



## **Clypeus Theologiæ Thomisticæ**

In Tres Partes Divisus, Et Quinque Voluminibus Comprehensus

Tractatus de Beatitudine, de Actibus humanis, eorumque Moralitate, de  
Virtutibus ac Donis, de Vitiis ac Peccatis, & de Legibus, nec-non  
Dissertationem Theologicam de Probabilitate

**Gonet, Jean-Baptiste**

**Coloniæ Agrippinæ, 1671**

Art. III. An & quæ indifferentia ad rationem formalem & quidditativam  
libertatis pertineat?

---

[urn:nbn:de:hbz:466:1-78232](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hbz:466:1-78232)

## ARTICVLVS III.

*An & qua indifferentia ad rationem formalem & quidditativam libertatis pertineat?*

**L**icet de fide certum sit, indifferentiam ad agendum, seu potestatem ad agendum vel non agendum, in statu naturæ lapsæ in homine reperiri, eamque ad merendum vel demerendum in nobis viatoribus esse necessariam: quia tamen aliquid potest requiri ad statum alicujus rei, quod ad ejus essentiam & quidditativam non pertinet, merito quaerunt Theologi, an indifferentia rationem formalem & quidditativam libertatis ingrediatur, vel solum ad statum accidentalem quem habet in nobis viatoribus pertinet? Et quia indifferentia est duplex, una contradictionis, quæ dicit potentiam ad agendum vel non agendum; altera contrarietatis ad bonum & malum, quæ potentiam peccandi importat; difficultas est, an utraq; hæc indifferentia sit de essentia libertatis, vel solum prima?

## §. I.

*Statuitur prima conclusio, & autoritate D. Thomæ fulcitur.*

**D**ico primò, indifferentiam contradictionis, seu potestatem ad agendum vel non agendum, esse de essentia libertatis, non verò aliquod accidens ei adjunctum, & ad statum quem habet in nobis viatoribus pertinens.

Est contra Guillelmum Gibium, qui libro de libertate Dei & creaturæ cap. 3. & sequentibus, docet libertatem sitam esse in amplitudine & eminentia naturæ intellectualis supra corporeas, præcendendo ab indifferentia: citatque pro hac sententia plures antiquos & recentiores Theologos. Consentiat Cæsar Vanin. in suis exercitiis, & Franciscus Macedo Franciscanus quondam de mente summi Pontificis Innocentii circa propositiones Jansenii art. 4. Est etiam contra Jansenium, qui libro 6. de gratia Christi, fertur per totum, conatur ostendere libertatem simpliciter dictam non importare essentialiter, nisi solum immunitatem à coactione, cum luce 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 quò Deus seipsum diligit, aut quò Spiritus Sanctus producit: unde facile gratiam efficacem cum libertate conciliat, quia gratia non cogit voluntatem, sed facit ut plenissime velit. Hunc sequutus est Vincentius Lenis in Theriaca de libero arbitrio libro 2. cap. 6. ubi contendit quod potestas volendi oppositum, minimè ingrediatur rationem essentialem libertatis. Ex quo deducit, omnem actum perfectè voluntarium, licet talis potestas indifferentiæ non adsit, esse etiam perfectè liberum.

Nostra tamen conclusio communis est apud Theologos, præsertim è Schola Divi Thomæ, quos refert & citat P. Alexander Seville Antuerpiensis in libro de libero arbitrio adversus Cornelium Jansenium, & Vincentium Lenem. Unde inaniter iste se jactat, omnes veros Thomistas

**A** pro sua stare sententia; cum potius nullus possit dici verè Thomista, seu D. Thomæ discipulus, qui neget indifferentiam ad libertatis essentiam pertinere; cum id expressè doceat S. Doctor, quotiescumque ex professo de libertate Dei & creaturarum disserit, ut patebit ex dicendis probatione sequenti.

**188** Probat ergo primò conclusio ex D. Thomæ, percurrendo præcipua loca in quibus de libero arbitrio Dei, Angelorum, & hominum disputat, & ostendendo ipsum libertatem divinam, angelicam, & humanam, per indifferentiam ad agendum vel non agendum, non verò per solum spontaneitatem seu immunitatem à coactione explicare; subindeque censere, indifferentiam ad notionem & essentiam seu rationem formalem libertatis, non verò solum ad statum ejus accidentalem pertinere.

