

84 Obijcies secundo: Amor beatificus, ut terminatur ad Deum secundum se, est actus omnino necessarius: Sed ut sic est moraliter bonus: Ergo ad bonitatem moralem non requiritur necessarius libertas indifferentia. Major patet, Minor probatur primo: Quia amor Dei in patria habet eandem bonitatem, quam habebat in via, cum tendat in idem obiectum: Sed in via est bonus moraliter: Ergo & in patria. Secundo, quia in patria facit hominem perfectum, sanctum, & moraliter bonum, sicut in via. Tertio, quia in patria retinet oppositionem moralem cum odio Dei, quam habebat in via. Denique, quia nisi esset bonus moraliter, careret aliqua perfectione quam habet amor viae, effectusque proinde minus perfectus, quod admitti non potest.

85 Respondeo concessa Majori, negando Minorem. Ad cuius primam probationem dicendum, quod amor Dei in patria habet eandem bonitatem ex parte operis, quam habebat in via, non tamen ex parte operantis, quia licet tendat in idem obiectum, non tamen eodem modo; in via enim libere in illud tendit, in patria vero necessario. Sicut licet motus primo primi & indeliberati versetur circa idem obiectum, ac actus deliberati; quia tamen isti tendunt in illud cum advertentia & libertate, sunt moraliter boni vel mali, non vero illi.

Ad secundam respondeo, quod licet amor beatificus, ut terminatur ad Deum, defectu libertatis careat bonitate morali & subiectiva, ratione cuius actus imputatur & meritorius est; quia tamen est bonus obiective, utpote tendens in obiectum bonum & rationi consonum, facit hominem perfectum, sanctum, & bonum moraliter, & retinet oppositionem moralem cum odio Dei, quam habebat in via. Per quod patet ad tertiam probationem.

Ad ultimam dicatur, eandem & longe maiorem perfectionem ea quam habet amor viae, ratione moralitatis, reperiri eminenter in amore patriae, ratione physicae entitatis, & determinationis necessariae ad suum obiectum: unde non ideo erit absolute minus perfectus, quamvis non sit in eo bonitas moralis; sicut non est minus perfectus, quia caret libertate, quam amor viae, qui est liber. Ad id, praedictum amorem non carere absolute bonitate morali, sicut absolute non caret libertate: quia licet ad Deum secundum se terminetur libertate, ad ipsum tamen, ut est in actu exercitio ratio diligenti creaturas, terminatur libere, & ut sic participat moralitatem, sicut in solutione praecedentis objectionis declaravimus.

ARTICULUS III.

De qua indifferentia ad rationem formalem & quidditativam libertatis pertinet.

136 Licet de fide certum sit indifferentiam activam, seu potestatem ad agendum vel non agendum, in statu naturae lapsae in homine reperiri, necesse est ad merendum vel demerendum in nobis viatoribus esse necessarium; quia tamen aliquid potest requiri ad statum aliquis rei, quod ad eam esse essentiam & quidditatem non pertinet, merito quaerunt Theologi, an indifferentia rationem formalem & quidditativam libertatis ingrediatur, vel solum ad statum accidentalem, quem habet in nobis viatoribus, pertineat? Et quia indifferentia est duplex, una contradictionis, qua dicit potentiam ad agendum vel non agendum; altera contrarietatis ad bonum & malum, quae potentiam peccandi importat; difficultas est, an utraque hoc indifferentia sit de essentia libertatis, vel solum prima?

§. I.

Statuitur prima conclusio, & auctoritate D. Thomae suscipitur.

136 Deo primo, indifferentiam contradictionis, seu potestatem ad agendum vel non agendum, esse de essentia libertatis; non vero aliquod accidens rei adjunctum, & ad statum quem habet in nobis viatoribus pertinens.

Est contra Guillelmum Gibium, qui libro de libertate Dei & creaturae cap. 3. & sequentibus, docet libertatem sitam esse in amplitudine & eminentia naturae intellectualis supra corporales, praescindendo ad indifferentia: citatque pro hac sententia plures antiquos & recentiores Theologos. Consentiant Caesar Vanin. in suis exercitiis & Franciscus Macedo Franciscanus quaest. unica de mente Summi Pontificis Innocentii circa propositiones Janfenii art. 4. Est autem contra Janfenium, qui libro 6. de gratia Christi, fere per totum, conatur offendere libertatem simpliciter dictam non importare essentialiter, nisi solum immunitatem a coactione, cum duce ad directionem rationis: sicque asserit voluntatem esse liberam simpliciter in omnibus actibus, in quibus ex directione rationis operatur, quamvis aliqui sint necessarii simpliciter, ut amor beatificus, vel amor quo Deus seipsum diligit, aut quo Spiritus Sanctus producitur: unde facile gratiam efficacem cum libertate conciliat, quia gratia non cogit voluntatem, sed facit ut plenissime

velit. Hunc sequutus est Vincentius Lenis in Thesauris de libero arbitrio lib. 2. cap. 6. ubi contendit quod potestas volendi oppositum, minime ingrediatur rationem essentiali libertatis. Ex quo ducitur, omnem actum perfecte voluntarium, licet talis potestas indifferentia non adfit, esse etiam perfecte liberum.

Nolla tamen conclusio communis est apud Theologos, praesertim & Schola D. Thomae, quos refert & citat P. Alexander Sebille Antverpiensis in libro de libero arbitrio adversus Cornelium Janfenium & Vincentium Lenem. Unde inanis iste se jactat, omnes veros Thomistas pro sua stare sententia; cum potius nullus possit dici vere Thomista, seu D. Thomae discipulus, qui neget indifferentiam ad libertatis essentiam pertinere; cum id expresse doceat S. Doctor, quotiescumque ex professo de libertate Dei & creaturarum differt, ut patet ex dicendis probatione sequenti.

188 Probatur ergo primo conclusio ex D. Thomae, percurrendo praecipua loca in quibus de libero arbitrio Dei, Angelorum, & hominum disputat, & ostendendo ipsum libere agere divinam, angelicam, & humanam, per indifferentiam ad agendum, vel non agendum, non vero per solum spontaneitatem seu immunitatem a coactione explicare: subindeque censere, indifferentiam ad notionem & essentiam seu rationem formalem libertatis, non vero solum ad statum ejus accidentalem pertinere.

189 Primum locus habetur 1. part. quaest. 19. art. 10. in corp. ubi asserit liberum arbitrium haberi tantum respectu eorum que non necessario volumus, vel naturaliter instinctu; ibidemque addit Deum non libere amare seipsum, quia se amat necessario, sed esse liberum ad ea que contingunt seu non necessario vult extra se. Unde ut explicet quomodo Deus sit liber, licet non possit velle malam culpam, respondet ad 2. hoc non obesse, quia voluntas divina ad opposita se habet, in quantum velle potest hoc esse vel non esse. Quibus verbis aperte recurrit ad indifferentiam voluntatis divinae, non vero ad spontaneitatem, ut ejus libertatem salvet. Unde quaest. 16. de malo art. 5. in corp. *Voluntas Dei (inquit) non se fertur ad unum in suis affectibus, quia quatuor est de se, posse in aliud, secundum hoc competit ei liberum arbitrium. Et in 2. dist. 25. quaest. 1. art. 1. ad 2. Ad libertatem arbitrii pertinet ut actionem aliquam facere possit vel non facere: & hoc Deo convenit, bona enim que facit, potest non facere. Ecce probat indifferentiam, ut salvet libertatem arbitrii divini.*

Alter locus insignis fuitur ex qu. 24. de verit. art. 3. 190 ubi quaerit, utrum liberum arbitrium sit in Deo & respondet in corp. articuli: *Operet dicere in Deo liberum arbitrium inveniri, similiter & in Angelis, non enim ipsi ex necessitate volunt. Unde quantum argumentum quod erat hujusmodi: Liberum arbitrium est potentia ad oppositos actus se habens: sed Deus non se habet ad opposita, cum sit immutabilis, nec in malum fieri possit: ergo liberum arbitrium non est in Deo: sic solvitur: Dicendum quod voluntas divina se habet ad opposita; non quidem ut aliquis velit & postea nolit, quod ejus immutabilitati repugnaret; nec ut possit velle bonum & malum, quia desiderabilitatem in Deo ponere, sed quia potest hoc velle & non velle. Si autem D. Thomas existimaret libertatem voluntatis divinae in sola ejus spontaneitate essentialiter consistere, non assereret Deum esse liberi arbitrii, quia potest hoc velle & non velle, & quia quicquid vult, ex necessitate non vult; & quia voluntas ejus se habet ad opposita: sed hoc unum ad suam opinionem stabilendam argumentum adhiberet: Quicquid Deus vult, sponte vult, & non coacte: Ergo est liberi arbitrii.*

191 Simile argumentum delumi potest ex libertate angelica, quam D. Thomas explicat per indifferentiam, seu potestatem ad agendum vel non agendum; nam 2. contra Gentes cap. 48. sic de substantiis intellectualibus scribit: *Libertatem necesse est eas habere, si habent dominium sui actus, ut ostensum est: Ostenditur autem cap. praecedenti, ratione 2. dominium eas habere ratione voluntatis, utpote in ipsa existens, agere & non agere.*

Idem docet variis in locis de libertate humana: nam 1. part. quaest. 83. art. 1. probat hominem esse liberi arbitrii, quia iudicium rationis ad diversa se habet, & non est determinatum ad unum: quae ratio nulla esset, si libertas nostra voluntatis in sola spontaneitate seu immunitate a coactione consisteret. Unde ibid. art. 3. ait: *Liberi arbitrii esse dicimus, quia possunt unum recipere, alio recusare. Et quaest. 24. de verit. art. 1. in quinto argumento, sed contra: In hominis (inquit) potestate est facere & non facere, & ita est liberi arbitrii. Ergo juxta D. Thomam, libertas non solum secundum statum accidentalem, quem habet in nobis viatoribus, sed etiam secundum propriam rationem formalem, communem Deo, Angelis, & hominibus, indifferentiam seu potestatem ad agendum vel non agendum includit; nec in sola spontaneitate, seu ratione perfecta voluntarii, adequate consistit.*

§. II.

§. II.

Summum Pontificum definitionibus eadem veritas firmatur.

192 Adem veritas ex SS. Patribus, ac Summis Pontificis colligitur. Plura loca SS. Patrum art. 1. adduximus, in quibus propria libertas quidditatem explicat per indifferentiam ad contradictoria: itaque liberum arbitrium comparat sateri in aequilibrio positae, vel cardini in utramque partem versati. Unde solum hic addam Summorum Pontificum Pii V. Gregorii XIII. & Urbani VIII. Constitutiones, in quibus haec duae Michaelis Baji propositiones proscribantur: *Quod voluntarie sit, etsi necessitate fiat, libere tamen sit. Item: Sola violentia repugnat libertati hominis naturali.*

193 Nec valet responso Janfenii, dicentis Summos illos Pontifices non damnare absolute illas propositiones, sed solum per respectum ad id quod hoc tempore contra antiquos Patres & Doctores nomine libertatis significatur, quod non est aliud, quam illud quod habet saltem indifferentiam contradictionis. Non valet, inquam, tum quia iam ostendimus Patres & Doctores antiquos, praesertim D. Augustinum, & S. Thomam, in libertate simpliciter & sine addito sumpta, admisisse semper aliquam indifferentiam. Tum etiam quia, non alia de causa Summi illi Pontifices propositiones illas Baji damnarunt, nisi quia existimarent eas continere errorem Calvinii, qui non negavit libertatem a coactione: sed tantum a necessitate, ut infra ostendemus.

194 Non valet etiam quod addit Janfenius, nempe suam opinionem diversam esse ab illis propositionibus Baji, utpote assentibus omnem actum voluntarium, ac proinde ad libertatem necessarium habere quod voluntas se moveat & applicet specialiter, & cum luce ad directionem rationis operetur, quod non habet in actibus primo-primis. Nam eodem differat Janfenii doctrina a secunda propositione Baji, convenit tamen adhuc cum prima; in qua ponit libertatem in omni voluntate perfecta, etsi necessarium sit; quod reprobant praedicti Summi Pontifices.

§. III.

Conclusio variae rationibus demonstratur.

195 Potest etiam conclusio variae rationibus demonstrari. Prima fuitur ex notione electionis, quam constat esse partem libertatis, & quidem praecipuam; unde plures libertatem vim electionis deserviunt. Quae ergo erit notio electionis, eadem erit & libertatis: At constat nomine electionis designari tantum volitionem ita terminatam ad unum, ut aequae possit ad alterum terminari; unde Aristoteles 3. Ethic. c. 2. docet ea tantum sub electionem cadere, quae fieri possunt & non fieri. Et D. Thomas infra q. 13. art. 2. cum electio, inquit, sit praecipuum unius respectu alterius, necesse est quod electio sit respectu plurium quae eligi possunt; & ideo in his quae sunt determinata ad unum, electio locum non habet: Ergo etiam nomine libertatis actualis intelligitur determinatio voluntatis ad unum actum, cum potestatem ad oppositum, subindeque indifferentia activa, & non sola spontaneitas & immunitas a coactione.

