

Altera ex parte observavit Leibniti<sup>us</sup>, quod in humano corpore plurimi ac infiniti fere motus ex admirabili ipsius textura, partium ordine, situ, simulque externorum corporum motu et compage oriuntur ita, ut pro vario partium ordine, figura, situ ac varietate in certo quodam humano corpore, varii quoque distinctique motus in illo produci debeant. Igitur in quolibet corpore humano, cui certa quaedam cum aliis corporibus connexio et certa quaedam partium textura concessa fuerit, certa quaedam ac distincta motuum series erat futura. Quemadmodum autem certa ac peculiaris illa connexio vel dispositio infinitis modis a Deo variari poterat, ita quoque infiniti prorsus distinctique corporeorum motuum ordines admitti debent. Iam vero Deus infinitos omnes cogitationum ordines cognovit, qui ab infinitis humanis animis dependenter ab infinitis rationum sufficientium ordinibus erant futuri, simulque praevidit infinitos motuum ordines in infinitis humanis corporibus futuros dependenter ab infinitis texturae, figurae cet. ordinibus. Vbi vero certum quemdam animum, in quo nimirum certa quaedam ac distincta cogitationum series esset futura, cum humano corpore coniungere voluit; ex infinitis humanis corporibus illud unum elegit, quod ex indole texturaeque suae eam motuum seriem foret habiturum, quae primae seriei consona et accurate conveniens foret. Ac utramque simul animi corporisque substantiam coniunxit, ut ex iis resultaret admirabile quoddam compositi genus quod hominem appellamus. Ex hac leibnitiani systematis expositione patet, totum rationis sufficientis principium, quale à Leibnitio

intelligitur, pendere ex harmoniae praestabilitae hypothese, quam libertati omnino repugnare ostendimus. Et quidem in hac hypothese ante constitutum a Deo praesentem animarum et corporum ordinem animae ponuntur ad quemlibet statum indifferentes atque omnino inertes. At in praesenti rerum serie ratione sufficienti flectuntur atque determinantur. Haec igitur ratio sufficiens pendet ex ipso rerum ordine et nexu, non autem ex ipsa voluntate. Ac proinde ratio haec *necessaria* convenientius quam *sufficiens* appellanda est. Et certe in mundo *intellectuali* non secus ac in mundo *materiali* hanc rationem sufficientem admittit Leibniti<sup>us</sup>. Porro in effectibus causisque materialibus nulla libertas fingi potest. Praeterea mundum sive materialem sive intellectualem comparant leibnitiani horologio automato. Rem ita explicant. In horologio rotarum indicisque horarii situs quilibet per structuram horologii rotarumque motum determinatur, non mutata horologii structura. At non repugnare, inquit, ut structurae horologii, rotarum indicisque motibus aliqua accidat mutatio a causa quadam externa. Pari ratione fieri posse, aiunt, ut mutationes aliquae in mundo accidant. Hinc nullam esse dicunt necessitatem absolutam, sed hypotheticam dumtaxat. Verum, ut horologii automati exemplo utar, manente partium ordine, nexu aut indolo, motus horologii est absolute necessarius. Porro in hypothese Leibnitiana Deus universum mundi ordinem certo nexu coniunxit ita, ut partes singulae ab eo, quem Deus praescripsit, ordine et fine numquam aberrare possint. Itaque mundus universus sive materialis sive

intellectualis considerari poterit tamquam horologium a fabre elaboratum, cuius praescriptus motus est omnino necessarius. Haec autem comparatio non hypotheticam dumtaxat sed absolutam fatalemque necessitatem importat. Haec argumenta vim maiorem habent, si coniungantur cum iis, quae de harmonia praestabilita diximus. His de humana libertate generatim explicatis, iam sit

## CONCLUSIO I.

ANIMA NIHIL AVERSATUR NISI SVB RATIONE MALI; NIHIL APPETIT NISI SVB RATIONE BONI; IDEOQVE NON POTEST APPETERE MALVM, QVA MALVM, NEC AVERSARI BONVM, QVA BONVM.

Prob. Malum nihil aliud est in praesenti quaestione, nisi quod nobis displicet, et molestiam aliquam adferre iudicatur. At quamdiu aliquid nobis displicet, hoc est, quamdiu voluntas aliquid aversatur, non potest idem ipsi placere; contradictorium enim est, aliquid placere simul et displicere. Similiter boni nomine heic intelligimus, quod nobis placet, et iucunditatem aliquam creare iudicatur; ac proinde eadem rationatione evidens est, idem quamdiu nobis placet, seu quamdiu voluntas in illud fertur, non posse simul displicere. Ergo ut voluntas bonum velit et appetat, necesse est, ut et ipsi placeat.