**189** Primus locus habetur 1. p. qu. 19. art. 10. in corp. ubi affirmat liberum arbitrium haberi tantum respectu eorum quæ non necessariò volumus, vel naturali instinctu; ibidemque addit Deum non liberè amare seipsum, quia se amat necessariò, sed esse liberum ad ea quæ contingenter seu non necessariò vult extra se. Unde ut explicet quomodo Deus sit liber, licet non possit velle malum culpæ, respondet ad 2. hoc non obesse, quia voluntas divina ad opposita se habet, in quantum velle potest hoc esse vel non esse. Quibus verbis apertè recurrit ad indifferentiam voluntatis divinæ, non verò ad spontaneitatem, ut ejus libertatem salvet. Unde qu. 16. de malo art. 5. in corp. *Voluntas Dei (inquit) non fit feritur ad unum in suis effectibus, quin quantum est de se possit in aliud: & secundum hoc competit ei libertas arbitrii.* Et in 2. dist. 25. qu. 1. art. 1. ad 2. *Ad libertatem arbitrii pertinet, ut actionem aliquam facere possit vel non facere: & hoc Deo convenit, bona enim qua facit, potest non facere.* Ecce probat indifferentiam, & salvet libertatem arbitrii divini.

**190** Alter locus insignis sumitur ex qu. 24. de veritate rit. art. 3. ubi quaerit utrum liberum arbitrium sit in Deo? & respondet in corp. articuli: *Oportet dicere in Deo liberum arbitrium inveniri; similiter & in Angelis, non enim ipsi ex necessitate volunt.* Unde quartum 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 flecti possit: ergo liberum arbitrium non est in Deo:* sic solvit: *Dicendum quod voluntas divina se habet ad opposita; non quidem ut aliquid velit & postea nolit, quod ejus immutabilitati repugnaret; nec ut possit velle bonum & malum, quia defectibilitatem in Deo poneret; sed quia potest hoc velle & non velle.* Si autem Divus Thomas existimaret libertatem voluntatis divinæ in sola ejus spontaneitate essentialiter consistere, non assereret Deum esse liberum 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, spontè vult & non coactè: Ergo est liberum arbitrii.*

**191** Simile argumentum desumi 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,*

actus, ut ostensum est: ostenderit autem cap. præcedenti ratione 2. dominium eas habere ratione voluntatis, utpot in ipsa existens agere & non agere.

Idem docet variis in locis de libertate humana: nam t. p. qu. 83. art. 1. probat hominem esse liberi arbitrii, quia iudicium rationis ad diversa se habet, & non est determinatum ad unum: quæ ratio nulla esset, si libertas nostræ voluntatis in sola spontaneitate seu immunitate à coactione consisteret. Unde ibidem art. 3. ait: *Liberi arbitrii esse dicimur, quia possumus unum recipere, alio recusato.* Et qu. 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 perfecte voluntarii, adæquatè consistit.

S. II.

Summorum Pontificum definitionibus eadem veritas firmatur.

192 **E**ADEM veritas ex SS. Patribus, ac Summis Pontificibus colligitur. Plura loca SS. Patrum art. 1. adduximus, in quibus propriam libertatis quidditatem explicant per indifferentiam ad contradictoria; ideoque liberum arbitrium comparant statere in æquilibrio positæ, vel cardini in utramque partem versatili. Unde solum hic addam Summorum Pontificum Pii V. Gregorii XIII. & Urbani VIII. constitutiones, in quibus hæc duæ Michaëlis Baii propositiones proscribuntur: *Quod voluntariè sit, etsi necessitate fiat, liberè tamen sit.* Item: *Sola violentia repugnat libertati hominis naturali.*

193 Nec valet responsio Jansenii, 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 jam ostendimus Patres & Doctores antiquos, præsertim 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 Baii damnarunt, nisi quia existimaverunt eas continere errorem Calvinii, qui non negavit libertatè à coactione, sed tantum à necessitate, ut infra ostendemus.

194 Non valet etiam quod addit Jansenius, nempe suam opinionem diversam esse ab illis propositionibus Baii, utpote asserentibus omnem actum voluntarium, ac proinde & actus primò-primos, habere libertatem; cum tamen ipse ad libertatem necessarium putet quod voluntas se moveat & applicet specialiter, & cum luce ac directione rationis operetur; quod non habet in actibus primò-primis. Nam et si differat Jansenii doctrina à secunda propositione Baii, convenit tamen adhuc cum prima, in qua ponit libertatem in omni voluntario perfecto, etsi necessarium sit, quod reprobant prædicti Summi Pontifices.

Conclusio variis rationibus demonstratur.

**P**OTEST etiam conclusio variis rationibus demonstrari. Prima sumitur ex notione electionis, quam constat esse partem libertatis, & quidem præcipuum; unde plures libertatem vim electivam definiunt. Quæ ergo erit notio electionis, eadem erit & libertatis: At constat nomine electionis designari tantum volitionem ita terminatam ad unum, ut a què possit ad alterum terminari; sub Aristotele 3. Ethic. cap. 2. docet ea tantum sub electionem cadere, quæ fieri possunt & non fieri. Et D. Thomas infra quæst. 13. art. 2. *Cum electio, inquit, sit præceptio unius respectu alterius, necesse est quod electio sit respectu plurium quæ eligi possunt; & ideo in his que sunt determinata ad unum, electio locum non habet.* Ergo etiam nomine libertatis actualis intelligitur determinatio voluntatis ad unum actum, cum potest ad oppositum, subindeque indifferentia activa, & non sola spontaneitas & immunitas à coactione.