196 Secunda ratio, eaeque praecipua & fundamentalis. Liberi arbitrii ratio consistit in eo quod actus nostros sub nostra potestate & dominio habeamus; unde Graeci principium liberum *αὐτοκρατορία* appellant, quae vox significat sui potentem, & dominium actionis suae; & sacra pagina per dominium & potestatem, hominis libertatem explicat, ut patet ex illo Genesis 4. *Subter te erit appetitus tuus, & tu dominaberis illius; & ex illo 1. ad Corinth. 7. Non habens necessitatem, potestatem autem habens sua voluntario.* Sed actus pure spontanei, & a sola coactione immunes, non sunt sub dominio & potestate nostra voluntatis: Ergo non sunt vere liberi, subindeque libertas in sola spontaneitate non salvatur, sed insuper essentialiter requirit indifferentiam & potestatem ad opposita. Major & Consequencia patet, Minor autem, in qua ad difficultas, multipliciter ostenditur.

197 Primo ex D. Thomae 1. contra Gentes c. 68. ubi ait: *Dominium quod habet voluntas supra suos actus, per quod in ejus potestate est velle vel non velle, excludit determinationem virtutis ad unum, & violentiam causam exterioris agentis.* Sed actus pure spontanei non excludunt determinationem virtutis ad unum, sed tantum voluntariam causam exterioris agentis, ut patet in amore beatifico, & volitione boni in communi: Ergo non possunt dici esse sub dominio & potestate voluntatis.

198 Secundo ex Aristotele 3. Ethic. c. 5. ubi dicit: *Quibus in rebus nostra in potestate situm est agere in eis & non agere, & in quibus non agere, in eis & agere.* Quae verba exponens S. Thomas ibidem lect. 11. si operari, inquit, est in nostra potestate, oportet etiam quod non operari sit in no-

stra potestate: si enim non operari non esset in nostra potestate, sic impossibile esset non operari: Ergo necesse esset nos operari, & operari non esset ex nobis, sed ex necessitate. Ergo ex Aristotele & D. Thomae, illi solum actus sunt sub potestate & dominio voluntatis, quibus ita agit ut possit non agere; non vero illi qui ita ab eleiciuntur, ut eos non possit non elicere, quales sunt amor beatificus, volitio boni in communi, & alii actus pure spontanei, & a coactione, non vero a necessitate immunes.

199 Probatur tertio: Quicquid est in potestate nostra, cadit in deliberationem intellectus, & electionem voluntatis: Sed actus pure spontanei non cadunt in deliberationem rationis, & electionem voluntatis: Ergo non sunt sub ejus potestate & dominio. Minor patet, Major probatur ex D. Thomae in hac quaest. art. 3. ad 2. ubi ait: *Ex hoc contingit quod homo est dominus sui actus, quod habet deliberationem de suis actibus: ex hoc enim quod ratio deliberans se habet ad opposita, voluntas in utrumque potest. Item 1. p. q. 83. art. 1. ad 3. dicit: Summus domini nostrorum actuum secundum quod possunt hoc vel illud eligere. Idem docent Gregorius Nyssenus orat. catech. c. 31. Augustinus lib. 2. contra Felicem cap. 4. & Eusebius lib. 6. de preparat. Evang. dicens: In nostra potestate est potestatem, quod ex propria electionis motione fit.*

200 Quarto eadem Minor principaliter probatur ex Augustino de spiritu & lit. cap. 31. ubi ait: *Hoc quisque habere in potestate dicitur, quod si vult facit, si non vult non facit: Ergo non dicimus habere in nostra potestate, nisi id de quo possumus in utramque partem disponere, ita ut pendeat a nostro nutu & arbitrio facere vel non facere. Unde Clemens Alexandrinus lib. 4. Stromatum prope finem: Id est (inquit) in potestate nostra, cuius est aequae sumus domini, & ejus quod ei adversatur, ut philosophari, vel non: sedere, vel non.*

Denique si in actibus pure spontaneis salvetur dominium voluntatis, sequitur quod Pater & Filius in divinis, perfectissima spontaneitate Spiritum Sanctum producentes, ejus productionem habeant in dominio, subindeque Spiritus Sancti non minus quam creaturarum possint dici domini, quae fuit Eunomianorum, Aetianorum, & praecipue Macedonianorum haeresis propria, ut colligitur ex Nazianzeno orat. 34. Epiphaniae haeresi 74. & Basilio epist. 78.

201 Nec valet quod ait Vincentius Lenis in Epistola prodroma ad Petavium, quod sicut ista verba *producere, generare, spirare*, possunt omnes creatas imperfectiones exere, & elevari ad mysterium Trinitatis, ita & verbum *dominari*, ab omni imperfectione deparatum, eadem mysterio applicari potest. Non valet, inquam, nam priora illa verba in conceptu suo essentiali imperfectionem non claudunt, nec ex parte subiecti sui principii, nec ex parte termini; unde non mirum quod possint cum omni proprietate, ablatis imperfectionibus, in Divinis verificari: At verbum hoc *dominari*, dicit formalitatem & in conceptu suo essentiali imperfectionem, sicut ex parte termini, nempe inferioritatem & subjectionem, cum teste Gregorio Magno hom. 34. in Evang. *dominari nihil aliud sit, quam subditum quemque possidere.* Unde D. Thomas 1. p. q. 13. art. 7. ad 6. ait: *In significatione domini clauditur quod habet servum.* Ex quo paulo post inferit, quod Deus non sit Dominus, antequam habeat creaturam sub subiectam. Et q. 2. de potentia art. 3. docet actus notiones in Divinis, non subdi imperio sui dominio voluntatis: quia videlicet omne id cuius voluntas est principium (intellige per imperium seu dominium, de quo loquitur) quantum in se est, possibile est esse vel non esse, & esse tale, vel tale, & tunc, vel nunc.

202 Tertia ratio: Si libertas sola coactione violetur, sequitur eam esse inviolabilem, Deumque de absoluta potentia non posse efficere, quod alius actus a voluntate elicitus non sit liber; Sed hoc dici nequit; licet enim libertas a nulla creatura domari possit, & sit arx munitionum, quam nulla res creata potest suffodere, ut scite dixit Antoninus lib. 8. de vita sua, n. 41. potest tamen a Deo vinci, cum supremum habeat in illam dominium: Ergo &c. Sequela Majoris probatur: Voluntas, ut disp. praed. art. 4. visum est, non potest a Deo cogi; nam, ut ait Anselmus ibidem relatus, *voluntas nemo potest velle aliquid, quia non potest velle velle velle.* Ergo si libertas sola coactione violetur, ut docet Janfenius, sequitur eam esse inviolabilem, etiam per ordinem ad absolutam Dei potentiam.

203 Quarta ratio: Certum est Manichaeos, Wicleffum, Abailardum, Calvinum, aliosque haereticos, veram homini eripuisse libertatem: Sed illi non negabant voluntatem hominis agere spontaneo, & sine coactione, atque sub luce & regimine rationis; immo hoc ipsum aperte profitebatur Calvinus variis in locis, praesertim lib. 2. Infit. cap. 6. ubi ait: *Liberi arbitrii hoc modo dicitur homo, quod voluntate agit, non coactione.* Et lib. 2. de libero arbitrio: *Si coactioni (inquit) opponitur libertas, liberum arbitrium si facer & constantiter assero, ac pro haereticis habeo quisquis scius sentiat: Ergo vera hominis libertas in sola spontaneitate, seu immunitate a coactione non salvatur, sed etiam indifferentiam, seu potestatem ad agendum vel non agendum, essentialiter includit.*



beatificum Angelorum antecessit voluntas libera indifferens etiam per modum principii elicentis seu influentis, sicque in prima sui productione eodem modo elicitus fuit libere quo volitio creaturarum a Deo, licet postea immutabiliter perseveret.

Respondendo, concedo Antecedens, negando Consequentiam: licet enim idem actus caritatis, quem Angeli boni elicierunt in via adhuc perseveret in patria, semper nihilominus verum manet, actum amoris beatifici, prout talis est formaliter, non respicere per principio elicentis seu effectivae influentiae, voluntatem liberam seu indifferentem, sicut illam respicit volitio divina creaturarum. Ratio est, quia licet in bonis Angelis sit idem numero actus amoris viae & patriae, prout in patria, tamen non respicit amplius voluntatem per modum principii indifferentem, sed per modum principii omnino determinati, determinatione etiam ex parte actus primi, quae modum libertatis, quem in prima sua elicentia, durante statu viae habuerat, totaliter absorbet: voluntas enim non obtinet rationem principii indifferentem, nisi quatenus regulatur iudicio indifferenti, iudicium autem indifferens in patria cessat, cum succedat clara visio boni infiniti, taliter amorem determinans, ut impossibile sit non amare: sicque amor ille, quamvis entitative & quoad substantiam idem sit, tamen quia est modaliter diversus, alio modo pendet a voluntate tunc quam pendebat ante; nam ante ab illa pendebat ut a principio libero, tunc autem, mutato iudicio, pendet ab eadem, ut a principio simpliciter determinato.

255 Ad confirmationem principalis argumenti dicendum est, quod licet Deus non possit velle peccare & iniuste agere, libere tamen iustus est, tum quia potentia peccandi & iniuste agendi non est de essentia libertatis, sed illius minus ac defectus, ut §. 3. offendimus, tum etiam quia sic Deus exercet plurima virtutum opera, ut potuerit non exercere, ac sine peccato & indecentia ab illis abstinere, puta a proponenda & promittenda retributione regni caelestis bonis hominum operibus. Immo cum potuerit abstinere a creatione mundi, potuit abstinere ab illis omnibus virtutum operibus, quae circa homines & Angelos, aliasque creaturas, exercet.

256 Secundo arguit Jansenius. Christus in adimplendo pracepto moriendo fuit liber, cum in ejus implectione meruerit; & tamen cum ab intrinseco esset impeccabilis, non potuit illud non implere, seu Patri non obedire: Ergo indifferencia, seu potestas ad opposita, ad libertatem non requiritur.

257 Confirmatur. Voluntas Christi fuit libera non solum in bonis operibus, sed etiam formaliter in non peccando; cum in non peccando meruerit: At licet habuerit indifferenciam respectu honorum operum, nullam tamen habuit ad non peccandum; cum ratione unionis hypostaticae esset omnino impeccabilis, seu ad non peccandum necessario determinatus: Ergo indifferencia non est de ratione libertatis nec ejus essentiam ingreditur.

258 Fateor hoc argumentum difficultimum esse, & maximum negotium Theologis fassere, sed ob ejus difficultatem non oportet veritatem deserre, nec, ut ajunt, clypeum & hastam abjicere, nam ut belle ait Augustinus de bono perseveret. cap. 14. *Nunquid id negandum est quod aperiunt est, quia comprehendere non potest quod occultum est: Nunquid inquam, propterea dicitur summi, quod in esse perfectissimo, non ita esse, quantum erit in se non possumus invenire?* Unde Theologi ut modum hunc difficultimum solvant, & libertatem Christi cum ejus impeccabilitate conciliant, varis dicendi modis excogitarunt, quos referre praesentis instituti non est: exacta enim hujus difficultatis resolutio, ad tractatum de Incarnatione pertinet. Interim videre possunt duae resolutiones quas in tractatu de beatitudine disp. 4. art. 5. §. 2. agendo de impeccabilitate Beatorum, fuisse exposuimus, & quas brevitate causa hic non repetimus.

259 Ad confirmationem respondeo, negando quod Christus fuerit liber in non peccando, si non peccare sumatur praecise per modum negotiationis, sicut argumentum videtur suspensum; negatio enim peccati necessaria & absque ulla profusa indifferencia fuit in Christo, ratione unionis hypostaticae, quae illam reddebat ab intrinseco impeccabilem. Fuit tamen liber in non peccando, si per non peccare intelligatur hoc positivum quod est bene operari, vel etiam ipsa negatio peccati, quatenus erat per actum positivum complacentiae volitae: unde respectu utriusque fuit indifferens poterat enim hoc vel illud bonum facere & non facere, & habere vel non habere actum positivum complacentiae circa negotiationem peccati.