Et quidem unusquisque proprio conscientiae testimonio experitur, se bonum appetere, malum autem aversari. Heic autem probe attendi

debet praesentis quaestionis status, ne boni malique notionem perperam misceamus atque confundamus. Non enim debemus iudicare, aliquid esse bonum, quia nobis placet, nec aliquid esse malum, quia nobis displicet. Bonum vel malum heic consideramus dumtaxat, quatenus nobis apparet. Vt plurimum autem erroneae sunt boni et mali notiones. His notionibus erroneis tribuendum est, quod homines in vitia proclives ruant, et dum felicitatem anxie quaerunt, infelicitatem inveniunt. Rectam atque erroneam boni notionem his verbis explicat S. Augustinus *lib. 4. de civit. Dei cap. 7.*: *recta voluntas est bonus amor, et voluntas perversa malus amor. Amor ergo inhians habere, quod amatur, cupiditas est; id autem habens, eoque fruens, laetitia; fugimus, quod ei adversatur, timor est, idque, si acciderit sentiens, tristitia est. Proinde mala sunt ista, si malus est amor; bona, si bonus.*

## SOLVUNTUR OBJECTIONES.

*Obiect. 1.* Si mens humana nihil appetit nisi sub ratione boni, nihilque aversatur nisi sub ratione mali, libera non est; falsum cons. ergo et ant. Prob. sequela mai. Libera non est mens; si necessario determinata sit ad unum, sed si mens nihil appetit nisi sub ratione boni, nihilque aversatur nisi sub ratione mali, iam necessario determinata est ad unum. Et quidem obiectum quodlibet menti exhibitum vel ipsi tamquam bonum apparet vel tamquam malum, vel neque bonum neque ma-

lum videtur; sed si bonum appareat, mens necessario determinatur ad illum appetendum; si malum videatur, illud necessario aversatur, si neutrum, est necessario indifferens; ergo mens humana libera non est. Resp. N. seq. mai., ad cuius probationem dist. mai. obiectum menti exhibitum vel ipsi apparet tamquam bonum vel tamquam malum, vel nec bonum nec malum ita, ut mens possit aliud iudicium ferre, C. mai., ita, ut non possit aliter iudicare, N. mai. et dist. similiter min., si obiectum menti bonum undique apparet ita, ut aliter iudicare nequeat; necessario determinatur ad illum appetendum, C., si mens aliter iudicare possit, necessario determinatur ad illum appetendum, N. min. et cons. Itaque si obiectum aliquod menti exhibeatur tamquam undequaque bonum, nec in potestate animae sit vel iudicium suum de bonitate obiecti suspendere, vel malum huic admixtum percipere, vel idem cum maiori bono conferretum mens obiectum illud necessario appetit. Sic beati in coelo quum in Deo clarissime ac certissime videant summam perfectionem, summum bonum; nullum vero malum nec maius bonum sibi repraesentare possint, Deum amore necessario prosequuntur. At obiectum particulare, quod nobis bonum apparet, non necessario tale iudicatur, quia vel iudicium nostrum de illius bonitate suspendere, vel etiam malum aliquod in eo detegere, vel maius bonum verum aut apparens nobis repraesentare possumus, ac proinde illud non necessario appetimus. Idem proportionem servata dicendum est de obiecto, quod malum nobis apparet, vel indifferens, ita, ut possumus transire a

statu indifferentiae ad statum appetitionis, et ab hoc ad statum aversionis et vice versa. Anima igitur per naturam suam determinata est ad bonum in genere appetendum et malum in genere aversandum. Sed non est necessario determinata ad obiecta particularia vel prosequenda vel aversanda. E. g. nobis offertur cibus, quem sapore gratissimum esse experti sumus: si id tantum in cibo illo consideremus, et indicio sensuum adquiescimus, illum appetimus. At si nobis in mentem veniat, cibum illum sanitati noxium esse, et ratione nostra velimus uti, illum aversamur. E. g. contrario medicamentum nobis exhibitum aversamur, dum unice attendimus ad illius ingratum saporem, et sensuum iudicio stare volumus. Sed si illius vim ad sanitatem restituendam attendamus, et ratione nostra uti velimus, idem appetimus seu volumus.

*Inst. 1.* Voluntas est libera circa bonum et malum; ergo potest appetere malum, et aversari bonum. Vnde Eccli. cap. 15. v. 18. legitur: *ante hominem vita et mors, bonum et malum: quod placuerit ei, dabitur illi.* Resp. dist. ant. Voluntas est libera circa bonum et malum, quatenus potest appetere vel non appetere bonum, et malum aversari vel non aversari, quae dicitur libertas contradictionis, C., quatenus potest aversari vel non aversari bonum sub ratione boni, appetere malum vel non appetere sub ratione mali, N. ant. et cons. Ita cibum sanum ob saporem nobis ingratum aversantes, bonum aversamur sub ratione mali; et contra cibum sanitati noxium appetentes ob saporem nobis gratum, malum appetimus sub ratione boni. Potest itaque idem obie-

cto sub diverso respectu bonum et malum videri. Ecclesiasticus autem quum dicit: *bonum et malum, quod placuerit ei, dabitur illi*, loquitur de praemiis et suppliciis homini, pro libertate sua bene et male agenti, propositis a Deo. Porro dum homo male agit moraliter, malum, quod sibi placet, operatur; quod vero placet, voluptatem creat, et quod voluptatem creat, nobis bonum apparet, quando in iudicio sensuum adquiescimus. Ideoque qui malum operatur, illud apprehendit sub ratione boni.

