secundum capacitatem naturalem, interdum vero secundum obedientialem.

## SECTIO IV.

*Utrum Deus possit necessitatem, aut violentiam creatæ voluntati inferre in se ipsa ?*

1. *Exponitur sensus quæstionis.* — Quæ hactenus in communi diximus, eo tendunt, ut ea quæ ad voluntatem spectant, facilius in hac et sequentibus sectionibus explicentur. Sumimus autem in præsentibus *violentiam* in ea stricta significatione qua distinguitur a *coacto*, et appetitui innato contrarium est. Deinde proponitur quæstio specialiter de Deo, quia supponimus ex ap., et 1, 2, quæst. 9 et 10, nullum agens creatum posse immediate immutare voluntatem, aut aliquid in ipsa immediate efficere, sed solum auctorem ejus : unde fit multo minus posse creaturam aliquam inferre vim, vel necessitatem voluntati, et ideo solum est quæstio de Deo ipso : agimus autem hic de voluntate ipsa secundum se, et in se : nam de illa ut versatur circa actum imperatos, vel circa res alias, in sectione ultima dicendum erit. In voluntatem autem ipsa solum possunt a nobis intelligi vel habitus, vel actus, vel horum privationes, nam cum voluntas sit essentialiter

potentia operativa, et receptiva suorum actuum, tantum suis actibus, vel habitibus ad illos ordinatis perfici potest, aut eis privari : de his ergo tribus sigillatim dicendum est.

## PUNCTUM I.

*An in recipiendo aliquem habitum possit voluntas pati violentiam.*

2. *Pars negans vera suadetur.* — Primo de habitibus dicendum est, licet possit Deus sola virtute infundere habitus in voluntate, et consequenter necessitare illam ad eos recipiendos, non tamen posse per hanc actionem violentiam illi inferre. In hoc videntur convenire auctores omnes infra citandi. Et ratio est aperta, quia non potest hujusmodi habitus voluntati a Deo infusus esse contra naturalem inclinationem ejus. Quod ita patet, quia vel ille habitus est per se infusus et supernaturalis, vel per accidens, et naturalis : prior habitus quamvis non sit ex naturali appetitu, non est tamen contra illum, sed supra illum, et est magna perfectio ipsius naturæ : ergo illa infusio non potest esse violenta ; habitus vero acquisitus semper est juxta naturalem capacitatem et potentiam voluntatis : unde in illius receptione vim confert voluntas, et per naturalem appetitum passivum, et quodammodo per activum, quatenus naturalem propensionem habet ad illos actus, ad quos talis habitus ordinatur, sunt enim naturales illi, et virtute naturali illos valet efficere.

3. Dices : Interdum hi habitus sunt contra potissimam inclinationem voluntatis, ut habitus vitiorum, qui repugnant inclinationi ad bonum honestum, quæ in voluntate est maxima : ergo efficere ab extrinseco habitus hos in voluntate erit illi violentum. Respondeo primo quod etiam inferius, tract. 4, disput. 4, sect. 2, a num. 5, et in Metaphysica, disp. 44, sect. 13, num. 17, trado, mihi probabilius videri Deum se solo non posse hujusmodi habitus vitiorum infundere in voluntate : repugnat enim et bonitati, et summæ sapientiæ ac prudentiæ, quam Deum servare in omnibus operibus suis necesse est. Unde potest argumentum retorqueri ad confirmandam conclusionem, nam Deus non potest infundere in voluntate habitus pravos ; habitus autem honesti non possunt esse violenti voluntati, cum sint maxime consentanei naturali ejus perfectioni et inclinationi ; habitus autem indifferentes, vel nulli sunt, ut multi volunt, vel si sunt, ut forte est verius, illi necessario sunt conformes

alicui naturali inclinationi voluntatis, et non repugnant superiori inclinationi, cum non sint pravi : ergo in eorum effectione, vel receptione non potest esse violentia. Addo deinde, licet demus posse Deum infundere habitus vitiosos, nihilominus illa non posset dici violentia, quia licet repugnent alicui inclinationi perfectiori, tamen simpliciter in receptione talis formæ passum confert vim per naturalem potentiam quam habet : sicut quando materia prima privatur meliori forma, et imperfectiorem accipit, non patitur violentiam, quia inclinatio ad utramque formam est naturalis, et fundata in quadam universali potentia, quæ non respicit hanc, vel illam formam, sed absolute formam, quæ per generationem possit illi uniri : sic enim se habet voluntas ad suos actus, et habitus generatim sumptos ; et hæc etiam ratione quando voluntas suis actibus acquirit sibi similes habitus vitiosos, non patitur vim, sed potius illam confert ad talem actionem et receptionem.