260 Potestque haec solutio illustrari ex simili doctrina quam tradit D. Thom. q. 7. de malo art. 11. ad 8. *Vitiosum peccatum veniale (inquit) potest intelligi dupliciter, uno modo secundum puram negationem, & sic non meretur vitam aeternam, quia etiam dormiens non peccat venialiter, & tamen non meretur: alio modo secundum aliquam affirmationem, secundum quod dicitur: Ille vitare peccatum veniale, qui vult non peccare venialiter: & quia ipsa voluntas potest esse ex*

*caritate, ideo vitare peccatum veniale potest esse meritorium vitae aeternae. Idem cum proportione dicendum de eo quod est Christum non peccare; nec posse peccare, si enim non peccare sumatur per modum purae negotiationis, dicitur non meritorium, nec liberum fuisse Christo prout sic: si vero sumatur secundum aliquam affirmationem, pro eo quod est velle non peccare, seu in non peccando habere complacentiam, sic & liberum ipsi fuit & meritorium, sicut & indifferens.*

Tertio objicit Jansenius: Si vera voluntatis libertas in indifferencia agendi & non agendi consistat, sequitur operationem divinam gratiae ex diametro repugnare libertati arbitrii: Sed hoc laedit sensum Christianae pietatis, immo & communem offendit: Ergo in indifferencia seu potestate ad agendum vel non agendum nequit ratio libertatis consistere. Sequelam probat: Gratia efficax extrahit voluntatem ab indifferencia agendi, & efficax determinate facit agere & velle: Ergo si vera voluntatis libertas in indifferencia agendi consistat, operatio divina gratiae destruet arbitrii libertatem, & illi ex diametro repugnabit.

Addit eandem esse rationem concupiscentiae, atque etiam habitum, quorum haec est natura, ut operandi facilitatem tribuant, adeoque ut unam in partem voluntatem inheant: indifferencia autem cum ad instar bilancis & aequilibris se habeat, ea re omni violatur, quae alterutram in partem impellit. Ex quo aliud absurdum ex nostra inserit sententia, nempe meritum bonum & malum eo minus esse ac decoloratum, quo quis in bono vel malo fixioribus habitibus radicans fuerit, nam cum meritum & demeritum ex arbitrii libertate maxime ponderetur, cum illa pariter minui debet. Pro resolutione hujus argumenti tria praemittenda sunt.

Primo observandum est, quod determinatio voluntatis est duplex: una quae se tenet ex parte actus secundi seu operationis, & altera quae se tenet ex parte actus primi seu virtutis. Prior non pugnat cum libertate, sed potius conjungit potentiam liberam cum sua propria perfectione, quae est actu operari. Posterior autem libertatem laedit, quia assert non solum determinationem in operando, sed etiam in ipso posse, ita ut potentia non possit nisi determinate hoc, non autem ejus oppositum.

Notandum secundo, etiam indifferenciam voluntatis esse duplicem, una est potentialis & privativa, seu suspensiva, quae cum importet potentialitatem & carentiam actus seu otium & suspensionem potentiae, dicit imperfectionem unde nec reperitur in Deo qui est actus purus, ab aeterno ad agendum determinatus, nec in voluntate quando actu operatur: tunc enim non est otiosa & suspensiva, sed de actu primo ad secundum redacta, alia quae dicitur actualis & positiva, ea est quae voluntas in actu eligit, & ita se determinat, ut retineat potentiam ad oppositum, & haec convenit Deo formaliter, & reperitur in voluntate, quotiescumque libere agit.

Tertio advertendum est, duplicem adhuc in voluntate esse indifferenciam reperiri, alteram quae necessitatem, alteram quae propensionem excludit. Prima utriusque partis eligenda potestatem significat, nec simpliciter ad alterutram propensionem laedit, nam licet ad unam partem eligendam voluntas magis inclinetur, modo altera illa repudiata eligere possit, illa manet indifferencia. Altera perfectum voluntatis aequilibrium exprimit, & majori in alteram partem propensione tollitur. Prima libero arbitrio essentialis est: secunda accidentalis tantum, quapropter liberum arbitrium, quod prima perenne semper extinguitur, nihil ex secunda interitus accipere potest detrimenti. Una denique dicitur indifferencia elicentiae, seu electionis; altera vero appellatur indifferencia inclinationis. His praemissis.

Ad argumentum respondeo, negando sequelam Majoris. Ad ejus probationem, distingo Antecedens quantum ad primam partem: gratia efficax extrahit voluntatem ab indifferencia potentiali & suspensiva, concedo Antecedens; ab indifferencia actuali & positiva, nego Antecedens & Consequentiam: cum enim indifferencia potentialis & suspensiva non sit de essentia libertatis, sed alia ejus imperfectio, licet gratia efficax eam tollat, applicando voluntatem ad agendum, eamque reducendo de potentialitate ad actum, seu de otio & quiete ad exercitium & operationem, non tollit jura libertatis, sed auferit duntaxat rubiginem potentialitatis, & otii quietem ac suspensionem; subindeque libertatem perficit & aduat, non vero e diametro cum illa pugnat, ut dicit Jansenius: praesertim cum voluntas sub motione & applicatione gratiae efficax indifferenciam actualem & positivam semper retineat, & ita ad agendum per gratiam applicatur, ut absolutum non agendi seu dissentendi potestatem conservet. Similiter distingo secundam partem Antecedens, gratia efficax determinate facit agere & velle, determinatione tenente ex parte actus primi, seu ipsius posse, nego Antecedens; determinatione se tenente ex parte actus secundi, seu ipsius operationis, concedo Antecedens; & nego Consequentiam: libertas enim non consistit in indifferencia excludente determinationem actus

secundum.

secundi, seu operationis, sed in indifferencia excludente determinationem actus primi, seu virtutis. Itaque gratia efficax, in sententia Thomistarum, determinate facit operari potius quam non operari, sed quae quae determinatio? An tali, ut actus primus, seu virtus voluntatis, quae ante gratiam erat potens non operari, reddatur ex vi gratiae ad illud extremum impotens, & dicatur voluntas non solum operatur, sed etiam non potens non operari, quasi maneat determinata virtutis ad operandum tantum? Absit, qui enim sic intelligit determinationem gratiae, haud dubie inducit in errorem Calvinii, gratiam sic efficacem ponentis, ut omnem non agendi seu dissentendi potentiam in voluntate absorbeat & consumat. In alio ergo sensu determinationem gratiae ponimus, & solum volumus gratiam determinare voluntatem, determinatione praecise se tenente ex parte actus secundi, ac se habente per modum purae applicationis potentiae, seu ad instar cuspidum nexus ac vinculi actum primum cum secundo indissolubiliter conjungentis.

Ad id quod, si hoc argumentum Jansenii valeret, probaret non solum efficaciam gratiae, sed ipsum actum secundum, seu actualem volitionem libertati contradictionis & diametro repugnare: si quidem actualis volitio non minus, immo magis determinate facit velle, quam divina gratia; cum volitio sit ipsissima forma constituens volentem formaliter, & gratia solum effective, seu applicative, ad volendum concurat. Unde sicut ipsa albedo magis determinate facit album, quam agens albedinem incliciens aut applicans: quia albedo est ipsissima forma albedinis: ita pariter necesse est quod actualis volitio magis determinet ad volendum, quam gratia volitionem inducens, seu ad illam applicans, quia volitio est ipsissima forma constituens determinate volentem: ergo si gratia efficax e diametro pugnet cum arbitrii libertate, ex eo praecise quod illam ab indifferencia agendi extrahat, & faciat velle determinate, a fortiori ipsa actualis volitio directe cum illa pugnet, & cum ea stare non poterit.

261 Illud quoque quod addit Jansenius, nempe quod si libertas in indifferencia agendi & non agendi consisteret, in nobis violaretur per habitus virtutum, qui in unam partem voluntatem inheant, in ipsam facile retorqueri potest: Nam quod generaliter docemus de libertate, hoc ille de innocentia statu certissimum esse defendit, assertitque Angelos & Adamum contradictionis indifferenciam, seu expeditam agendi potestatem, in statu illo felicissimo habuisse: unde si habitus gratiae & virtutum violarent in nobis libertatem indifferenciam, eo ipso quod voluntatem in unam partem inheant, idem dicendum esset de gratia & virtutibus infusis Angelis & Adamo, quae etiam eorum voluntatem in unam partem, nempe ad recte operandum, inclinabant. Sicut ergo Jansenius respondere tenetur, quod estis Adamus & Angeli implectente gratia, & habitu caritatis, magnum ad Deum amandum propensionem habentem, nullam vero ad non amandum, non erant propterea minus liberi, quia essentialis indifferencia, quae solum necessitatem excludit, & quae elicentiae seu electionis appellatur (ut notabili §. exposuimus) in eis libertas manebat, & accidentalis tantum laedebatur, quae cum majori in alteram partem propensione non consistit: Ita pariter non dicitur, quod licet habitus virtutum operandi voluntatem nobis tribuant, adeoque unam in partem nostram voluntatem inheant, ejus tamen libertatem non laedunt, quia essentialis libertatis indifferenciam, quae in utraque partis eligenda potestate consistit, minime violant, sed duntaxat indifferenciam inclinationis, quae libertati accidentalis est, minuunt, quatenus voluntatis aequilibrium tollant, eamque ad unam partem eligendam inclinant. Unde non sequitur ex nostra sententia, meritum eo minus esse ac decoloratum, quo quis in bono fixioribus habitibus radicans fuerit, ut inepte nobis objicit Adversarius: sed potius longe plus meretur, qui ex majori seu intensiori caritate operatur (servata tamen indifferencia agendi & non agendi) quam qui agit ex habitu minus intenso, & non ita firmiter radicans, ut docent Theologi in tractatu de merito, & aperte colligitur ex D. Thom. 2. 2. a. quael. 188. art. 2. ad 2. ubi sic habet: *In statu felicitatis futura homo pervenit ad perfectum; ideo non relinquatur locus proficiendi per meritum: si tamen relinquatur, esset essentius meritorium, propter majorem caritatem.*

§. X.

Responsio ad objectiones Vincentianas.

262 Objicit insuper Vincent. Lenis contra nostram sententiam: Actus perfecte voluntarii, quamvis sint omnino necessarii & ad unum determinati, sunt perfecte liberi: Ergo libertas non consistit in indifferencia, sed in immunitate a coactione. Consequentia manifesta est. Antecedens sic probat primo: Quoties iudicium rationis ducem se praebet voluntati, voluntas libere agit, quia tunc modum agentium naturalium supergreditur: Sed in actibus

bus perfecte voluntariis, etiam si sint necessarii, praet iudicium rationis, & ducem voluntati se praebet: Ergo actus perfecte voluntarii, etiam si sint necessarii, & ad unum determinati, sunt perfecte liberi.

Secundo probatur idem Antecedens. Quoties voluntas seipsam agit, seu movet, libere operatur; unde D. Thomas quael. 24. de verit. art. 3. in argumento sed contra, probat bruti non esse liberi arbitrii, quia non se agunt & movent, sed potius aguntur & moventur ab auctore naturae: At voluntas in omni actu perfecte voluntario seipsam movet, cum sit potentia vitalis, cui proprium est se movere ab intrinseco: Ergo in omni tali actu est formaliter libera.

Probatur tertio: Omnis actus humanus est liber: Sed amor beatificus v. g. est actus humanus. Quis enim (inquit idem Auctor) amorem ultimi finis & beatificum hominis, negabit actum humanum esse? Ergo est actus liber.

Addit quod, cum libertas sit maxima perfectio voluntatis, & ad eam exercendam intellectus tamquam dux lucifer sit a natura datus, nimis incredibile est, perfectissima & splendidissima operatione intellectus, qualis est visio beatifica, voluntati libertatem & perfectionem ipsam eripi, & a culmine mentis in modum & impetum agendi brutalem desici.

263 Respondendo negando Antecedens. Ad ejus primam probationem, distingo Majorem: quoties iudicium rationis ducem se praebet voluntati, seu praet actu voluntatis, toties ipsa libere agit, si iudicium sit indifferens, concedo Majorem: si non sit indifferens, sed omnino determinatum, nego Majorem. Similiter distingo Minorem: in omni actu voluntario etiam si sit necessarius, praet iudicium rationis determinatum ad unum, concedo Minorem: indifferens, nego Minorem, & consequentiam. Ut ergo libertas libere agat, non sufficit quod praevo rationis iudicio operetur; alioquin semper libere ageret, quia cum non possit ferri in incognitum, semper praesuppositam lacem ac dictamen rationis, sed necessario requiritur quod regulatur per iudicium indifferens, quod est proxima radix libertatis, juxta illud D. Thom. 1. 2. q. 83. art. 1. *Quis iudicium rationis ad diversa se habet, & non est determinatum ad unum, necesse est quod homo sit liberi arbitrii.* Unde cum amor beatificus, & alii actus necessarii, non supponant iudicium rationis indifferens, sed omnino determinatum, non sunt liberi, licet sint perfecte voluntarii.

270 Nec obstat, quod in illis actibus voluntas modum agendi naturalium agentium supergreditur: ipsa enim non solum in actibus liberis, sed etiam in necessariis, agentia naturalia superat, quando isti sunt necessarii ex perfectione cognitionis: nam ex duplici capite potest contingere, quod aliquis actus voluntatis necessarius sit, primo ex imperfectione cognitionis, quo patet motus primo primi & indeliberati in homine necessarii sunt; secundo ex summa perfectione cognitionis, quae representat obiectum ut in se est: & sic amor beatificus est necessarius, quia regulatur per visionem beatam, quae Deum ut in se est perfectissime voluntati representat.