*Obiect. 2.* Qui proximum suum odio habet, vult illi malum sub ratione mali; ergo voluntas appetere potest malum sub ratione mali. Resp. dist. ant. vult illi malum sub ratione mali *proximi*, C. sub ratione mali sui, seu *quod ad se*, N. ant. et cons. Qui proximo, quem odit, malum verum, ut morbum vel mortem aut aliud simile contingere exoptat, malum, istud non vult proximo, nisi sub aliqua specie boni respectu sui ipsius. Illud scilicet appetit tamquam sibi incundum vel utile. Atque ideo malum appetit sub ratione boni, ac proinde malum ut malum simpliciter non est ratio appetitionis.

*Obiect. 3.* Voluntas eodem modo se habet ad bonum et malum, quo intellectus ad verum et falsum; sed intellectus potest cognoscere falsum ut falsum; ergo voluntas appetere potest malum ut malum. Resp. N. mai. Intellectus quidem cognoscere potest falsum tamquam falsum, utpote *intelligibile* per ipsius oppositionem cum vero; sed non ideo voluntas potest appetere malum ut malum, quia malum sub ratione mali non est

*appetibile*. Et certe voluntas potest aliquo modo conferri cum intellectu. Quemadmodum enim ad sentiri non possumus falso sub specie falsi, sed tantum sub ratione veri apparentis; ita nec possumus appetere malum sub ratione mali, sed tantum sub ratione boni apparentis.

*Obiect. 4.* Sanae mentis homines certissime norunt, virtutem et scientiam esse verum bonum, quod nulla molestia sequi potest; atqui tamen plerique homines virtutem non sectantur, plurimi scientiam parum curant; ergo saltem aversantur bonum sub ratione boni. Resp. dist. mai., virtus moralis et scientia sunt verum bonum, quo nulla molestia sequi potest *per se* et secundum veram bonitatis notionem, C. mai. *per accidens* et secundum bonitatis notionem erroneam, N. mai. similiter dist. min. plerique homines virtutem non sectantur, et in virtutis exercitio molestiam inveniunt *per accidens* et ex perversa boni notione, C. min. *per se* ex sincera notione boni, N. min., quare N. cons. Itaque unum sequitur aliud *per se*, si in priori continetur ratio, cur alterum sequatur. Ita grave vulnus cordi inflictum *per se* sequitur mors; nempe vulnus cordi inflictum et *per se* lethale. At unum aliud sequi dicitur *per accidens*, si in priori non contineatur ratio, cur sequitur alterum, sed ratio continetur dumtaxat in alio aliquo externo, non tamen necessario. Sic leve vulnus manui inflictum *per se* non sequitur mors, sequi tamen potest *per accidens*, si propter chirurgi absentiam nimia sanguinis copia ex disecta vena profuerit, et in hoc casu vulnus dicitur lethale *per accidens*.

Inde autem derivat vera boni moralis notio, inconcussumque fundamentum. Verum bonum per se numquam displicere potest, sed per accidens dumtaxat et ex errore. At contra bonum apparens ex se molestiam trahit, per accidens autem dumtaxat et ex errore placere potest. Inconstantem rerum terrenam felicitatem atque satietatem pie et eleganter describit S. August. *lib. 9. de confess. cap. 1. : quam suave mihi subito factum est, carere suavitatibus nugarum, et quas amittere, metus fuerat, iam dimittere gaudium erat. Eiiciebas enim eas a me, vera et tu summa suavitas reiciebas, et intrabas pro eis omni voluptate dulcior.* Qui virtutem exercent, medios inter huius vitae labores beatae vivunt sinceramque voluptatem percipiunt, eos consolante bona consciencia. Qui scientia ornatur habent animum, et vere scientiam amant non aliorum invidia et malitia perturbantur, sed studii laborem malignosque invidorum hominum sermones longe superat scientiae incunditas. Verum quia rerum mundanarum cupiditas menti nostrae tenebras effundit, et mentita boni imagine corda nostra seducit, enixe Deo supplicandum est, ut *det amare, quod praecipit, et ibi nostra fixa sint corda, ubi vera sunt gaudia.*

## CONCLUSIO II.

ANIMA SESE AD VOLENDVM VEL NOLENDVM DETERMINAT SINE RATIONE SVFFICIENTE LEIBNITIANA, NON TAMEN SINE MOTIVO ALIQVO.

Prob. Rationis sufficientis principium libertati contrarium esse, iam ostendimus, ac proinde nihil est, quod de hac parte adiungamus. Quod spectat ad secundam partem, ea facile colligitur ex praecedenti conclusione, in qua demonstratur, animam nihil appetere nisi sub ratione boni, et nihil aversari nisi sub ratione mali; igitur repraesentatio boni est motivum volitionis, repraesentatio autem mali est motivum nolitionis; ergo anima sese ad volendum vel nolendum non determinat sine motivo aliquo. Idem confirmatur a posteriori. Dum librum aliquem apud bibliopolam percurris, multaque in eo invenis ad scientiam tuam augendam utilia; eum distincte tibi repraesentas tamquam bonum tibi que utilem, et ideo illum cupis habere. At contra si tibi occurrat liber aliquis erroribus absurdisque opinionibus plenus, ratiocinando colligis, ideoque distincte cognoscis, eum esse malum tibi que inutilem, et propterea illum aversaris; longeque a te remotum cupis. In alio quolibet exemplo unusquisque nosse potest proprio conscientiae testimonio, voluptatem sine motivo aliquo sese non determinare. Quamvis autem anima sine motivis sese determinet, libera tamen manet. Contraria enim motiva sibi potest re-

praesentare, et actum aliquem elicere, vel ab eo abstinere. Sed ex solvendis obiectionibus et ex sequenti conclusione haec magis sicut manifesta. Evidens autem est, haec motiva longe differre a ratione sufficiente leibnitiana, quae fatalem necessitatem induceret, a qua tamen eam liberare conantur plurimi.