Secunda ratio, eaque præcipua & fundamentalis. Liberi arbitrii ratio consistit in eo quod actus nostros sub nostra potestate & dominio habeamus; unde Græci principium liberum *ἀνεξουσίω* appellant, quæ vox significat sui potentem, & dominum actionis suæ; & facta 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 voluntatis.* Sed actus pure spontanei, & à sola coactione immunes, non sunt sub dominio & potestate nostre voluntatis: Ergo non sunt verè liberi, subindeque libertas in sola spontaneitate non salvatur, sed insuper essentialiter requirit indifferentiam & potestatem ad opposita. Major & consequentia patent. Minor autem, in qua est difficultas, multipliciter ostenditur.

Primò ex D. Thoma 1. contra Gentes cap. 68. ubi ait: *Dominium quod habet voluntas supra sui actus, per quod in eius potestate est velle vel non velle, excludit determinationem virtutis ad unum, & violentiam causæ exterioris agentis.* Sed actus pure spontanei non excludunt determinationem virtutis ad unum, sed tantum violentiam causæ exterioris agentis, ut patet in amore beatifico, & volitione boni in communi: Ergo non possunt dici esse sub dominio & potestate voluntatis.

Secundò ex Aristotele 3. Ethic. cap. 5. ubi dicit: *Quibus in rebus nostra in potestate situm est agere, in eis & non agere, & in quibus non agere, in eis & agere.* Quæ verba exponens S. Thomas ibidem lect. 11. *Si operari, inquit, est in nostra potestate, oportet etiam quod non operari sit in nostra 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. Thoma, illi solum actus qui sub potestate & dominio voluntatis, quibus ita agit ut possit non agere; non vero illi qui ita ab ea eliciuntur, ut eos non possit non elicere; quales sunt amor beatificus, volitio boni in communi, & alii actus pure spontanei, & à coactione, non verò à necessitate immunes.

Probatur tertio: Quidquid est in potestate nostra,

nostra, cadit in deliberationem intellectus, & electionem voluntatis: Sed actus purè spontanei non cadunt in deliberationem rationis, & electionem voluntatis: Ergo non sunt sub ejus potestate & dominio. Minor pater: Major probatur ex D. Thoma in hac qu. art. 2. ad 2. ubi ait: *Ex hoc contrigitur 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. quæst. 82. art. 1. ad 3. dicit: *Sumus domini nostrorum actuum, secundum quod possumus hoc vel illud eligere.* Idem docent Gregorius Nyssenus orat. cath. cap. 31. Augustinus lib. 2. contra Felicem cap. 4. & Eusebius lib. 6. de præpar. evang. dicens: *In nostra possumus potestate, quod ex propria electionis ratione fit.*

Quartò eadem Minor principalis probatur ex Augustino de spiritu & litter cap. 31. ubi ait: *Hic quisque habere in potestate dicitur, quod si vult facit, si non vult non facit: de quo dicimus habere in nostra potestate nisi id de quo possumus in utramque partem disponere, ita ut pendeat à nostro nutu & arbitrio facere vel non facere.* Unde Clemens Alexandrinus lib. 4. Strommatum prope finem: *Id est inquit in potestate nostra, cujus ex æquo sumus domini, & ejus quod adversatur, ut philosophari, vel non: credere vel non.*

Deniq; si in actibus purè spontaneis salvetur dominium voluntatis, sequitur quod Pater & Filius in divinis, perfectissimâ spontaneitate Spiritum Sanctum producentes, ejus productionem habeant in dominio, subindeq; Spiritus Sancti non minus quam creaturam possint dici domini: quæ fuit Eunomianorum, Aetianorum, ac præcipuè Maccedonianorum hæresis propria, ut colligitur ex Nazianzeno orat. 34. Epiphano heresi 74. & Basilio epist. 78.

Nec valet quod ait Vincentius Lenis in Epistola prodroma ad Petavium, quod sicut ista verba *producere, generare, spirare*, possunt omnes creatas imperfectiones exuere, & elevari ad mysterium Trinitatis; ita & verbum *dominari*, ab omni imperfectione depuratum, eidem mysterio applicari potest. Non valet, inquam, nam priora illa verba in conceptu suo essentiali imperfectionem non claudunt, nec ex parte subiecti seu principij, nec ex parte termini; unde non mirum quod possint cum omni proprietate, ablati imperfectionibus, in Divinis verificari: At verbum hoc *dominari*, dicit formalissimè & in conceptu suo essentiali imperfectionem, scilicet ex parte termini, nempe inferioritatem & subjectionem; cum teste Gregorio Magno homil. 34. in Evangel. *dominari nihil aliud sit, quam subditum quemque possidere.* Unde Divus Thomas 1. p. qu. 13. art. 7. ad 6. ait: *In significatione domini clauditur quod habeat servum.* Ex quo paulò post inferret, quod Deus non fuit dominus, antequam haberet creaturam sibi subiectam. Et quæst. 2. de potentia art. 3. docet actus notionales in Divinis, non subdij imperio seu dominio voluntatis: quia videlicet *omne id cujus voluntas est principium* (intellege per imperium seu dominium, de quo loquitur) *quantum in se est, possibile est esse vel non esse, & esse vel tale, & tunc, vel nunc.*