Secundo responderi potest, concessa Majori, negando Minorem: licet enim in actibus necessariis iudicium rationis praecedat, non tamen ducem voluntati se praebet: dux enim est non qui praet qualitercumque, sed qui praet regendo, disponendo, ordinando, praescribendo hoc vel illud, juxta arbitrium suum; quod certe locum non habet, ubi ratio ab ipsa natura est determinata ad unum tantum, tam quoad specificationem, quam quoad exercitium, sicut contingit in actibus omnino necessariis: tunc enim nec ipsa ratio, nec voluntas se ducunt, sed tam haec quam illa ducitur a natura, vel auctore naturae, ut docet D. Thomas infra quael. 17. art. 5. ad 3. ubi ait: *Primum voluntatis actus ex rationis ordinatione non est, sed ex instinctu naturae aut superioris.* Idem dicendum est de amore beatifico; licet enim amor ille sit ordinatissimus, non pendet tamen ex directione & ordinatione intellectus humani, vel angelici, sed ordinatione rationis: quae est in intellectu divino, sicut & opera naturae dicuntur ordinata, non per rationem quae sit in natura, sed per rationem quae est in auctore naturae.

Ad secundam probationem principalis Antecedens, Major distinguenda est: Quoties voluntas seipsam movet tam moraliter quam physice, libere operatur, concedo Majorem: quoties seipsam movet physice tantum, nego Majorem. Similiter distingo Minorem: voluntas in omni actu perfecte voluntario, etiam necessario, seipsam movet physice, concedo Minorem: Moraliter, nego Minorem, & Consequentiam. Ut enim aliquid agens libere dicatur operari, non sufficit quod physice ad agendum se moveat (alioquin omnino vivens libere ageret, cum de ratione vivens sit seipsam movens physice & a principio interno movere ad operandum) sed insuper requiritur quod seipsam moraliter moveat, hoc est, ut habeat dominium sui actus, & agat ex deliberatione rationis, & electione voluntatis; unde cum in amore beatifico, & aliis actibus necessariis, voluntas non agat ex deliberatione rationis, & electione voluntatis, nec super illos actus dominium habeat; in illis non operatur libere, & prout voluntas

F 3 est for-



quia Scriptura, Concilia, & SS. Patres, quos supra adduximus, explicant libertatem hominis vitoris per potestatem extendendi manum ad bonum & malum: Ergo potentia peccandi pertinet ad statum libertatis, prout est in vitoribus, sicut ut pars vel extensio illius. Unde Hieronymus Epist. 146. Solus Deus est in quem peccatum non cadit. Cetera cum sine liberi arbitrii (defectibilis & non confirmati in gratia) in utramque partem suam possunt flexere voluntatem.

221 Secundo: Peccare est libere agere: Ergo potentia peccandi est vera libertas in actu primo, & libertatis addequate sumptae, ut est in nobis vitoribus, pars aliqua, vel extensio. Antecedens est ita certum, ut sine errore negari non possit: nam ut ait August. lib. de vera relig. c. 14. usque adeo peccatum voluntarium est malum, ut nullo modo sit peccatum, nisi sit voluntarium. Et hoc ita manifestum est, ut nulla hinc doctorum paucitas, nulla indoctrinam turba dissentiat. Consequentia probatur: Repugnat dari actum secundum finem sine actu primo ipsi proportionato: Ergo si peccatum est actus secundus liberi, necesse est potentiam peccandi esse facultatem liberam, aut libertatis partem aliquam.

222 Tercio: si potentia peccandi non esset pars libertatis, ut est in nobis vitoribus, potentia non peccandi, seu abstinendi a peccato, non esset etiam pars illius: Sed hoc dici nequit: Ergo nec illud. Sequela probatur: libertas unus contradictoriorum involvit libertatem alterius, ut salva sit utriusque optio, quae est de ratione libertatis. Unde Aristoteles 5. Ethic. cap. 5. sic ait: Quibus in rebus in nostra potestate situm est agere, in illis non agere; & in quibus non agere, in illis est agere. Quae verba explicans D. Th. ibidem lect. 11. ait: si operari est in potestate nostra, operari etiam quod non operari sit in potestate nostra, & e converso, ut supra retulimus: Ergo si potentia peccandi non fit pars libertatis, ut est in nobis vitoribus, similiter potentia non peccandi non poterit esse pars illius.

223 Dices primo: Possit errare non est pars vel extensio scientiae: Ergo similiter posse peccare non erit pars vel extensio libertatis, etiam considerata secundum statum quem habet in vitoribus.

Sed nego consequentiam & paritatem: Ratio discriminis est, quia errare non est actu scire, sicut peccare est libere agere: unde cum repugnet dari actum secundum finem actu primo ipsi proportionato, potentia peccandi erit facultas libera, sed libertatis pars aliqua, ut supra arguebamus.

224 Dices secundo: Libertas cum sit idem cum voluntate, habet pro objecto bonum, subindeque non potest fieri in malum & peccatum: Ergo potentia peccandi non potest esse libertatis pars vel extensio.

Respondedo, distinguendo Antecedens: Habet pro objecto bonum, ut abstrahens ab honesto, utili, & defectibili, concedo Antecedens: bonum tantum honestum & rationi consonum, nego Antecedens, & Consequentiam: Cum enim voluntas sit appetitus totius suppositi, cui implantatus est gradus sensitivus, potest fieri in bonum defectibile, tametsi inhonestum & rationi dissonum, subindeque eligere malum morale & peccatum, bono aliquo utili vel defectibili relictum, ut infelix experientia fati ostendit.

§. VI.

Præcipuum Jansenii fundamentum evolvitur.

225 Objicit primo Jansenius (est id præcipuum ejus fundamentum,) juxta doctrinam D. Augustini & aliorum Patrum, præcipue Græcorum, liberi arbitrii ratio in eo consistit, quod actus nostros habeamus in nostra potestate: Sed actus pure spontanei, seu a sola coactione immunes, sunt in nostra potestate: Ergo sunt liberi, atque adeo libertas in sola spontaneitate salvatur. Major est certa, & patet ex dictis §. 1. ratione 3. Minorem autem probat ex Augustino, persepe asserente illud esse in nostra potestate, quod cum volumus facimus, vel quod facimus si volumus, ut patet ex cap. 3. lib. 2. de libero arbit. ubi ait: illud non habere in potestate dicitur, quod cum volumus facimus: idemque repetit lib. 3. contra Maximinum cap. 14. de spiritu & littera cap. 31. & lib. 1. retract. cap. 31. ex quo celebri Augustini esset insert Jansenius, omnes actus a voluntate nostra elicitos, quavis pure spontaneos, & a sola coactione immunes, esse in nostra potestate, quia sunt cum volumus.

226 Confirmat hunc discursum ex eo quod Augustinus lib. 3. de libero arbit. c. 3. & lib. 5. de civit. c. 9. & 10. disputans cum Evodio & cum Cicerone, quo pacto per præscientiam necessitatem non tollatur libertas voluntatum nostrarum, cum necesse sit omnino fieri quicquid prævideret futurum Deus: non aliter hanc difficultatem resolvit, nec libertatem arbitrii nostri cum præscientia divina alio modo conciliat, quam dicendo, quod licet Deus præsciat voluntates seu volitiones nostras, tamen remanent libera: quia sunt a nobis, si volumus, & sunt perfecte voluntaria. Unde ibid. cap. 10. arbitrii libertatem cum simplici & absoluta necessitate coherere apertissime docet, his ver-

bis: Si illa desinitur necessitas, secundum quam dicimus necesse esse ut ita sit aliquid, vel ita fiat, nescio cur eam timeamus, ne nobis libertatem auferat, voluntatis. Neque enim & vitam Dei, & præscientiam Dei sub necessitate ponimus, si dicamus necesse esse Deum semper vivere, & civitatem præscire. Tandem concludit Jansenius lib. 6. de gratia Salvatoris c. 8. versus finem in Augustini doctrina paradoxum inauditum esse, quod actus aliquis voluntatis propterea liber sit, quia ab illo desinit voluntas, & non agere possit: quamvis doctrina hoc mira Scholasticis, & non mediocriter mira videatur.

Huic argumento, in quo Jansenius veluti arcem suam sententiae construit, patet responso ex dictis §. 1. ratione 3. ibi enim ostendimus, vere quidem D. Augustinum, alioque Patres, & Theologos ac Philosophos cum Aristotele & D. Thoma desinere liberum arbitrium per esse in nostra potestate, ac docere actus illos esse liberos, qui subduntur dominio & potestati voluntatis: Sed juxta communissimam & constantissimam eorumdem doctrinam, non dicit non habere in nostra potestate, nisi actus illos quos possimus facere, vel non facere, seu qui cadunt in deliberationem rationis, & electionem voluntatis, non autem illos quos spontaneæ tantum & sine coactione eliciunt. Unde in forma responso, concessa Majori, negando Minorem. Ad cujus probationem, ex Augustini auctoritate desumptam dicendum est: quod quando Doctor Sanctus ait illud non habere in potestate, quod cum volumus facimus, vel quod facimus, si volumus, hoc debet intelligi de eo quod ita facimus cum volumus, ut oppositum facere & velle possumus, subindeque de actu indifferenti, & non pure spontaneo. Patet hoc ex ipso Augustino de spiritu & littera c. 31. ubi sic pronuntiat: Hoc quicquid in potestate habere dicitur, quod si vult, facit; si non vult, non facit. Indequè colligit hinc esse in nostra potestate, qui credimus si volumus, & non credimus si volumus. Favet etiam communis & usitatus loquendi modus: quando enim dicimus facere aliquid cum volumus, aut (quod idem sonat, & promissive usurpatur ab Augustino) iacere si volumus, subintelligi solet, juxta communem hominum sensum, & non facere cum volumus, aut si non volumus, ita ut sit in nostra potestate velle aut nolle, & facere aut non facere, prout libet. Neque enim de his quæ necessario fiunt, talis loquendi modus usurpatur: v.g. Beati qui necessario Deum diligunt, non dicunt de seipsis, diligimus Deum cum volumus, aut si volumus; neque de illis quicquid sic ait: Sancti Deum videntes, cum diligunt si volunt, aut cum volunt. Item dicimus Deum posse creare alium mundum, si vult, quia id potest velle & non velle: Sed non dicimus Patrem & Filium posse producere Spiritum Sanctum si volunt, aut cum volunt: quia nimirum iste modus loquendi significat potestatem ad oppositum, quæ in prædictis exemplis deest: unde cum non habemus in nostra potestate velle & non velle, facere & non facere, ut contingit in actibus pure spontaneis, non possumus dicere, quod illud facimus cum volumus, aut si volumus: Quod potest confirmari ex alio Augustini loco, Sole ipso clariori; ait enim libro de corrept. & gratia c. 7. Potest dici homini, in eo quod audieras & tenueras, in eo perseverare si vult: nullo autem modo dici potest: id quod non audieras, crederes si veller. Quibus verbis apertissime significat istam locutionem, crederes si veller, nullo modo posse verificari de homine, qui delecto notitie mysteriorum fidei est impotens ad credendum, subindeque hanc loquendi modum, hoc ageres si veller, supponere in subiecto potestatem indifferenter ad illud opus suo sub conditione voluntatis expressum. Quare si Christus v.g. ita fuisset necessario determinatus ad curandum leprosum illum, cujus fit mentio Matth. 8. ficut erat determinatus ad diligendum Deum, ita quod caruisset potestatem ad oppositum, absurdissime illi dixisset leprosus: Domine, si vis, pates me mundare. Quia ergo ratione, & qua apparentia nobis vult persuadere Jansenius, quod Beati si volunt amant Deum: si non volunt, non amant, si nobiscum supponit eos nunquam posse non velle?