Haec conclusio cum scholarum theologiarum doctrina probe consentit. De gratiae efficacia diversae sunt scholarum sententiae, quae quidem omnes cum explicata hactenus doctrina apprime conveniunt. Univerſa augustinianorum schola docet, efficaciam gratiae reponendam sese in suaviori motione, et praeviente delectatione, quae ipsam voluptatem efficaciter determinat. Tota thomistarum schola motionem efficacem admittit, sed ei necessario adiungendam esse contendit praemotionem physicam. Haec utraque scholarum sententia non sine motivis determinationem admittit. Alia tandem superest opinio, eorum scilicet theologorum [*molinistarum et congruistarum*], qui efficaciam gratiae in consensu voluntatis aut etiam in circumstantiis magis congruis reponunt. Deus scilicet indiscriminatim eandem omnibus dat gratiam, quae ob voluntatis consensum fit efficax, vel etiam Deus praevидit circumstantias, in quibus voluntas constituta ipsam gratiam reddit efficacem: Deus autem misericorditer constituit voluntatem in iis circumstantiis, quas praevидit ita congruas, ut gratia suum effectum infalibiliter sit habitura. In hac ultima opinione circumstantiarum *congruitas* ipsa motiva praesupponit. Hanc scholarum doctrinam fusius explicare

nostri non est instituti. Haec pauca breviter observasse satis sit, ex quibus evidens est, conclusionem nostram non solum rationibus philosophicis, sed etiam theologorum placitis esse omnino consentaneam. Ceterum haec motiva si quis appellare voluerit *rationem sufficientem*, per nos licet, de nomine enim non disputamus, dummodo tamen rationem hanc sufficientem non confundat cum ratione sufficiente leibnitiana, quae ratio *necessaria* merito dici posset.

### SOLVUNTUR OBJECTIONES.

*Obiect. 1.* Motivum est ratio, ob quam volumus aut nolumus; sed saepe volumus et nolumus sine ratione ulla; ergo etiam sine motivo. Prob. min. Saepe ex pluribus bonis cognitis, quorum unum alteri praefendum est, id praefimus ac proinde volumus, quod altero minus est; sed tum volumus sine ratione ulla, siquidem minus bonum cum meliore comparatum habet rationem mali: ideoque quum minus meliori comparatur, illud nobis non repraesentamus sub ratione boni; ergo saepe volumus et nolumus sine ratione ulla. Resp. N. min., cuius probationem distinguo: minus bonum meliori anteponimus quatenus habet rationem boni, C., ut minus est altero et tale apparet, N. Si plures sint obiecta, quae bona iudicemus, quod ad nos, singula appetimus. Vbi vero ex illis unum alteri praefendum est, illud anteponimus, quod nobis melius apparet, illudque magis appetimus quam alia. Nam bonum

maius appetimus magis, quam bonum minus. E. g. si duo nobis offeratur nummi aurei, et ex iis unus eligendus sit: nobis vero constet, unum esse legitimi ponderis, alterum ponderis iusto minoris; si nihil aliud in his nummis consideremus, eum anteponimus, qui legitimi est ponderis; fieri tamen potest, ut quis alia quadam ratione permotus eum praeferat, qui minoris est ponderis.

*Obiect. 2.* Quum duo nobis offeruntur obiecta, quae aequae bona iudicamus, unum anteponimus alteri. Ita si ex duobus nummis aureis, inter quos nullum discrimen observamus, unum eligamus, prae altero. Atqui tunc nulla est ratio volitionis; ergo anima ad volendum et nolendum non semper se determinat cum motivo aliquo. Resp.: in hoc casu semper inesse aliquam electionis rationem. Et quidem I.<sup>o</sup> Licet nulla adsit ratio interna, cur unum nummum alteri praeferamus, potest adesse externa, ut si v. g. scias, unum ex his nummis fuisse viri cuiusdam praeclari, cuius memoria tibi iucunda est; vel si nulla alia occurrat ratio interna, cur unum nummum alteri praeferas; eum arripis, ad quem commodius brachium extendis, vel qui ad illam partem positus est, ad quam consuevisti brachium extendere, dum aliquid manu capis, quia a consuetudine agendi sine ratione non recedimus. II.<sup>o</sup> Si omnia aequipollentia videantur ita, ut electionis unius obiecti nulla nobis adsit ratio neque interna neque externa, inde colligimus, perinde prorsus esse, sive unum sive alterum eligamus. Ideoque decernimus illud eligendum, quod primum nobis obvium est, et manente hoc proposito illud eligimus, quod primum

attentionem nostram se rapit quacumque de causa.