Tertia ratio: Si libertas solâ coactione violatur, sequitur eam esse inviolabilem, Deumque de absoluta potentia non posse efficere, quod aliquis actus à voluntate elicitus non sit liber:

**A** Sed hoc dici nequit; licet enim libertas à nulla creatura domari possit, & sit arx munitissima, quam nulla res creata potest suffodere, ut scite dixit Antoninus lib. 8. de vita sua, num. 41. potest tamen à Deo vinci, cum supremum habeat in illam dominium: Ergo &c. Sequela Majoris probatur: Voluntas, ut disputatione præcedenti visum est, non potest à Deo cogi; nam ut ait Anselmus ibidem relatus: *Injurus nemo potest velle aliquid, quia non potest velle nolens velle:* Ergo si libertas solâ coactione violatur, ut docet Janfenius, sequitur eam esse inviolabilem, etiam per ordinem ad absolutam Dei potentiam.

**B** Quarta ratio: Certum est Manichæos, Wicleffum, Abailardum, Calvinum, aliosq; hæreticos, veram homini eripuisse libertatem: Sed illi non negabant voluntatem hominis agere spontaneè & sine coactione, atq; sub luce & regimine rationis; imò hoc ipsum apertè profitebatur Calvinus varijs in locis, præsertim lib. 2. Inst. cap. 6. ubi ait: *Liberi arbitrii hoc modo dicitur homo, quod voluntate agat non coactione.* Et libro 2. de libero arbitrio si coactioni (inquit): *opponitur libertas, liberum arbitrium & fateor & constanter assero, ac pro hæretico habeo quisquis secus sentiat:* Ergo vera hominis libertas in sola spontaneitate, seu immunitate à coactione non salvatur, sed etiam indifferentias, seu potestatem ad agendum vel non agendum, essentialiter includit.

**C** Ultimari ratio: Augustinus, alij & SS. Patres, & Theologi, passim profitentur concordiam libertatis cum gratia efficaci difficillimam esse, obscurissimam, & paucis intelligibilem, ejusq; perfectam notitiâ usq; ad æternam vitæ fructuositatem, & claram Dei visionem debere differri, ut in tractatu de prædestinatione fuse ostendimus: At si vera hominis libertas in sola spontaneitate consisteret, & solâ internâ coactione violaretur, difficulus illa, quæ tam præclara ingenia contrivit, & ab omnibus gravissima dicitur, jocularis esset ac nulla: Ergo &c. Minor pater: Quis enim Philosophiæ elementis levissimè tinctus, non videt rectè ista conciliari: voluntatem moveri per gratiam, illamq; nihilominus spontaneè & sine coactione operari? Imò cum repugnet voluntatem à Deo cogi, & oppositum sit hæresis in Philosophia, ut ait Tapperus, impossibile erit quod gratia tollat libertatem, si vera sit Adversariorum sententia. Unde juxta illorum principia, tantum abest quod concordia libertatis cum gratia, difficilis sit, obscurissima, & à paucis intelligibilis, ut loquitur Augustinus, quin potius illorum extremorum discordia impossibilis est ac planè intelligibilis. Certè hoc argumentum adeò manifestum est, ut demonstrativum ac convincens merito appellari possit.

**E** Potestq; confirmari & ampliùs illustrari inferdem exemplis, quibus utitur Janfenius ad suam sententiam explicandam. Nullus enim est Philosophiæ elementis imbutus, qui non facile capiat, quomodo necessitas amandi, quam clara Dei vultu Beatissimis imponit, cum voluntario eorum amore cohereat; nec ille sapiens aut ingeniosus haberetur, qui istud vix intelligi, nedum explicari posse contenderet. Quis etiam principijs Theologiæ leviter tinctus dicet vix intelligi posse, quomodo Deus necessariò simul ac spontaneè seipsum diligit, vel quomodo Spiritus Sanctus necessariò simul ac voluntariè proce-

Art. 4.

204

205.

Disp. 6. art. 6. §. 4.

206.