Ex his patet responso ad confirmationem: quando enim Augustinus disputans cum Evodio & Cicerone, asserit præscientiam divinam non officere libertati actionum nostrarum, quia non impedit quia facimus cum volumus, aut si volumus, immo facit ut plenissime velimus, per hoc intendit docere; divinam præscientiam libertatem nostram non ledere, quia licet sit causa nostrarum actionum; eas tamen causas non solum quantum ad substantiam, sed etiam quantum ad modum, & facit non solum ut agamus, sed etiam ut libere operemur, retinendo scilicet potentiam ad oppositum: nam ut jam ostendimus juxta doctrinam Augustini, & communem hominum sensum, facere cum volumus, aut si volumus, significat nos agere cum potentia ad oppositum, & non solum spontaneæ ac sine coactione. Quod autem hoc velit Augustinus, & de sola spontaneitate seu immunitate a coactione non loquatur, patet: quia alias non resolveret difficultatem & questionem ab Evodio & Cicerone propositam: neque enim illi dubitabant, neque ulla difficultatis umbra in eo est, quomodo Deus

Deus possit certo præscire, & infallibiliter, ea quæ a nobis faciendæ sunt, tamen si fiat non coacta & sine violentia illata voluntati, quam in actibus ipsius voluntatis simpliciter inseri, contradictionem implicat, ut fatetur Jansenius, quia hoc esse facere ut voluit non fit voluit. Quare si Augustinus respondet (ut Adversarius placet) volitionem quamvis præscitam a Deo, nihilominus esse liberam, quia elicitur a voluntate spontaneæ & sine coactione, est: hoc necesse est, ac sine potentia ad oppositum, plane consentit Evodio & Ciceroni, aut succumbit difficultati respondens id de quo ipsi miram dubitabant, videlicet nostras volitiones spontaneæ & sine coactione a nobis elici, & dissimulans id de quo erit difficultas & questio proposita, quomodo scilicet divina præscientia sit infallibilis, & nihilominus volitiones nostræ sint libere, id est, contingenter future, ita ut possent non esse future: hæc enim non posse inter se coherere, exillimabit Tullius, & idcirco negabat divinam præscientiam ad actus nostros liberos se extendere. Quod dissentissima tradit in libro de fato, cum docet, ne Apollinem quidem futura posse dicere, nisi ea quæ causam naturam ita consideret ut ea fieri necesse esset. Unde Augustin. 5. de civit. c. 9. de eo loquens ait: In his angustiis coactum arbitrium religiosum, ut unum eligas & audias, aut esse aliquis in nostra voluntate, aut esse præscientiam futurorum, quoniam utrumque arbitrium esse non posse: sed si alterum confirmatur, alterum tolli, & si elegerimus præscientiam futurorum, tolli voluntatis arbitrium, & Quod ut confirmetur, negabit præscientiam futurorum; neque ita dum vult facere liberos, facit serviles.

229 Ex quo facile intelligis quid velit Augustinus, dum docet cap. 10. libri 5. de civitate, quod necessitas, secundum quam dicimus necesse esse ut ita sit aliquid, vel ita fiat, sicut a Deo præscitum esse, non officit libertati: solum enim intendit necessitatem, quam divina præscientia in actus nostros liberos invehit, eorum contingentiam & libertatem non tollere, ut Tullius contendebat; quia talis necessitas non est absoluta & antecedens; sicut ea que oritur ex causalibus naturalibus, sed hypothetica tantum & consequens, quæ non præjudicat libertati. Quod illustrat similitudine vite divinæ (quo nomine actiones illas intellectus & voluntatis designat, quibus Deo vitæ continentur) inter quas plurimæ sunt libere, & omni necessitate expeditæ, multa enim Deus vult libere, subindeque etiam ea libere intelligit per scientiam visionis: unde cum dicimus, Deum necessario semper vivere, illud divina vite libertatem non admittit, sed eam infert potius & includit.

230 Ad illud quod subdit Jansenius, Nempè in Augustini doctrina paradoxum inauditum esse, quod actus aliquis voluntatis propterea sit liber, quia ab illo desinit voluntas, & non agere possit, patet esse falsum ex supra dictis: plura enim Augustini testimonia supra adduximus, in quibus S. Doctor libertatem indifferenter aperte docet. Celebre est illud lib. 2. de actis cum Felice Manicheo c. 4. Haberemus quicquid in voluntate aut eligere quis bona sunt, & esse arbor bona, aut eligere quis mala sunt, & esse arbor mala. Et illud libri de spiritu & littera cap. 34. Consentire vocations Dei, vel ab eo dissentire, propria voluntatis est. Addi etiam potest illud quod docet lib. 3. de lib. arbit. c. 1. nempè motum animi nostri quo (relicto bono incommutabili) ad mutabilia convertimur, dissimile esse motui lapidis, quo naturaliter movetur deorsum, in eo quod in potestate non habet lapis cohibere motum quo fertur inferius, bene tamen animus motum quo, superioribus desertis, inferiora diligit: & ideo naturalis est lapidi ille motus, animo vero ille voluntarius. Item S. Doctor in libro de gratia & lib. arbit. quem pro concilianda libertate cum gratia edidit, cap. 2. relatis his Scripturæ verbis: Appetit tibi ignem & aquam: ad quodcumque volueris extendo manum tuam. In conspectu hominis vita & mors, quodcumque placerit, habetur ei, subiungit exclamando: Ecce apertissime videmus expressum liberum humanæ mentis arbitrium! illis scilicet verbis, quæ manifeste sonant libertatem indifferenter circa bonum & malum.

Ex his tribus ultimis testimoniis patet D. August. admisisse libertatem indifferenter, non solum in libris quos scripsit adversus Manicheos (ut fatetur Jansenius) sed etiam in concertationibus quas habuit contra Pelagianos. Non ergo in Augustini doctrina paradoxum inauditum est, quod actus aliquis voluntatis propterea sit liber, quia ab illo desinit voluntas, & non agere possit. Immo potius mira, nova, & falsa est Adversariorum sententia, libertatem in sola spontaneitate seu immunitate a coactione consistens, & asserens nullum posse dari actum a voluntate elicitum, qui non sit liber, cum in actibus elicitis voluntas cogi non possit. Unde illis cum Augustino lib. 3. contra Julian. cap. 3. dicere licet. Mira sunt quæ dicitis, nova sunt, quæ dicitis, falsa sunt quæ dicitis: mira stupemus, nova cavemus, falsa convincimus.

§. VII. Jansenii fundamentum destruitur.

Objicit præterea Jansenius: Eo ipso quod homo sponte agit & non coacta, libere operatur: Ergo libertas in sola spontaneitate seu immunitate a coactione consistit. Consequentia patet, Antecedens probatur ex Augustino lib. 3. de libero arbit. c. 4. ubi ait homines juste puniri, quos Deus prævidet peccaturos, quia Deus præscientia sua non cogit facienda quæ futura sunt. Item disputans cum Pelagianis, non aliter cum efficacia gratiæ arbitrii conciliat libertatem, quam asserendo voluntatem a gratia non cogi, ut patet ex lib. 1. operis imperfecti, pag. 150. & 151. ubi Julianus ita percontanti: Interrogo ad quem malum liberetur voluntas: ut bonum semper velle cogatur? & malum velle non possit? an ut utrumque posse appetere? Respondet: Absit ut dicatur a nobis: si enim cogitur non vult. Idem videre est apud Prosperum, Fulgentium, & alios SS. Patres, quorum omnium sententiam expressit Petrus Diaconus in libro ad Fulgentium c. 6. dicens: Pater arbitrabit ad veram libertatem, non violentia necessitate, sed infundendo caritatem per Spiritum Sanctum.

230 Confirmatur. SS. Patres passim docent voluntarium seu spontaneum, & liberum esse omnino synonyma, omnemque actum voluntatis, eo ipso quod voluntarius & spontaneus est, liberum esse: Ergo arbitrii libertas in eo sita est, quod homo sponte seu voluntarie operetur, non vero in eo quod agat cum electione & indifferenter. Consequentia est manifesta, Antecedens probatur variis SS. Patrum testimoniis: Tertullianus enim lib. 2. contra Marcionem c. 6. ait: Libertatem arbitrii in utramque partem concessam esse homini, ut bono sponte servando, & malo sponte vitando, sui dominus constanter occurreret. Prosper vero libro contra collatorem c. 18. seu potius 19. hanc tradit liberi arbitrii definitionem: Liberum arbitrium est rei libi placere spontaneus appetitus. Quam definitionem ex Augustino desumpsit, qui libro de duabus animabus c. 1. liberum voluntatem definit animi motum, cogente nullo. Item Damascenus lib. 3. fidei c. 14. dicit: Arbitrii libertas nihil aliud est quam voluntas. Idem asserit Hugo a S. Victore in Summa sent. 2. cap. 4. Liberum arbitrium (inquit) ex eo dicitur, quod est voluntarium. Pavent etiam Anselmus & Bernardus: ille enim libro de concord. c. 2. sic ait: Ex libertate fit ex voluntate: ista vero in libro de gratia, & libero arbitrio sic discursit: Ibi ergo consensus, ubi voluntas: porro ubi voluntas, ibi libertas.

231 Ut hæc testimonia, quæ prima fronte apparent difficilia, clare exponantur & Janseniana opinio latebre ac insidie facilius detegantur; Notandum est primo, coactionis nomen tripliciter sumi: Primo strictè & rigorose, pro interna violentia, qua voluntas invito prolixè ac reluctans ad volendum adigatur; quo pacto usurpatur communiter a Philosophis & Theologis, qui coactum definiunt, id quod est a principio extrinseco, passio non consentiente vim, ut disputatione præcedenti vidimus. Secundo large & improprie, prout vim tantum morale significat, quæ efficit ut id quod agimus, est voluntarium simpliciter, & liberum sit, aliquatenus tamen non voluntarium, seu involuntarium, secundum quid appellatur: sic vulgo dicimus mercatorem, metu naufragii coactum, projicere mercem in mare, & agrorum metu mortis, agere licet & invito, permittere brachium sibi abscondi. Tercio necitas simplex, quam libertati opponimus, coactionis nomine plerumque a SS. Patribus appellatur, ut docent Bellarminus libro 3. de gratia & lib. arbit. cap. 6. Estius in 2. dist. 21. §. 2. & patet ex Augustino disp. 1. contra Fortunatum Manicheum, ubi illum sic affatur: Quomodo habemus peccata si natura contraria nos cogit facere quod facimus? qui enim cogitur necessitate aliquid facere, non peccat. Et disp. 2. docet quod Manichei affirmabant, animam a contraria natura cogi delinquere: id est ex ipsius interpretatione, ita pellicæ ad peccandum, ut resisteret potestas nulla sit. In eodem sensu nomen coactionis usurpat S. Thomas in 2. dist. 25. q. 1. art. 2. dum dicit intellectum vi demonstrationis cogi, id est necessitari ad assentiendum.

232 Notandum secundo, quod cum spontaneum quod opponatur, tot spontanei, quot coacti species esse debent. Unde spontaneum primo strictè & rigorose usurpatur pro eo quod fit absque violentia ab agente extrinseco impressa; & hoc modo voluntas in omnibus actibus elicitis agit spontaneæ, cum in illis nullam possit pati violentiam, ut disputatione præcedenti ostendimus. Secundo spontaneum interdum sumitur pro eo quod vim seu coactionem moralem excludit: nam ut coactus, invitatus, ac nolens agere dicitur, quem impendens periculi metus ad agendum impellit; sic sponte ac volens agere dicendum est, qui nulla vi extrinseco adnotus, nunt tantum suo agere cernitur. Tertio, sicut coactum interdum sumitur pro necessario, seu ad nunt tantum determinato; ita spontaneum nonnquam a SS. Patribus usurpatur pro eo quod liberum est, simplicem seu



seu absolutam necessitatem excludit. Idem dicendum est de voluntario: nam quod perfecte liberum, & absolute necessitatis expert est, interdum a SS. Patribus voluntarium simpliciter appellatur, ut patet ex illo Augustini De peccato adeo voluntarium est malum, ut nullo modo sit peccatum, si non sit voluntarium.

235 Notandum tertio ex D. Thoma quaest. 22. de verit. art. 5. in voluntate duplicem debere distingui conceptum, unum naturae, alium voluntatis formaliter. Conceptus naturae est illis communis cum omnibus aliis rebus creatis, & in hoc consistit quod sicut aliae res aliquid bonum sibi proprium & conveniens vel ad aliquam operationem sibi naturalem ex natura sua determinate sunt; ita voluntas, in quantum est natura quaedam, aliquid naturaliter vult, nam voluntas hominis naturaliter tendit ad beatitudinem, & voluntas Dei ad sui dilectionem. Conceptus voluntatis est illi proprius & peculiaris, & consistit in eo quod in ordine ad aliqua indifferentem & indeterminate se habeat. Unde D. Thom. 1. p. q. 41. art. 2. ait: *Voluntas est natura secundum hoc differens in causando, quod natura determinata est ad unum, sed voluntas non est determinata ad unum.* Et paulo post: *Eorum igitur voluntas principium est, quae possunt sic vel aliter esse; eorum autem quae non possunt nisi sic esse, principium natura est.* Et q. 2. de potentia art. 3. *Voluntas* (inquit) *in quantum voluntas, cum sit libertas, ad irremissibilem se habet; potest enim voluntas agere vel non agere, & si respectu alterius hoc voluntati non convenit, hoc dicitur voluntati, non in quantum voluntas est, sed ex inclinatione naturali &c.* Ex quibus patet liberum arbitrium esse ipsam voluntatem, nimirum voluntas voluntas est, non quatenus natura; subindeque idem esse juxta D. Thomam, fieri ex voluntate, ut voluntas est formaliter, & fieri ex libero arbitrio. His praemissis.