*Obiect. 3.* Ibi nulla est volitionis ratio, ubi non volumus, quae meliora videntur, sed quae iudicamus esse deteriora; atqui saepe videmus meliora probamusque, et deteriora sequimur, ut ait Medea apud Ovidium: *video meliora probaque, deteriora sequor*; ergo anima non semper se determinat ad volendum aut nolendum cum motivo aliquo. Resp. dist. mai. nulla est volitionis ratio, si ea velimus, quae deteriora seu mala aut minus bona iudicamus iudicio ultimo, quod vulgo dicitur *practicum*, C., iudicio non ultimo et *speculativo*, N. mai. et dist., min. N. cons. Vltimum iudicium dicitur illud, quod de voluntatis obiecto fertur immediate, antequam voluntas sese determinat, et propter quod proinde voluntas sese actu determinat. In eo iudicio obiectum consideratur sub circumstantiis specialibus tum se, tum relate ad statum nostrum praesentem, et si bonum iudicetur, illud actu appetimus, si malum, actu aversamur. Hoc ultimum iudicium praecedere possunt alia iudicia ab ipso diversa vel eidem opposita. Dum videlicet obiectum spectamus generaliter, vel sub quibusdam circumstantiis, aut sine relatione ad appetitum sensitivum, tumque malum iudicare possumus, quod sub omnibus circumstantiis particularibus, ac praesertim per relationem ad appetitum sensitivum bonum nobis apparet et contra. Ita si quis ratione sua utatur, virtutis praxim bonam esse iudicat etiam, quod ad se, et eam sic generaliter spectatam vult atque appetit. At si in datis circumstantiis virtutis exercitio danda sit opera, fieri potest, ut mens virtutis pra-

in talibus circumstantiis sibi repraesentet tamquam aliquod malum, eo quod appetitu sensitivo et falsa voluptate in transversum agatur.

*Inst. 1.* Hinc sequeretur, eos qui de rebus recte iudicant, recte etiam agere debere; falsum consequens; ergo et antecedens. Resp. dist. mai. sequeretur, recte agere debere, qui de rebus recte iudicant *actu* et iudicio ultimo pratico, C., qui de rebus recte iudicant *habitu* tantum aut iudicio speculativo ultimum praecedente, N. mai., et sic dist. min. N. cons. Itaque, ut scriptura sacra loquitur: *errant omnes, qui operantur malum*, actu scilicet et iudicio ultimo quo actionem committendam vel ommittendam decernunt; quamvis habitu aut iudicio speculativo ultimum antecedente saepe non errent. Sed vis appetitus sensitivi eorum cogitationem ita obscurat, ut quod iucundum in vitio sibi fingunt, quasi in lucet constituent, ac vivide seu clarissime sibi repraesentent, quod vero boni est in virtute, subobscura tantum non serio, non attente considerent.

*Obiect. 4.* Si anima sese ad volendum numquam determinat sine motivis ab intellectu propositis, voluntas non sese determinat, sed omnino determinatur ab intellectu; falsum cons. ergo et ant. Resp. dist. seq. mai. Voluntas non sese determinat independenter ab intellectu, C., dependenter ab intellectu, N. Nam quum voluntas sit facultas bonum ab intellectu cognitum appetendi, et malum ab intellectu cognitum aversandi, non potest haec facultas in suis operationibus seu determinationibus ab intellectu non pendere. Vnde scholastici voluntatem appellant facultatem

*per se caecam*, utpote quia ad intellectum, non autem ad voluntatem pertinet videre bonum, in quod voluntas fertur, et malum, quod fugit; quamvis revera idem sit animus simplex, qui intelligit et vult. Itaque voluntas se ipsam determinat, sed dependenter ab intellectu. Hinc vulgo dicitur in scholis, libertatem esse *radicaliter* in intellectu et *formaliter* in voluntate, hoc est, *radicem* seu initium liberi arbitrii esse in intellectu, *complementum* vero et *formam* in voluntate; quatenus voluntas ex multis ab intellectu propositis potestatem habet eligendi unum praeter ceteris.

*Inst. 1.* Motiva illa ab intellectu proposita necessitatem antecedentem adferunt voluntati; ergo voluntas non erit libera. Resp. N. ant. Nam iudicium intellectus, quo obiectum particulare sibi repraesentat tamquam bonum vel malum, liberum est, illudque voluntas mutare potest aut suspendere, et ideo nulla erit necessitas absoluta, quae libertatem tollit.

*Inst. 2.* Libertas animae consistit in facultate sese determinandi sine motivis, atque etiam contra motiva; ergo motiva libertatem tollunt. Resp. N. ant. quod ad primam partem, et dist. quod ad secundam: libertas animae consistit in facultate sese determinandi contra motiva antecedentia per alia motiva consequentia, C., sine aliis motivis, N. Itaque motiva, ut iam diximus, voluntati necessitatem minime imponunt, sed anima omissis prioribus motivis alia sibi repraesentare potest pro arbitrio suo, et per ista ultima sese determinare ad agendum vel non agendum; quatenus nimirum



aliquid sibi tamquam bonum vel tamquam malum repraesentat. Ideoque ad committendas actiones honestas et ad turpes omittendas sese potest determinare, prout cognoverit, illas esse, et per se, et quod ad se, bonas; has vero malas. Itaque id appetimus, quod nobis repraesentamus tamquam bonum, quod ad nos, et ita aversamur, quod nobis repraesentamus tamquam malum; quod ad nos; dummodo in hac repraesentatione adquiescamus. Si repraesentatio illa sit confusa, habemus legem facultatis *appetitivae, sensitivae*, si distincta sit, habemus legem facultatis *appetitivae rationalis*.