Q

procedat? Igitur nec sapiens Theologus affirmabit, vix intelligi posse, quomodo voluntas, efficaciac victrice Dei gratiã præventa, indeclinabiliter simul ac sponte operetur: subindeque futile ac nugatorium erit (si vera sit Adversariorum sententia) quod ait Augustinus libr. de gratia Christi cap. 47. *Ista questio, ubi de libero arbitrio voluntatis, & de Dei gratia disputatur, ita est ad discernendum difficilis, ut quando defenditur liberum arbitrium, negari Dei gratia videatur; quando autem assertur Dei gratia, liberum arbitrium putetur aufertur.*

## §. IV.

Corollaria ex dictis.

207 **E**X dictis confutata manet sententia Vincentij Lenis, qui ut doctrinam Jansenij tantisper leniat, & argumenta supra adducta eludat, duplicem necessitatem distinguit: unam dicit esse Calvinisticam, fatalem, Manichæam, & libertati capitaliter adversam; alteram Jansenianam, & libertatis amicam; ista (inquit) leviter inclinatur voluntatem in actum, illa duriter compellit atque præcipitat; ita ut altera Atropos tanquam necessitas inflexibilis; altera verò melior, Lachesis nominari possit. Manet, inquam, hæc sententia, & Vincentij distinctio (quæ mera videtur fictio, ad illudendum simplicibus composita) ex supra dictis confutata: Nam vel mollis illa, quam fingit, necessitas, excludit potentiam ad oppositum, vel non? Si primum dicatur, sequitur illam destituere dominium voluntatis in suos actus, quod, ut supra ostendimus, sine potestate ad oppositum salvati nequit: unde Lachesis illa filum trahet fatalis necessitatis, quod Atropos non poterit abscindere, ut poetica Adversarij fictione utar, & ad verum illum Poëta alludam: *Cloto colum bajulat, Lachesis trahit, Atropos occidit.* Si verò secundum alteratur, malè comparat illa quæ Deus se amat, quæve Pater & Filius producunt Spiritum Sanctum, & quæ beati Deum clarè visum diligunt: nam omnes illæ necessitates, potentiam ad oppositum, & dominium voluntatis in suos actus excludunt, ut ex supra dictis patet.

208 **E**xclusa etiam manet ex dictis Gibiufi sententia: universalitas enim seu amplitudo naturæ intellectualis, quæ per formas apprehensas, & species intelligibiles, potest fieri omnia in esse intelligibili, est quidem prima ac remotissima libertatis radix, ut art. 1. declaravimus, non tamen formaliter ipsa libertas, quæ (ut ostendimus) dominium in actus voluntatis, seu potestatem agendi & non agendi essentialiter importat: unde ille Author non distinguit inter libertatis radicem, & ejus essentialiam seu rationem formalem; gratiæq; libertatem confundit cum libertate naturæ, dum asserit subjectionem, vel adhesionem ad Deum ut ad ultimum finem, esse radicem libertatis: hoc enim solum verificatur de libertate gratiæ, quæ immunes reddimur à servitute peccati; non verò de libertate naturæ, quæ nostrorum actuum & affectuum domini sumus: alioquin peccatores, qui Deo ut ultimo fini non adhærent, naturali libertate carent, illaq; per peccatum totaliter extingueretur in nobis, contra Tridentinum sess. 6. canone 5. Item cum adhæsiō viatorum ad Deum sit actus formaliter liber, utpote meritorius, debet suppone-

A re libertatis radicem; aliàs daretur germen principians radicem suam: unde quotiescumq; D. Thomas proximam libertatis radicem dedit, non aliam assignat quam indifferentiam objectivam iudicij, ut patet ex quaest. 24. de verit. art. 2. ubi ait: *Totius libertatis radix est in ratione constituta.*

Præterea, cum libertas creata est ypon quodam sit atq; expressio divinæ libertatis, eandem debet cum illa habere notionem, seu rationem formalem per quam constituitur: Sed libertas divina non amplitudine, sed indifferentiã seu potestate ad hunc vel illum effectum producendum constituitur: Ergo & libertas creata. Minorem ostendimus supra ex D. Thoma, & adhuc probari potest ex eo quod Deus summæ & infinitæ amplitudine gaudet, non solum dum ad extra profundit creaturas, sed etiam dum Pater & Filius Spiritum Sanctum producit, & tamè neq; Pater liberè generat Verbum, nec Pater & Filius liberè Spiritum Sanctum producit: alioquin, ut supra dicebamus, actus notiones in divinis subderentur imperio voluntatis, & una persona haberet dominium supra aliam, quod est error in fide.