4. Dices etiam posse Deum efficere in voluntate aliquam qualitatem, quæ neque sit actus vitalis, neque habitus operativus, sed absoluta quædam dispositio, qualis est vel gratia in anima, vel albedo in corpore : ergo per infusionem talis qualitatis poterit efficere violentiam voluntati. Respondetur primo negando antecedens, nam cum voluntas essentialiter et adæquate sit ordinata ad objectum et actus suos, non potest perfici, neque est capax alicujus qualitatis, quæ non habeat inclinationem ad idem objectum, vel ad aliquid ab illo contentum, et ideo vel esse debet actus secundus, vel si est primus, necesse est ut aliquo modo disponat ad secundum, et hunc vocamus habitum ; perfectio enim debet esse accommodata : unde non est dubium quin secundum capacitatem naturalem voluntas non sit capax aliarum qualitatum. Unde secundo respondetur negando consequentiam, nam licet demus posse Deum id facere, erit tamen secundum potentiam obedientialem voluntatis, et ideo talis forma non erit violenta, quia non erit contra, sed supra appetitum naturæ.

## PUNCTUM II.

*An in spoliatione alicujus actus vel habitus pati possit voluntas violentiam ?*

5. Secundo de privatione tam actus, quam habitus, dicendum est posse Deum necessitare voluntatem ut careat quovis actu, vel habitu, et per hunc modum posse illi aliquam violentiam inferre.

Prior pars per se nota est, quia duobus modis potest Deus facere ut in voluntate nulla sit operatio, vel impediendo cognitionem intellectus, aut alia quæ ad illam requiruntur : vel certe suspendendo concursum suum positis omnibus aliis requisitis ad agendum ; et uterque modus est facilis : nam cum Deus sit omnipotens, potest immutare potentias, et separare, vel impedire objecta prout voluerit ; cum vero sit liber, potest suo arbitrio non dare concursum suum : atque eadem ratione potest duobus modis efficere ut voluntas careat habitu, vel non conservando illum postquam factus est, vel non infundendo illum, seu non concurrendo cum actu ut per illum fiat.

6. Posterior autem pars conclusionis videtur repugnare his quæ dicta sunt, sect. 2, a num. 6, scilicet carentiam actionis non esse violentam respectu agentis, nam eadem videtur esse ratio de carentia habitus respectu voluntatis ; quod sicut carentia actus non est violenta, nec carentia habitus esse potest, quia si Deus non infert violentiam negando voluntati concursum ad actum, neque etiam infert illam negando actum concursum ad efficiendum habitum, etiam supponendo concursum, quo habitum conservat.

7. Nihilominus prædictam partem conclusionis tenet Marsilius, in 2, quæst. 16, art. 5, dub. penult., et Almainus, tractatu 2, Moral., cap. 2, et Medina 1, 2, quæst. 6, art. 4. Et ratio est, quia Deus tunc non tantum privat voluntatem concursu ad agendum, sed etiam privat intrinseca et connaturali perfectione, ad quam habet naturalem capacitatem et propensionem : convenit ergo huic privationi tota definitio Aristotelis, nam est ab extrinseco, passo non conferente vim. Quo circa non est eadem ratio de privatione actionis præcise ut actio est manans ab agente, nam ut sic non est perfectio agentis, neque illud immutat : unde in præsentibus violentia non tam consistit in carentia actionis, quam in carentia actus, qui est forma voluntatis. Quod sic potest explicari, nam si per possibile, vel impossibile, Deus efficeret in voluntate actum amoris sine efficientia ipsius voluntatis, nulla intercederet violentia, quia voluntas reciperet formam sibi intrinsecam et connaturalem ; quamvis modo extraordinario et supernaturali : non est ergo hæc pars contraria his quæ supra dicta sunt de carentia actionis.

8. Aliter vero videtur impugnare hanc partem Durandus, in 2, d. 25, quæst. 4, quia licet