### CONCLUSIO III.

HVMANA MENS IN SVIS VOLITIONIBVS AC NOLI-  
TIONIBVS LIBERA EST.

Prob. 1. Anima humana ad volendum vel nolendum semetipsam determinat vi propria seu per principium activum. Et quidem dum anima aliquid appetit volendo, id sibi repraesentat tamquam bonum; dum aliquid aversatur nolendo, id sibi exhibet tamquam malum; estque repraesentatio boni motivum volitionis, et repraesentatio mali motivum nolitionis. Motiva autem animam non necessitant ad volendum vel nolendum. Et certe experientia manifestum est et ex conclusione praecedenti, ad motiva animam attendere posse vel non attendere; motivo adquiescere vel aliud quaerere et sibi repraesentare; ideoque volitionem aut nolitionem omittere vel mutare, prout sibi

visum fuerit. Habet ergo anima facultatem sese determinandi in suis volitionibus ac nolitionibus; ideoque libera est.

Prob. 2. Experimento intimoque sensu in nobis existere novimus perfectam illam libertatem, qua nempe voluntas obiectum aliquod sibi propositum non potius eligere, quam respuere possit. Etenim nostrum quilibet si voluntatis indolem eiusque vires consideret, perspicuo sane ac vivido sensu percipiet, se plane liberum esse suaeque determinationis dominum. Sensus huius intimi testem appellemus puerulum aliquem a parentibus reprehensum, quod mendacium protulerit. Is sane necessitate pressus excusationem non quaeret, neque in proferendo mendatio se liberum non fuisse reponet. Contra autem si morbo oppressus puniatur, quod studio operam non dederit, id se facere non potuisse vehementer dolebit, atque castigationem iniustam et crudelem esse, conquiretur. Unde autem responsionis diversitas in puerulo, qui de libertatis quaestione nihil unquam audivit? In primo casu sese liberum omnino, in altero autem vi morbi coactum sentiebat.

Ex hac ipsa libertatis idea intimaque persuasionem hominum mentibus infixam veluti ex fonte dimanat tum divinarum tum humanarum legum aequitas et vis obligandi. Et quidem nisi in hominibus ea libertatis species et arbitrii vis existeret, quae necessitatem omnem excludat; prorsus iniquum fuisset determinatos quosdam actus ipsis prescribere, et longe iniquius poenas ab iis exigere, qui actus illos elicere neglexissent. Ille nimirum, qui legem violasset, facile aut homini aut

Deo vindici reponere profecto posset, se actum illum non libere sed necessario perpetrare. Illud autem immane tyrannidis ac iniustitiae genus in legislatoribus, praesertim vero in optimo, aequissimo, amantissimo sapientissimoque Deo sine summo scelere fingi non potest. Ex hac intima libertatis persuasione oritur in nobis conscientia, qua nempe admonemur de bono vel malo opere. Si quis ex lapide casu fortuito decidente ictum exceperit, hunc sibi ictum non imputat. At si alium quemlibet actum ipse elegerit suae electionis conscius; vel sibi gratulatur, vel poenitentia ac dolore cruciatur, prout actus ille bonus est aut malus. Praeterea nulla foret virtuti laus, nullum vitio dedecus, demta libertate. Si enim voluntas ad virtutem aut vitium cogatur, iam in virtutis aut vitii exercitio nulla voluntati pars tribuenda est. Ac proinde laus nulla, vituperatio nulla, non secus ac dementibus et furibundis hominibus libertate carentibus, nihil posset mali vel boni imputari.

### SOLVVNTVR OBIECTIONES.

*Obiect. 1.* Animae libertas nec experientia nec ratione probari potest; ergo in suis volitionibus et nolitionibus libera non est. Prob. 1. pars anteced. Libertas animae per experientiam deducitur ex sensu intimo, quo unusquisque suae libertatis sibi conscius, est dum agit; sed nulla inde libertatis probatio colligi potest. Et quidem si intimo sensu unusquisque conscius sibi esset suae libertatis, nemo eorum, qui ad hoc conscientiae

testimonium attendunt, dubitare posset de libertate sua; sed plurimi, postquam illud conscientiae testimonium consuluerunt, non solum de libertate sua dubitarunt, verum etiam docuerunt, hominem non esse liberum; ergo libertas animae experientia probari non potest. Et certe quando agimus, conscii quidem nobis sumus, non sponte ac libenter agere, minime vero sentimus in nobis potentiam non agendi, sine qua libertas esse non potest. Resp. N. ant., cuius probationem dist. nemo eorum, qui ad conscientiae suae testimonium attendunt, dubitare posset de libertate sua, si praeiudiciis et erroribus non abriperetur, C., secus N. Multi docuerunt, hominem non esse liberum examinato conscientiae suae testimonio, eoque non audito, ob praeiudicia et errores, quibus infecti erant. Inter eos, qui animae libertatem negarunt, alii existimant, libertatem illam ab humani cordis adfectionibus et originali peccato, alii ab invariabili Deo praescientia divinisque decretis violari. Sed ii omnes praeiudiciis abrepti non satis attenderunt ad intimum libertatis suae sensum, et dum actiones suas liberas expendebant, errorum tenebris veluti obcaecabantur, nec lumen internum perceperunt. Ea enim est praeiudiciorum vis, ut in rebus etiam maxime evidentibus intellectum excaecare possint, ut contigit philosophis illis, qui omnia vel fere omnia in dubium vocarunt. Ad id vero, quod in obiectione adiungitur, respondendo, nos conscios esse non tantum spontaneitatis sed etiam libertatis, qua agere possumus, vel non agere. Et quidem intimo conscientiae sensu clarissime percipimus differentiam inter