Deniq; contra hunc modum dicendi militent duo ultima argumenta, quæ contra Jansenium adduximus. Calvinus enim veram arbitrii libertatem sub motione gratiæ salvati negavit, ut ex Tridentino colligitur: Sed ille non negavit sub motione gratiæ perseverare subjectionem voluntatis ad Deum, vel adhesionem ad ipsum ut ad ultimum finem, aut amplitudinem & eminentiam quæ creatura intellectualis excedit res purè corporeas, sed tantum veram dissentientiã potentiam: Ergo in hac potentia seu facultate dissentientiã consistit formaliter libertas, quam voluntas mota & exercitata à Deo conservat sub motione gratiæ, non verò, ut docet Gibiufus, in amplitudine, aut adhesionem creaturæ intellectualis ad Deum ut ad ultimum finem. Unde Eugenius Philadelphus, seu Franciscus Amatus, in exercitatione Theologica in librum de libertate Dei & creaturæ pag. 654. sic ait: *Can Thomista hac unâ lineâ (quod scilicet prædeterminatio physica non auferat potentiam dissentientiã) hæcenus sua doctrina simul & Calviniana confusa inconfusa servavit, credibile admodum est, hunc Authorem ejusmodi lineam prætergressum, in aliena Catholici fundo laborare.*

Aliud etiam argumentum, desumptum ex difficultate & obscuritate concordie libertatis cum gratia efficaci, non minus contra eundem Authorem pugnat: Nam si libertas in amplitudine vel adhesionem ad Deum consisteret, facile quisquam intelligere posset, efficaci Dei motione non violari hominis libertatem: cum manifestum sit, quod gratia efficax non tollit, sed potius efficit subjectionem, & adhesionem ad Deum tanquam ad ultimum finem; nec destruit, sed magis perficit amplitudinem & eminentiam creaturæ intellectualis supra corporeas: unde concordia illa, quæ ab Augustino difficillima & obscurissima dicitur, omni profusus difficultate & obscuritate careret, & ab ipsi etiam tyronibus ac novitiis facile intelligeretur, & ubi nocturæ ac vespertiliones, clarè viderent, Doctorum aquila caligaret.

§. V.

Alia difficultas resolvitur.

Deo secundo, indifferentiam ad bonum vel malum, subindeq; potentiam peccandi, non pertinere ad essentiam seu rationem formalem libertatis, sed solum ad statum accidentalem quem habet in nobis viatoribus, nondum clarè videntibus divinam essentiam. Ita expressè docet S. Thomas in 2. diff. 25. quæst. 1. art. 1. ad 2. ubi sic habet: *Ad rationem liberi arbitrii non pertinet ut indeterminatè se habeat ad bonum vel ad malum; quia liberum arbitrium per se in bonum ordinatum est, cum bonum sit objectum voluntatis; nec in malum tendat, nisi propter aliquem defectum, quem apprehendit ut bonum, cum non sit voluntas aut electio, nisi boni, aut apparentis boni: & idè ubi perfectissimum est liberum arbitrium, ibi in malum tendere non potest, quia imperfectum esse non potest. Sed hoc ad libertatem arbitrii pertinet, ut actionem aliquam facere vel non facere possit: & hoc Deo convenit, bona enim quæ facit, potest non facere, nec tamen malum facere potest. Quibus verbis S. Doctor hoc inter differentiam contradictionis ad agendum & non agendum, & indifferentiam contrarietatis ad bonum & malum, statuit differentiam, quod prima pertinet ad rationem libertatis, non verò secunda; & idè illa reperitur in Deo, non verò ista. Vnde Augustinus libro 1. operis imperfecti, merito reprehendit Julianum, aliosq; Pelagianos, quod libertatis essentiam explicarent per potestatem indifferentiam circa bonum & malum, seu quæ possit bene & malè velle; & ex hoc falio eorum principio contra Julianum sic argumentatur: *Liberum non est, nisi quod duo potest velle, id est bonum & malum: liber ergo Deus non est, qui malum non potest velle; de quo etiam ipse dixisti: Deus nisi iustus esse non potest. Siccine Deum non laudas, ut ei auferas libertatem? Simili discursu utitur Bernardus in libro de gratia & libero arbitrio, ubi sic rationatur: *Nemo proinde putet idè dictum liberum, quod æque inter bonum & malum & potestate aut facultate versetur: cum cadere quidem per se potuerit, non autem resurgere nisi per Domini spiritum. Alioquin nec Deus nec Angeli sancti, cum ita sint boni, ut non possint esse & mali; nec pravaricatores item Angeli, cum ita sint mali, ut etiam non valeant esse boni, liberi arbitrii esse dicuntur. Sed & nos illud post resurrectionem amissuri sumus; quandoque inseparabiliter aliis bonis, aliis malis admixti fuerimus.***