236 Ad argumentum respondeo, negando Antecedens. Ad cuius probationem dico, quod quando S. Augustinus ait homines iuste puniri, quos Deus praevidet peccaturos, quia Deo praesentia sua non cogit factiohque futura sunt, nomine coactionis non intelligit strictam illam & rigorosam violentiam, de qua loquuntur Philosophi & Theologi, sed nomen illud usurpat pro simplici necessitate, & docere intendit, nullam a Dei praesentia voluntatis nostris inferri necessitatem, quae a peccato excuset. Similiter in concertationibus cum Pelagianis eadem notione coactionis nomen usurpat, cum docet gratiam efficacem nostras non cogere voluntates: nam eodem modo illam fuit quo Julianus, cui interroganti respondet: Julianus autem dum Augustinus interrogat: *Ad quem modum liberetur voluntas ut bonum semper velle cogatur, nomine coactionis intelligit simplicem necessitatem, quae uni parti voluntatem affigit, ut fateatur Janfenius lib. 2. de haeresi Pelag. c. 1. ubi de Pelag. praecipue de Juliano loquens, sic ait: Haec autem necessitatem subinde coactionem vocat, non enim tam intelligit coactionem proprie dictam, quae sit renitente voluntate, quam illam ad unam partem additionem, quae liberum arbitrium non nisi ad bonum, vel non nisi ad malum velle posse diceretur.* Ergo cum Augustinus respondet Juliano: *Abstine a dicitur a nobis, si enim cogitur, non vult, nomine coactionis simplicem necessitatem intelligit: quam cum gratia efficaci pugnare Julianus putabat, & ipse Augustinus negabat.* Dum vero idem S. Doctor liberam voluntatem debuit animi morum cogente nullo, de coactione morali intelligi debet: nam ut ipsemet Janfenius lib. 4. de statu naturae lapsae c. 21. ad eum locum explicandum annotat. *Quisquis timore compulsus, aliquid facit, non facit hoc nullo cogente, & consequenter non voluntate, seu volens phrasia Augustini, sed necessitate, hoc est nolens, invitatus, & coactus facit.*

237 Ad confirmationem dicendum est, quod quando SS. Patres asserunt voluntatem esse liberam, quia sponte agit: hoc nomen usurpat, prout non solum rigidam coactionem, sed etiam simplicem necessitatem excludit. Similiter cum docent quod arbitrii libertas nihil est aliud quam voluntas; quod sit ex voluntate, fieri ex libertate: quod ubi est voluntas, ibi est libertas, &c. loquuntur de voluntate secundum quod formaliter voluntas est, & prout distinguitur a seipsa quatenus habet rationem naturae: quia namquam contingit voluntatem ut voluntas est, velle, nisi libere velit, & cum potestate ad oppositum, nam ut ex D. Thom. supra reulimus, *Voluntas in quantum voluntas, cum sit libera, indifferenter se habet ad irremissibilem.*

S. VIII.

Testimonia D. Thome ab Adversariis objecta exponuntur.

238 Multa congerunt, & accumulunt Janfenius & Vincencius Lenis D. Thomae testimonia, quae favere videtur eorum sententiae: ea tamen ad tria genera sui capita revocari possunt. Primum est eorum in quibus affirmat naturalem necessitatem non repugnare libertati voluntatis, ut 1. p. q. 82. art. 1. ad 1. ubi ait: *Necessitas naturalis non aufer libertatem voluntatis.* Idem docet q. 22. de verit. art. 5.

ad 1. & ad 3. & q. 10. de potentia art. 2. ad 5. ex quo ibidem inferit, Deum libere solum diligere, & Patrem libere producere Spiritum Sanctum.

Secundum est eorum, quibus videtur asserere, hominem esse liberi arbitrii, per solum libertatem a coactione, cuius modi est quod ait in 2. dist. 25. q. 1. art. 4. *Liberum arbitrium dicitur ex eo quod cogi non potest.* Et 1. p. q. 83. art. 2. ad 3. *Homine peccato liberum arbitrium dicitur per se, non quatenus ad libertatem naturalem quae est a coactione, sed quatenus ad libertatem quae est a culpa & miseria.* Ubi videtur supponere libertatem naturalem, seu essentialiam, per solum immunitatem a coactione salvari.

Tertium est eorum, quibus docere videtur, opus esse laudis vel vituperio dignum, meritorium vel demeritorium, ex eo solum quod voluntarium & spontaneum est, seu liberum a coactione: v. g. hic q. 6. art. 2. ad 3. ubi ait: *Laudis & vituperium consequuntur actum voluntarium secundum perfectum voluntarii rationem, qualis non invenitur in brutis.* Et in 3. dist. 12. q. 2. art. 1. ad 3. ubi sic habet: *Impotentia coactionis, quae opponitur voluntati, tollit rationem meriti & demeriti, non impotentia quae est ex perfectione, in bonitate vel malitia, quia hoc voluntarium non tollit sed potest voluntarium confirmatum ad unum.*

Ad testimonia primae classis triplex potest adhiberi solutio. Prima est, quod quando Sanctus Thomas ait, quod naturalis necessitas non aufer libertatem, loquitur de libertate potentiae, non vero de libertate actus, ut patet ex ipsis verbis, ait enim: *Necessitas naturalis non repugnat voluntati, non repugnat dignitati voluntatis, non aufer libertatem voluntatis.* Unde solum intendit, quod est voluntas, ut habet rationem naturae elicita aliquos actus necessarios, & ad unum determinatos, ut velle beatitudinem in communi, hoc tamen non obstat quod eadem facultas, ut habet rationem voluntatis formaliter, sub quo conceptu habet rationem liberi arbitrii, & indifferenter se habet ad utrumlibet (ut §. praecedenti ex eodem S. Doctore annotavimus) aliquos actus liberos exerceat, & ad aliqua objecta, quae cum beatitudine necessariam connexionem non habent, indifferenter & determinate se habeat.

Secunda solutio seu explicatio est Cajetani loco citato 7. 2. partis, ubi sic habet: *In responsione ad primum nota quod cum dicitur quod necessitas naturalis non aufer libertatem, potest bene valde intelligi: male quidem si intelligitur quod necessitas naturalis, tam objective, quam elicitive fiat cum libertate illius actus; hoc enim non est intelligibile: bene vero, intelligendo quod naturalis necessitas actus, quoad specificationem, seu objective, non aufer libertatem ejusdem quia fiat quod libere elicitur.* Itaque juxta hanc solutionem Cajetani, quando D. Thom. asserit quod necessitas naturalis non aufer libertatem, si loquatur de libertate actus, solum intendit quod necessitas quoad specificationem, quae in quibusdam actibus reperitur, v. g. in volitione boni aut beatitudinis in communi, non obstat quominus illi actus possint esse liberi quoad exercitium; quia necessitas tantum quoad specificationem, admixtam habet indifferenteriam ad agendum vel non agendum hic & nunc, seu quantum ad exercitium actus, aut saltem cum ea stare potest, ut patet in exemplo adducto: licet enim homo non possit odio habere beatitudinem, potest tamen de ea actu non cogitare, & actum amoris erga illam suspendere, seu actu non exercere.

Tertio responderi potest, quod libertas dupliciter dicitur: uno modo prout importat inclinationem voluntatis, quatenus est natura, in proprium finem; sicut & res quilibet libere quodammodo (id est sponte) in bonum sibi naturaliter conveniens fertur, v. g. dum aqua sponte & sine ulla proavis impediuntur fluit, dicitur libera fluire; & hoc modo libertas coactioni tantum violenta, non vero necessitati opponitur, magisque libertas quam libertas dici debet: alio modo libertas magis proprie appellatur, prout electionem dicit, & indifferenteriam iudicii respectu mediatorum importat: nec simpliciter libertas qualisquamque, sed libertas arbitrii nominatur: & hoc modo non solum coactionem violentam, sed etiam necessitatem proavis excludit, ut perpetuo docet S. Thom. ad nominatum 1. contra gentes c. 68. ubi expressis terminis ait: *Dominiun quod habet voluntas supra suos actus, quod in eis potestatis est velle vel non velle, excludit determinationem virtutis ad unum, & violentiam causae exterioris agentis.* Unde quando q. 10. de potent. art. 2. ad 5. dicit voluntatem appetere libere felicitatem, licet necessario appetat illam; Deum libere amare seipsum; Spiritum Sanctum libere a Patre procedere; hoc intelligi debet de libertate complacentiae, seu spontaneitatis & libertatis, quae est libertas improprie dicta, & secundum quod, non autem de libertate proprie sumpta, quae arbitrii libertas dicitur, atque sibi apte contradicere, cum 1. p. q. 19. art. 10. dicit quod *liberum arbitrium habemus respectu eorum quae non necessario volumus, vel naturali instinctu; adeoque non pervenire ad liberum arbitrium, quod volumus esse felices, & ibidem docet, Deum non habere liberum arbitrium respectu eorum quae necessario vult, puta respectu suae bonitatis, quam amat necessario; eademque ad eam causam ibidem q. 41. asserat Filium*

lium non produci a Patre per liberum arbitrium, quia naturali necessitate procedit: quae ratio idem concludit de Spiritu Sancto, aequali necessitate producto. Ut ergo haec loca specie tenus inter se pugnantia conciliantur, libertas a libero arbitrio distinguenda est, seu libertas libertatis a libertate arbitrii, & dicendum, necessitatem naturalem inclinationis non repugnare primae libertati, bene tamen secundam, & Deum libere se amare, & Spiritum Sanctum libere a Patre procedere, primo genere libertatis quae magis libertatis quam libertas dicitur, non vero secundo, quod indifferenteriam iudicii & electionem voluntatis importat.

Haec solutio & distinctio fundamentum habet in D. Thoma q. 24. de verit. art. 1. ad 20. ubi dicit, *Respectu finis habere nos liberam voluntatem, sed non liberum arbitrium, proprie loquendo, cum non cadat sub electione.* Et 2. contra gentes cap. 43. ait: *quod animalia irrationalia quodammodo liberi quidem motus seu actionis sunt, non autem liberi iudicii; intellectualia vero non solum libera actionis sed etiam liberi iudicii: quod est liberum arbitrium habere.* Ubi aperte distinguit liberam voluntatem a libero arbitrio, seu libertatem libertatis a libertate arbitrii; & primam admittit in voluntate respectu finis, & in brutis respectu actionum ad quas sponte & naturali propensione feruntur, non vero secundam; quia nec voluntas respectu finis, nec appetitus brutorum respectu actionum eis connaturalem, iudicio indifferenteriam rationis regulantur, sicut nec habent liberam electionem, licet habeant liberam volitionem vel actionem.

245 Dices: D. Thom. in 2. dist. 25. q. 1. art. 1. ad 4. ait Beatos habere liberam electionem circa visionem & amorem Dei: Ergo non solum libertatem spontaneitatis, seu libertatis, sed etiam libertatem arbitrii in ordine ad actus necessarios, quales sunt clara Dei visio, & amor beatificus, admittit.

Respondeo, quod quando S. Thomas ait Beatos respectu visionis & amoris liberam electionem habere, non loquitur de visione & amore prout terminantur ad Deum secundum se (quasi vero Beati lumine gloriae instructi videant Deum ex electione) sed de visione & amore, ut terminantur ad divinam essentialiam, in quantum est ratio videndi vel amandi has vel illas creaturas, quae cum Deo non habent necessariam beatitudinem: sic enim cadunt sub libera electione Beatorum, cum sub hac ratione non asserat bonitatem quae necessario rapiat voluntatem. Quod autem hoc interpretatio sit legitima, & S. Doctor de huiusmodi actibus sic considerari loquatur, patet tum ex ipso textu, non enim dixit quod respectu videndi & amandi Deum sit sempiterna & libera electio, sed quod respectu videndi & amandi sit libera electio; sumens videndi & amandi sine determinatione ad Deum, subindeque ut connectant aliud objectum prater Deum, nempe visibile aliquid & amabile creatum, tum etiam patet ex ipso intento argumenti, quod ergo huiusmodi: *Electio est eorum quae sunt ad finem: cum ergo Beati fini ultimo consensum sint, videtur quod ad eos non pertinet electio & per consequens nec liberum arbitrium.* Ad quod respondet, aliqua media est, quae ratione sui imperfectionis, quam essentialiter annexam habent, repugnant ipsi fini sui habito, sicut credere & sperare; & horum non est electio in Beatis: alia vero quae fini sui habito non repugnant, ut videndi & amandi creaturas: & respectu horum erit in Beatis sempiterna & libera electio.