nolitionem beatitudinis seu felicitatis nostrae in genere et volitionem alicuius obiecti particularis. In utroque casu experimur in nobis spontaneitatem, sed in primo sentimus necessitatem, in secundo autem potentiam volendi vel nolendi.

*Inst. I.* Intimus conscientiae sensus ostendet nobis libertatem vel in perceptionibus nostris vel in iudiciis vel in voluntatis actibus; atqui nullum horum dici potest; ergo experientia nobis non constat animae libertas. Prob. min.: I.° Liberi non sumus circa perceptiones nostras, quae primam originem habent in sensibus; respondent enim necessario motibus organo sensorio impressis. II.° Iudicia nostra circa propositionum veritatem aut falsitatem versantur. In omni autem propositione vel evidenter percipimus nexum aut repugnantiam praedicati cum subiecto, tumque necessario iudicamus, propositionem esse veram vel falsam; aut nexum illud vel repugnantiam illam praedicati cum subiecto non percipimus evidenter tumque propositio nobis necessario apparet vel probabilis vel improbabilis vel dubia. III.° Quum voluntas necessario sequatur ultimum mentis iudicium, hoc autem liberum non sit, voluntas libera esse non potest. Et quidem voluntas vel libera esset antequam agat, vel dum agit, vel postquam egit; nullum autem horum esse potest. Nam antequam agat, determinatur ad agendum per motivum aliquid; dum agit, iam determinata est; postquam egit, efficere non potest, ut factum non sit factum; ergo nullo ex capite intimus conscientiae sensus ostendit nobis libertatem. Resp. C. mai., N. min. et ad singula seorsum respondeo.

I.° Dico, perceptiones nostras in multis casibus a libertate pendere. Et quidem quum sensationes pendeant a situ corporis et partium ipsius relate ad obiecta externa, situm vero illum libere mutare possimus, ut accedere vel non accedere ad obiectum, oculos claudere vel aperire, in hanc vel illam partem convertere cet.; manifestum est, plurimas sensationes a nobis libere agentibus pendere. II.° Dico, mentem nostram liberam quoque esse circa iudicia. Re quidem vera dum evidenter percipimus nexum praedicati cum subiecto propositionis, non sumus liberi nec iudicare possumus, falsam esse propositionem. Nam percipere evidenter nexum praedicati cum subiecto idem est, ac iudicare propositionem adfirmantem esse veram. Non possumus autem iudicare, propositionem veram esse, et simul iudicare, eandem esse falsam. Verum quoniam in omnibus iudiciis considerari debent subiectum et praedicatum seorsim, deinde utrumque simul, ut nexus vel repugnantia utriusque percipiatur: hae autem operationes, quae iudicium praecedunt, a mentis libertate pendeant; liquet mentem liberam esse circa iudicia praesertim discursiva, ad quae non pervenimus, nisi posi discussionem praemissarum, quod a libertate pendet. III.° Denique dico, ultimum mentis iudicium liberum esse, ut ex praecedenti responsione manifestum est, ideoque subsequens voluntatis actus etiam liber est. Nempe iudicium ultimum poni potest vel non poni pro arbitrio voluntatis, ideoque etiam voluntas libera manet, quo ad actum, qui iudicium illud subsequitur. IV.° Insuper voluntas libera est,

antequam agat, nec a motivis determinatur, sed ipsa sese libere determinat per motiva, quae non sunt causae necessariae et efficientes determinationum voluntatis. Voluntas enim ipsa est causa efficiens suae determinationis. Deum vero actu egit voluntas, determinata quidem est ad hanc actionem, sed libera manet ad eam prosequendam vel relinquendam. Postquam egit, libera non est circa actionem factam, quia *factum nequid esse non factum*, sed libera est ad alias actiones committendas vel omittendas.