Eandem veritatem clarè expressit S. Thomas in quæstionibus disputatis quæst. 22. de verit. art. 6. ubi sic dicitur: *Cum voluntas dicatur libera, in quantum necessitatem non habet, libertas voluntatis in tribus consideratur; scilicet quantum ad actum, in quantum potest velle vel non velle; & quantum ad objectum, in quantum potest velle hoc vel illud, & ejus oppositum; & quantum ad ordinem finis, in quantum potest velle bonum vel malum. Sed quantum ad primum horum, inest libertas voluntati in qualibet statu nature, respectu cuilibet objecti. Secundum verò horum est respectu quarundam objectorum, scilicet respectu eorum quæ sunt ad finem, & non ipsius finis, & etiam secundum quantumlibet statum nature. Tertium verò non est re-*

**A** spectu omnium objectorum, sed quorundam, eorum scilicet quæ sunt ad finem; nec respectu cujuslibet status nature, sed illius tantum in quo natura deficere potest: nam ubi non est defectus in apprehendendo & conferendo, non potest esse voluntas mali in his quæ sunt ad finem, sicut patet in Beatis. Et pro tanto dicitur quod velle malum nec est libertas, nec pars libertatis, quamvis sit aliquod signum libertatis. Quibus verbis apertissimè docet nostram conclusionem: triplicem enim indifferentiam in voluntate distinguit; unam contradictionis, in quantum potest velle vel non velle; alteram contrarietatis ad objecta secundum se considerata, & præcindendo ab ordine ad finem; & tertiam quæ est etiam contrarietatis, sed quæ respicit objecta ut dicunt ordinem ad finem, vel ab eo recedunt; unde vocatur indifferentia contrarietatis ad bonum & malum. Duas priores dicit convenire voluntati in quocumque statu, subindeque esse de libertatis essentia, & ejus rationem formalem ingredi: ultimam verò ait non in eo tantum in quo natura potest deficere, qui est solus status viatoris; & ex hoc infert, velle malum, seu peccare, nec esse libertatis essentiam, nec partem libertatis, sed tantum aliquod indicium & signum illius; quia nemo peccat nisi qui potest rectè operari, & eligere servato ordine finis, quod ad libertatis perfectionem pertinet, ut idè Doctor Angelicus declarat 1. p. quæst. 62. art. 8. ad 3. his verbis. *Liberum arbitrium sic se habet ad eligendum ea quæ sunt ad finem, sicut se habet intellectus ad conclusiones. Manifestum est autem quod ad virtutem intellectus pertinet, ut in diversas conclusiones procedere possit secundum principia data: sed quod in aliquam conclusionem procedat, præmittendo ordinem principiorum, hoc est ex defectu ipsius. Vnde quod liberum arbitrium diversa eligere possit, servato ordine finis, hoc pertinet ad perfectionem libertatis ejus: sed quod eligat aliquid divertendo ab ordine finis, quod est peccare, hoc pertinet ad defectum libertatis: unde major libertas arbitrii est in Angelis, qui peccare non possunt, quam in nobis, qui peccare possumus. Ubi nomine defectus non debet intelligi carentia libertatis (cum certum de fide sit ad peccatum requiri libertatem, & actum peccaminosum esse actum liberum) sed diminutio quædam perfectionis libertatis, causata in peccatore ex aversione & recessu à Deo, & conversione seu adhesionem ad creaturam. Cum enim libertas sit perfectio simpliciter simplex, à Deo ut à primo libero, primoque totius libertatis fonte promanans; quælibet autem res perficiatur per conjunctionem ad suum principium, & debilitetur ac minuat per recessum ab illo; libertas nostra quanto Deo magis adhæret, tantò evadit illustrior, perfectior, & cumulatior; & è contra*

**B** quanto magis per peccatum ab illo recedit, & creaturæ adhæret, tantò debilior est ac decoloratior. Unde in Beatis major est libertas in ordine ad bona creata & particularia, quam in viatoribus, & major in viatoribus quam in damnatis: imò & inter viatores, Christus, Beata Virgo, & alij Sancti confirmati in gratia, erant magis liberi quam alij, qui eodem privilegio non gaudebant. Ideoque Augustinus libertatem tantò majorem affirmat, quanto divinæ gratiæ subjectior fuerit, & magnam docet esse libertatem, quando possumus non

**C**

**D**

**E**

pecca-

Tom. III.

peccare; maximam verò, cum nec peccare quidem possumus, prorsus Deo subjecti. Item D. Thomas jam citatus ait: *quod major libertas arbitrii est in Angelis qui peccare non possunt, quam in nobis, qui peccare possumus.* Ubi notanda sunt illa verba, *libertas arbitrii*: nam aperte declarant S. Doctorem non loqui de libertate à peccato, vel à miseria (ut perperam exponit Petrus à S. Joseph in opusculo quod D. Thomæ definitionem appellat) sed de libertate à necessitate; hæc enim per libertatem arbitrii intelligitur. Quare falsum est, & à mente S. Thomæ proprius alienum, quod idem Author ibidem asserit, nempe viatores esse magis liberos, quam beatos, libertate à necessitate; tamen si beati dicantur magis liberi quam viatores, tum libertate à peccato, tum libertate à miseria: falsum (inquam) est, quia cum non solum libertas à miseria, sed etiam libertas à necessitate sit perfectio simpliciter simplex, & ut ait D. Bernardus supra relatus *Divinum quiddam, præfulgens in anima, tanquam gemma in auro*; si viatores sint magis liberi libertate à necessitate, quam beati & comprehensiores, erunt illis superiores in aliqua perfectione simpliciter simplici, quæ in Deo formaliter reperitur, & quæ creatura intellectualis cæteras omnes antecellit: unde fures v. g. vel adulteri Christum, Beatissimam Virginem, & supremum Angelorum in aliqua perfectione simpliciter simplici, superabunt; quod non solum videtur absurdum, sed etiam piarum aurium offensivum.