Ad testimonia secundae classis dicendum est, S. Doctorem in his locis, quibus libertatem opponit coactionis, sumere coactionem pro necessitate, speciatim vero quando asserit liberum arbitrium dici ex eo quod cogi non potest: nam immediate post addit coactionem esse duplicem, nam compellentem, aliam inducentem sive impellentem; & priorem repugnare essentialiter libero arbitrio; quippe quod ut dixerat art. 2. ejusdem questionis, neque subiecto cogi potest, cum non sit organo subiectum (id est, sit potentia immaterialis) neque obiectum, quia quantumcumque aliquid offendatur ei esse bonum, in potestate ejus remanet eligere, vel non eligere. Itaque illud non cogi, est non necessitari, sive non determinari ad unum per modum naturae, sed retinere facultatem ad oppositum. Unde opusculo 3. cap. 10. in fine sic ait: *Est autem hic modus naturalis hominum, ut libere agant, non coacti: quia rationales personae ad oppositum se habent.* Et 1. p. q. 82. art. in corp. *Necessitas coactionis est illa, quae convenit animalibus agentibus: sicut enim aliquis cogitur ab aliquo agente, ita non potest contrarium agere.* Ex quo manifeste patet, S. Thom. nonnuncquam coactionem pro necessitate sumere, & ista duo, non coacte agere, & agere cum potestate ad oppositum, pro eodem usurpare: quia sicut in homine viatore (de quo S. Doctor loquitur) haec duo agere non coacte, & agere cum potestate ad non agendum, sunt inseparabilia; eo quod in statu viatoris a nullo obiecto creato vel increato, immo nec a bono ut sic & beatitudine in communi necessitentur quantum ad exercitium actus ut docet in hac parte infra q. 10. art. 2. in corp.

Ad loca tertiae classis respondeo, quod quando S. Thom. 247 ait, laudem & vituperium consequi actum voluntarium secundum perfectam voluntarii rationem, vel loquitur de voluntario perfecto hominis viatoris, quod semper habet admixtam libertatem indifferenteriam, saltem contradictionis, & quantum ad exercitium actus, ut iam diximus; vel solum intendit quod laus & vituperium non nisi perfectam voluntarii rationem consequuntur, licet omne perfectum voluntarium non sit liberum, nec per consequens laude aut vituperio dignum: sicut aliud est dicere, quod malitia peccati non consequitur nisi actum creaturae, & aliud, quod malitia peccati consequitur omnem actum creaturae. Quando vero idem S. Doctor asserit, quod impotentia non est coactione, sed ex perfectione in bono, seu determinatione ad bonum, non tollit rationem meriti aut demeriti, quia non tollit rationem voluntarii; loquitur de determinatione voluntatis ad bonum, secundum genus tantum, qualiter erat in Christo, qui cum esset ab intrinseco impeccabilis, erat ad recte operandum determinatus; haec enim determinatio non excludit indifferenteriam exercitii, respectu huius vel illius boni in particulari, nec per consequens rationem perfecti voluntarii seu liberi, quae est radix & fundamentum moralitatis actuum humanorum ut ex eodem Angelico Praeceptore articulo praecedenti declaravimus.

S. IX.

Solvuntur fundamenta Janfenii ex ratione posita.

Prater argumenta ex SS. Patrum testimoniis desumpta, quae jam expedita sunt: alia ex ratione posita, quae Janfenius locis supra citatis, sive ex lato calamo expendit & urget, breviter & perspicue hic diluenda sunt.

Obicit ergo primo: Deus est vere liber, immo & totius libertatis fons & origo, & tamen non habet agendi & non agendi indifferenteriam; illa enim proavis in Deo perit, hoc ipso quod semel aliquid immobilis voluntate statuit atque voluit, quam retrahere non potest: Ergo stat libertas absque potestate indifferenteriam ad agendum vel non agendum.

249 Confirmatur: Deus libere iustus est, quamvis non possit velle peccare & iniuste agere, ut ait Augustinus lib. de natura & gratia c. 43. Ergo ad libertatem non requiritur indifferenteriam seu potestas ad opposita.

250 Respondeo ad objectionem, negando quod Deus non habeat indifferenteriam: licet enim postquam semel aliquid voluit, non possit facta illa suppositione, ratione suae immutabilitatis, illud postea non velle; nihilominus ut illud cum indifferenteriam & libertate velle censetur, sufficit quod illud absolute non velle possetur, pro priori ad iam decretum, ex vi principii quo se ab aeterno ad illud volendum applicavit, nimirum intellectus ejus & voluntatis, quae non dicunt necessariam habitudinem ad creaturas. Unde D. Thom. 1. p. q. 19. art. 3. ad 1. ait: *Ex hoc quod Deus vult ab aeterno quicquid vult, non sequitur quod necessitate est enim illud velle, nisi ex suppositione.*

251 Instat Janfenius, & ait, quod fit ad hoc ut Deus nunc aliquid libere velle dicatur, sufficit quod cum indifferenteriam & ex propria libertate se ad actum determinaverit, licet postea in illa determinatione, propter naturam voluntatisque constantiam, immutabilis permaneat, sequitur amorem beatificum liberam esse: Angeli enim, & homines qui beati sunt, eadem libertate & indifferenteriam ad illum amorem se determinaverunt, quia Deus ad volitionem creatorum: si ergo immutabilitas naturae in Deo non extinguit illam primigeniam electionis libertatem, multo minus (inquit) immutabilitas gratiae & gloriae, amoris beatifici libertatem interimit in Beatis.

252 Sed nego sequelam. Ad probationem nego quod Angeli vel homines, qui Beati sunt, eadem libertate & indifferenteriam se determinaverint ad amorem beatificum, quia Deus ad volitionem creatorum: licet enim amorem beatificum in Angelis & hominibus antecesserit voluntas indifferens seu libera per modum meriti, siquidem per actus liberos viae, visionem & amorem inde sequuntur mererentur tantum premium; tamen non antecessit, nec antecessit formaliter illum amorem voluntas aliqua indifferens seu libera per modum principii illum elicentis, seu effective influentis, cum principium elicitive, seu physice influens sit voluntas regulata iudicio determinato ad amorem: non autem voluntas regulata iudicio indifferenteriam, quod tamen ad libertatem illius actus desiderabat. Senus contingit in volitione Dei circa creaturas: hanc enim nostro modo intelligendi & cum fundamento in re, antecessit per modum principii elicentis voluntas vere libera, utpote regulata iudicio indifferenteriam, & representante bonitatem creaturam ut non necessario amandum: siquidem volitio illa, non obstante sua essentiali immobilitate, post primam ut ita dicam elicentiam, adhuc perseverat ut vere libera, non vero amor beatificus in Beatis.

253 Urget Janfenius: Actus caritatis quem Angeli boni elicerent in via, adhuc perseverat in patria: Ergo amorem







est formaliter, sed necessario, & quatenus habitationem nature sicut §. 5. notabili g. exposuimus.
Ad tertiam probationem, absolute negati potest amorem beatificum esse actionem humanam: quia ut docet D. Thomas supra quest. 3. art. 1. Illa actiones proprie humanae accidunt, quarum homo est dominus; & quae ex voluntate deliberata (id est supponebat deliberationem rationis) procedunt: Amor vero voluntatis, ut iam, diximus, nec subditur dominio voluntatis, nec rationis deliberationem supponit: Ergo non est proprie actio humana, sed potius finis omnium actionum humanarum. Vel dici potest, amorem beatificum esse actionem humanam, quoad substantiam operis, non vero quoad modum operandi: quia quamvis sit actio spiritualis quoad suam speciem, subindeque soli substantiae intellectuali propria, non procedit tamen ab homine secundum modum agendi illi proprium, qui est agere cum deliberatione rationis, & dominio ac electione voluntatis.

Ad aliud quod addit Vincentius, nempe incredibile esse perfectissimam & splendidissimam operationem intellectus, qualis est visio beatifica, voluntati perfectionem illam eripi quae est libertas; & a culmine mentis, in modum & impetum agendi brutorum deici. Respondetur primo, quod omnino abusive dicitur per visionem beatificam eripi voluntati perfectionem libertatis: licet enim voluntatis libertatem exerceri non fiat respectu objecti primarii, quod est divina bonitas secundum se, non tamen libertatem absolute eripit: cum permittat eam exerceri circa objecta secundaria, seu circa divina bonitatem. ut est ratio diligendi creaturas: immo cum actus necessarii sint fundamentum & origo liberorum, & omnis motus procedat ab aliquo immobili, ut docet D. Thom. 1. p. q. 82. art. 1. immobilis adhesio Beatorum ad Deum, per amorem beatificum, est fundamentum & origo actuum liberorum, quos circa creaturas mobiliter seu mutabiliter exercent.

Secundo dico, quod licet per visionem beatificam auferatur homini libertas in ordine ad objectum primarium, quod est bonitas divina clare visa, non tamen propterea fit deterioris conditio, quam esset in via, ubi libere diligebat Deum per fidem obscure cognitam: quia erapta illi libertate circa objectum primarium, patet ei via ad exercendam aliam perfectionem, seu operationem longe superiorem, nimirum amorem divinae bonitatis omnino necessarium, qui perfectior est amore libero, cum sit magis voluntarius (ut supra Disp. precedenti art. 2. contra Vasy. & Lorcan ostendimus) ac minus habeat de potentialitate & plus de actualitate, sitque omnino immutabilis & indefectibilis.

Addo quod amor omnino necessarius, provenit a voluntate ut natura est; liber vero procedit a voluntate ut voluntas est, sicut §. 3. notabili 3. declaravimus: At ceteris paribus perfectior est voluntas ut natura, quam ut voluntas: Ergo & amor necessarius liberum in perfectione excedit. Minor probatur: Spiritus Sanctus procedit a voluntate divina secundum conceptum ejus perfectissimum, quis hoc negat? At procedit a voluntate ut natura est, non tamen ab ea ut voluntas est formaliter; teste D. Thom. quest. 2. de potentia art. 3. in corp. & ad ill. Ergo in voluntate conceptus naturae est simpliciter perfectior conceptu voluntatis.

Confirmatur: Sicut se habet intelligere sine discursu, ad intelligere cum discursu; ita se habet amare sine libertate, ad amare cum libertate: Sed intelligere sine discursu est absolute perfectius, quam intelligere cum discursu: ut patet in Deo, & in Angelis: Ergo ceteris paribus, etiam amare sine libertate est absolute perfectius, quam amare cum libertate. Ex quo patet beatos, per amorem beatificum, a culmine mentis in modum & impetum agendi brutalem non deici, sed potius a flexibilitate mentis in perpetuam stabilitatem Sanctorum erigi, & ad perfectissimam divini amoris participationem, ac modum operandi nobilissimum elevari.

Neque valet quod ait Vincentius, nimirum agere per modum naturae commune esse brutis, & rebus insensibilibus; agere vero per modum liberi propriam esse creaturam intellectuali, quae per libertatem a brutis discernitur, ac Deo assimilatur. Non valet, inquam, quia (ut supra dicebamus) ex duplici capite oriri potest, quod creatura aliqua per modum naturae operetur, primo ex imperfectione cognitionis, quae rationem finis, seu proportionem finis cum mediis, & mediorem cum fine, nequit attingere; secundo ex summa perfectione cognitionis, quae objecti bonitatem ac meritum clare & distincte praesentat: quamvis autem agere per modum naturae primo modo, fit maxima imperfectio, & conveniat brutis, quae non se movent in finem, sed moventur ab auctore naturae; agere tamen per modum naturae secundo modo, summa perfectio est, soli naturae intellectuali propria, & Deo conveniens in operationibus ad intra. Unde Hilarius, Damascenus, & alii SS. Patres vocant generationem Verbi Divini, opus naturae, non quod ab ipsa natura divina immediate procedat, sed quia est ab intellectu ut naturaliter

operante. Et ideo etiam D. Thom. supra citatus docet productionem Spiritus Sancti esse a voluntate, non ut voluntas, sed ut natura est.

Ex his abunde satisfactum patet praecipuis Jansenii & Vincentii Lensis argumentis: unde de illis vere dicam, quod dixit in simili Claudianus Mamerus lib. 1. de statu animae c. 11. Vide quam parvo negotio veritatis calor frigiditatem verborum pruina liquefecerit.

DISPUTATIO III.

De Circumstantiis humanorum actuum.

Ad quaestionem 7. D. Thomae.

Considerata ratione voluntarii & involuntarii, quae pertinet ad essentiam humanorum actuum, agit D. Thom. de quibusdam accidentibus, quae illos quasi vestiunt & circumstant, & ideo circumstantiae appellantur. Nulla autem circa hanc quaestionem sese offert celeberrima controversia; unde in ejus expositione diu non erit immorandus.

ARTICULUS UNICUS.

Quid, & quot sint circumstantiae humanorum actuum?

Dico primo: Circumstantiae esse quasdam accidentia actuum humanorum.