*Inst. 2.* Voluntas necessario amplectitur id, quod intellectus melius esse iudicat; ergo libera non est. Resp. dist. ant. voluntas amplectitur necessario necessitate *hypothetica* et *consequenti* id, quod intellectus ultimo iudicio melius esse iudicat, C. ant., voluntas amplectitur necessario necessitate *absoluta* et *antecedenti* id, quod intellectus ultimo iudicio melius esse iudicat, N. ant. et cons. Itaque probe recordandum est, necessitatem aliam esse absolutam, aliam hypotheticam. Absolute necessarium est id, cuius oppositum absolute est impossibile. Hypothetice vero necessarium est, cuius oppositum impossibile non est, nisi facta hypothesis vel sub data conditione. Necessitas antecedens voluntatis determinationem antecedit, necessitas autem consequens sequitur ex hypothesis determinationis voluntatis. His in memoriam revocatis, iam patet responsio. Quum enim ultimum intellectus iudicium liberum sit, quamvis in suo conceptu importet voluntatis determinationem, non tollit libertatem voluntatis, neque ei necessitatem absolutam et antecedentem

imponit, sed hypotheticam tantum et consequentem. Ex hypothesis scilicet, quod ponatur ultimum intellectus iudicium, poni etiam debet voluntatis determinatio, sed absolute suspendi vel mutari potest illud iudicium, ideoque et voluntatis determinatio.

*Inst. 3.* Necessaria omnino est voluntatis determinatio; si homo per lapsum Adami libertatem perdidit; atqui ex S. August. in *enchiridio cap. 3.*: *Homo male utens libero arbitrio et se ipsum perdidit, et ipsum peccantem secuta est gravis et dura peccandi necessitas*; ergo anima in suis volitionibus et nolitionibus libera non est. Resp. dist. mai. si homo per lapsum Adami libertatem perdidit simpliciter et absolute, quod ad *essentiam*, C. mai., si libertatem perdidit secundum *quid* seu quod ad *appendicem*, hoc est, quod ad summam bene agendi facilitatem, quam habebat Adamus in statu innocentiae, N. mai., et similiter explicata min. N. cons. Essentia liberi arbitrii est indifferentia activa ad agendum vel non agendum, quae post Adami lapsum remansit. Appendix vero libertatis est facilitas summa recte agendi, quam per peccatum homo perdidit subditus iugo concupiscentiae; quamvis concupiscentiae motivus consentire vel dissentire possit. Dicit autem S. August. hominem lapsum ex gravi necessitate peccare, quia concupiscentiae illecebris aegre resistit, et in multis offendit ita, ut tamen possit resistere. Unde illa necessitas non est absoluta et proprie dicta, sed improprie accepta pro magna difficultate seu pro necessitate morali non autem physica. Eadem

est responsio ad alia plurimâ S. Scripturae testimonia, quae peccandi necessitatem imponere videntur. Sed obiectiones illae ad sacram theologiam pertinent, easque breviter attigisse satis sit.

*Obiect. 2.* Hominis libertas cum divina praesentia divinisque decretis conciliari non potest; ergo anima libera non est. Prob. ant. Quae a Deo, qui errare non potest, praescita aut decreta sunt, necessario fiunt; quae vero libera sunt, possunt non esse, ideoque non fiunt necessario, ergo hominis libertas cum divina praesentia divinisque decretis conciliari non potest. Resp. et ratione demonstrari, et fide certissimum esse, quod homo sit liber, et quod Deus omnia futura ab aeterno praesciat. Quapropter etiamsi non possemus clare conciliare utrumque dogma, utrumque tamen firmiter tenendum est, *neque enim ideo negari debet, quod apertum est; quia comprehendi non potest, quod occultum est*, ut loquitur S. August. *lib. de dono perseverantiae cap. 2.* Itaque divina praesentia divinumque decretum non tollunt indifferentiam activam voluntatis, sed homini relinquunt potentiam ad oppositum; licet homo nihil umquam facturus sit, quod divinae praesentiae aut decreto divino sit contrarium. Necesse quidem est, ut homo faciat, quod Deus praescivit; sed necessitas illa est tantum consequens et hypothetica, atque in *sensu composito*, quatenus fieri non potest, ut coniungatur futurorum praesentia cum illorum non existentia. Non est autem necessitas absoluta et antecedens atque in *sensu diviso*. Nam sub praesentia divina stat in homine potentia non eliciendi actum

praescitum, quamquam certo eliciendum; *non enim ideo quod Deus scit futurum, id futurum est; sed quia futurum, Deus novit*, ut loquitur S. Gregorius *in caput 26. Ieremiae*. Ita quum videor sedens, possum non sedere in *sensu diviso*, quia liber sedeo; non autem in *sensu composito*, dum enim sedens videor, necesse est, ut sedeam. Haec autem necessitas est tantum hypothetica et consequens, non absoluta et antecedens. Haec quaestionem de concordia praesentiae Dei divinatorum decretorum cum humana libertate proprio loco tractant theologi. Hanc igitur obiectionem non secus ac praecedentem paucis explicasse sufficiat.

## SECTIO II.

### *De Deo, seu Theologia naturali.*

*Theologia* secundum vim graeci nominis est λόγος τοῦ θεοῦ sive sermo de Deo, et defini-ri potest: *scientia de Deo rebusque divinis, aut scientia eorum, quae Deo insunt, et eorum, quae per Deum fiunt vel fieri possunt*. Dividitur in *naturalem* et *supernaturalem, revelatam* aut *sacram*. Prima solo lumine naturae, altera divinae revelationis luce acquiritur, atque haec ultima simpliciter theologia per *excellentiam* dicitur. Gentiles, quibus divinae revelationis lumen non adfulgebat, theologiam distinguebant in *fabulosam, naturalem* et *civilem*. Fabulosa, quae *mythologiae* nomine hodie insignitur, complectat