Probatur ratione D. Thom. hic art. 1. Quod est extra essentiam actus, & tamen ipsum aliquo modo attingit, dicitur ipsius accidens: Atqui circumstantiae attingunt actum humanum, & sunt extra essentiam ejus: Ergo sunt accidentia ipsius. Major patet, Minorem explicat D. Thom. dicens nomen circumstantiae desumi ex metaphora loci: sicut enim locus est extra essentiam corporis locati, & tamen ipsum attingit aliquo modo ideoque dicitur ipsum ambire & circumferre; ita similiter circumstantiae actus humani debent esse quasdam conditiones extra essentiam actus, ipsum tamen attingentes vel afficientes.

Dices: Vel hujusmodi conditiones intelliguntur esse accidentia respectu actus considerati in esse physico, vel in esse moris? Si primum, omnis moralitas pertinet ad circumstantiam, & nulla erit quae tribuat speciem actui humano in genere virtutis aut vitii, quia comparatione ad esse physicum omnis moralitas accidens est. Si secundum, contra est, quia multae circumstantiae dant speciem essentialis actui in esse moris: nam circumstantia loci mutat speciem ejus moralem, ut homicidium, vel adulterium in loco sacro, constituit sacrilegium; circumstantia etiam persona mutat ejusdem speciem: v. g. si sit cum soluta, est fornicatio, si cum conjugata, adulterium, si cum sanguinea, incestus: Ergo falsum est quod circumstantiae sint accidentia respectu actus humani in esse moris considerati.

Respondendo quod circumstantiae, quae in presenti considerantur a Theologis, non sunt circumstantiae & accidentia ipsius actus solum in esse naturae considerati, sed etiam actus ut voluntarii, & humani, seu morales, ita quod in linea morali, & non solum in linea entitativa, aliquid se habeat per modum essentiae & quidditatis, aliud per modum circumstantiae & accidentis: sicut in furto hoc quod est rapere alienam, se habet per modum essentiae; sed quod bonum alienum sit magnum, vel parvum, quod rapiatur in loco sacro, vel prophano, se habet per modum circumstantiae & accidentis. Unde ad rationem in contrarium dicendam est, quod circumstantiae sunt accidentia conditiones etiam respectu actus morales, quando minus & officium circumstantiae exercent; si vero non exercent formaliter rationem circumstantiae, sed transeant in conditionem objecti, vel in rationem differentiae contrastive moralitatis, non se habent per modum conditionis accidentalis, actus humani & morales, sed pertinent ad specificativum essentialis ipsius actus, ut contingit in exemplis adductis.

Dico secundo: Septem tantum esse circumstantias humanorum actuum, hoc versu contentas:

Quis, Quid, Ubi, Quibus auxiliis, Cur, Quomodo, Quando.

Probatur primo ratione D. Thom. hic art. 3. Circumstantiae sunt accidentia quae attingunt quodammodo actum. Sed possunt ipsum attingere tripliciter. Primo afficiendo ipsius substantiam in intrinsece vel extrinsece, & tunc est circumstantia Quomodo, vel Ubi, vel Quando. Secundo ipsum afficiunt ex parte causae, & hoc adhuc tripliciter, sicut potest esse triplex causa, una nempe est causa finalis, & ita est circumstantia Cur, altera est efficiens principalis, & ita est circumstantia Quis; tertia est causa instrumentalis, & sic fit circumstantia Quibus auxiliis. Tertio ipsum actum attingunt ex parte effectus, & tunc est circumstantia Quid. Porro nulla alia circumstantia excogitari potest, quae ad istas non reducat:

catur: nam circumstantiae Quoties, quae ab aliquibus ponitur, non est proprie circumstantia, sed numerus actuum qui diversam substantiam materialiter facit, unde numerus semper contentus est in peccatis, ut definit Trid. sess. 14. quamvis circumstantia non sit semper declaranda: Ergo septem tantum sunt circumstantiae humanorum actuum, praedicto versu contentae.

Probatur secundo conclusio, explicando singulas circumstantias in particulari. Circumstantia Quis, non substantiam personae quae agit, sed qualitatem conditionemque illi adjunctam significat; ut si sit secularis, vel clericus; conjugatus, vel solutus; voto adstrictus, vel non, persona particularis, vel communis, haec enim omnia aggravant aut minuunt malitiam peccati, vel aliquando mutant speciem. Similiter circumstantia Quid, non denotat substantiam ipsius effectus, sed aliquod accidens illi adjunctum: Nam quod aliquis perfundet alicuius aqua, abluat ipsum, non est circumstantia ablutionis, sed quod abluendo infringit vel calefaciat, & laesit, vel necat, hoc est circumstantia, inquit D. Thomas hic art. 3. ad 3. Circumstantia Ubi exprimit locum in quo fit actio; qui si sit publicus, reddit peccatum publicum & scandalosum; si sacer, facit illud esse sacrilegium, & Deo specialiter injuriosum, quia domum Dei decet sanctitudo. Circumstantia Quibus auxiliis, significat instrumenta seu media quibus operans utitur: v. g. si quis utatur auxilio infidelium ad aliquod bellum, sit incantationibus magicis, si poe Demonomum; illa praebent speciem malitiae distinctam. Circumstantia Cur designat finem, non intrinsecum & qui se tenet ex parte operis (hic enim pertinet ad essentiam) sed extrinsecum, & ab ipso operante intantum, ut si quis furetur propter adulterium, vel decet elemosynam propter vanam gloriam. Circumstantia Quomodo, explicat modum quo actus fit, nempe tarde vel velociter, intente vel remissa; & haec circumstantia communitur non mutat speciem, sed tantum modificat actum. Ultima denique circumstantia, scilicet Quando, significat tempus, in quo duo considerantur, scilicet qualitas temporis, & quantitas; qualitas ut si sit dies festus, & quis non audiat missam, vel faciat opus servile, quantitas vero, ut si actus multum vel parum duret, si enim sit duntaxat valde notabilis, aggravatur notabiliter peccatum, non tamen mutatur species. De quo infra, cum agemus de bonitate & malitia actuum humanorum.

DISPUTATIO IV.

De Simplici Volitione.

Ad quaestionem 3. Divi Thomae.

Explicitis conditionibus generalibus actuum humanorum, quae sunt ratio voluntarii, ac liberi, & circumstantiae in communi, exponit S. Doctor singulos actus humanos in particulari, incipiendo ab illis qui sunt circa finem, & progrediendo in alios qui versantur circa media. Primum autem voluntatis actus circa finem, appellatur voluntas (nomen potentiae illi appropriato, sicut prima principiorum cognitio nuncupatur intellectus, vel simplex volitio, quia habet objectum omnino simplex, nempe finem sumptum praecise secundum se; cum alii actus perfectiores, vel respiciant finem in ordine ad media, ut intentio; vel media cum respectu ad finem, sicut electio; consentus, & usus, atque ita non habeant objectum simplex, sed alio modo duplicatum. Licet autem D. Thom. de simplici volitione in hac quaestione principaliter intendat differere, plura tamen admittet de ipsa potentia volitiva, quia exacta hujus notitia ita requirit.

ARTICULUS I.

An objectum voluntarii, aut simplici volitionis, sit solum bonum, vel indifferens ad bonum & malum?

Licet omnes fere Theologi & Philosophi tanquam generale principium, ab omnibus sapientibus admittunt, recipiant, voluntatem non esse nisi boni, & omnia bonum appetere: sunt tamen aliqui Nominales, qui putant voluntatem posse ferri in malum, sub ratione mali, & ita adequatum ipsius objectum non esse bonum, sed indifferens ad bonum & malum. Scotus etiam in 1. dist. 1. q. 4. aliter in locis, circa hoc videtur aenepe & dubius, atque non esse sufficienter huicque probatum, quod voluntas non possit edio habere bonum, & velle malum sub ratione mali.

§. I.

Conclusio affirmativa sanctorum.

Dico tamen: Solum bonum, ut abstrahit a vero vel apparente, esse objectum voluntatis, seu simplici volitionis. Theol. Genes. 1. Com. 111.

tionis: unde licet voluntas affecta prosecutionis possit ferri in bonum aliquod apparens, quod revera malum est, non tamen in malum cognitum ut tale.

Probatur primo ex Arith. q. 1. Ethic. c. 1. tanquam fundamentum totius moralis scientiae ponit illud principium: Bonum est quod omnia appetunt: Sed illud esset falsum, si voluntas effectu prosecutionis possit ferri in malum, sub ratione mali, & si ejus objectum esset aliquid abstrahens a bono & malo: Ergo &c.

Confirmatur ex SS. Patribus; Dionysius enim c. 4. de divinis nominibus, docet quod malum esse praeter voluntatem, & quod omnia bonum appetunt, ut refert D. Thom. hic art. 1. in argumento sed contra. Et Augustinus in Enchir. cap. 86. sic ait: Beati esse volumus; & miseri non solum esse volumus, sed neque velle possumus. Item Boetius 4. de consol. profa 2. Omnes (inquit) homines, boni pariter ac mali, insidirecta intentione ad bonum pervenire nituntur.

Respondent Nominales, Aristotelem, & SS. Patres, nomine boni & mali intellexisse idem quod appetibile & odibile.

Sed haec interpretatio absurda est: nam si in hoc sensu Aristoteles & SS. Patres locuti essent, nugatoria esset oratio locutio: cum enim dicunt solum bonum esse appetibile, & solum malum odibile, sensus esset, solum appetibile esse appetibile, & solum odibile esse odibile.

Probatur secundo conclusio: De potentia volitiva, & illius actibus, eo fere modo, proportionate servata, philosophari oportet, quode intellectiva, & operationibus ejus: Sed objectum adequatum intellectus est ens ut verum, non vero ens ut abstrahens a vero vel falso: Ergo prae ter objectum adequatum voluntatis, subindeque primae operationis illius, erit ens ut bonum, non vero ut abstrahens a bono & malo, seu a convenienti & inconvenienti. Unde sicut intellectus non potest assentiri falso, nisi sub ratione veri; ita nec voluntas potest prosequi malum, nisi sub ratione boni, seu ut vestitum bonitate aliqua, vera, vel apparente.

Probatur tertio conclusio ratione D. Thom. Voluntas, sumppta pro volitione, seu actu volendi, est quidam appetitus rationalis: Sed omnis appetitus tendit in bonum: Ergo & omnis volitio. Major patet. Minor probatur. Appetitus nihil aliud est, quam quaedam appetentis inclinatio in aliquid: Sed nihil inclinatur nisi ad id quod est sibi conveniens, & per consequens bonum: Ergo appetitus non est nisi boni. Hac tamen, subdit S. Doctor, est differentia inter appetitum naturalem, & appetitum rationalem, quod appetitus naturalis semper fertur in verum bonum, ac vere conveniens ipsi appetenti; appetitus autem rationalis non semper fertur in verum bonum, ac vere conveniens ipsi appetenti, sed sepe fertur in bonum tantum apparens, quod est simpliciter malum ac disconveniens appetenti. Cuius differentiae ratio est, quia appetitus naturalis consequitur formam naturalem, quae tendit semper ad suam perfectionem, ac proinde ad verum bonum, & vere ipsi conveniens; appetitus autem rationalis consequitur formam apprehensam: constat autem quod aliquid potest apprehendi ut bonum & conveniens, quod in se nec est bonum nec conveniens. Ex qua differentia voluntatur plura argumenta adversa sententiae, quae solum probant voluntatem posse ferri in malum apprehensum sub ratione boni, ut constabit ex dicendis §. sequenti.

§. II.

Solvuntur objectiones.

Obijcies primo: Si bonum esset objectum adequatum voluntatis, ipsa nullum posset habere actum qui versaretur circa malum: Sed hoc est falsum, ut patet in actu nolitionis & fugae: Ergo &c. Sequela probatur: quia nullus actus potentiae potest se extendere extra objectum adequatum illius.

Respondetur: negando sequelam Majoris: nam sepe potentia & habitus operantur per modum recessus & fugae circa contrarium sui objecti, v. g. intellectus respuit falsum, & habitus justitiae actum injustitiae, &c. Unde D. Thomas hic art. 1. ad 1. Voluntas se habet & ad bonum & ad malum, sed ad bonum appetendo ipsum, ad malum vero fugando illud. Nec propterea voluntas se extendit extra suum objectum adequatum, quia quando fugit malum, quodammodo operatur propter bonum; ex eo enim malum fugit, quia bonum appetit: v. g. ideo quis odit mortem aut aegritudinem, quia amat vitam & sanitatem. Sicut ergo ens dicitur objectum formale adaequatum intellectus, quamvis intellectus possit cognoscere negationes & privationes, quae sunt non entia: ex eo quod ille cognoscatur sub ratione entis ex parte modo cognoscendi, & ad illud per se ordinatur, & sicut Deus est objectum formale adaequatum Theologiae, quamvis aliquis actus Theologiae versetur circa creaturas, quia illae non considerantur ut attinguntur a Theologia, nisi in ordine ad Deum: ita quia voluntas, dum per actum nolitionis fugit malum, illud fugit sub ratione alicujus boni, ideo