214. Confirmatur: Libertas indifferentiæ est extrema illa ac singularis perfectio, secundum quam homo dicitur ad imaginem Dei conditus, ut art. 1. ex Tertulliano, & alijs SS. Patribus demonstravimus: Sed absurdum est dicere, imaginem Dei perfectiorem esse in viatoribus, quam in beatis, & in peccatoribus, quam in Sanctis confirmatis in gratia: Ergo & asserere illos libertate indifferentiæ istis esse liberos.

215. Dices cum Petro à S. Joseph: Beati neque quoad specificationem, neque quoad exercitium, sunt liberi circa beatitudinem & summum bonum, sed utroque modo necessitantur ad diligendum Deum quem clarè vident: viatores autem, etsi non sint liberi quoad specificationem in ordine ad beatitudinem, sunt tamen liberi in ordine ad illam quoad exercitium actûs; quia etsi non possint velle oppositum beatitudinis, possunt tamen actu non cogitare de illa, & eam actu non amare: Ergo viatores sunt magis liberi quam beati, libertate à necessitate.

216. Respondeo primò, quòd si illud argumentum concluderet, probaret non solum viatores esse magis liberos quam beatos, sed etiam quam Deum ipsum: cum Deus tam quoad specificationem quam quoad exercitium ad sui cognitionem & amorem necessitetur, & viatores quoad utrumque & utroque modo sint liberi. Unde Adversario verba illa Augustini contra Julianum objicere possumus: *Sicine Deum laudas, ut ei auferas libertatem?*

217. Respondeo secundò, concesso Antecedente, negando Consequentiam: sicut enim discursus non est circa prima principia, sed circa conclusiones, ita nec electio (nec per consequens libertas, quæ vis quædam electiva dicitur) est de ultimo fine simpliciter, sed tantum de medijs ad illum conducentibus, ut docet D. Thomas 1. p. qu. 82. art. 1. ad 3. ubi ait: *Sumus domini nostrorum*

A *actuum, secundum quod possumus hoc vel illud eligere: electio autem non est de fine, sed de his quæ sunt ad finem, ut dicitur in 3. Ethic. Vnde appetitus ultimus non est de his quorum dominus sumus.* Licet ergo beati non sint liberi circa bonitatem divinam secundum se consideratam, sed tam quoad specificationem, quam quoad exercitium ad eam diligendam necessitentur; quia tamen liberè diligunt objecta creata, quæ non habent necessariam cum summo bono connexionem; imò ipsam divinam essentiam, ut in actu exercitio est ratio diligendi creaturas, non sunt minus liberi quam viatores; etsi isti non adhæreant immobiliter ultimo fini, sed possint ab eo averti, & eligere bona creata, divertendo se ab ordine ad illum: nam (ut supra ex D. Thomæ dicimus) sicut cognoscere conclusiones, præmittendo ordinem quem habent ad principia, non est perfectio, sed defectus cognitionis; ita eligere aliquid, divertendo ab ordine finis, non confert ad perfectionem libertatis, sed est illius nevus ac defectus. Vnde Belarminus tomo 4. de gratia & libero arbitrio, lib. 1. cap. 6. *Posse eligere malum non est virtus liberi arbitrii, sed defectus; nihil enim aliud est, nisi peccatum in actu falli & errare: itaque hoc defectum remota, non perit, sed fortius liberius, efficitur liberum arbitrium beatorum.*

Quæres, an potentia peccandi sit saltem quædam pars, & extensio libertatis creata?

Respondeo illam non esse partem aut extensionem libertatis creata, consideratam secundum suam essentiam & rationem formalem, sed solum statum accidentalium imperfectionibus involuti, quem habet in viatoribus non confirmatis in gratia.

Prima pars hujus resolutionis sumitur ex Anfelmio in dialog. de lib. arbit. cap. 1. ubi ait: *Nihil libertas, nec libertatis pars est peccandi potestas: & ex D. Thomæ loco supra adducto ex qu. 12. de veritate. Et patet ex dictis: cum enim nec in Deo, nec in Beatis, nec in Sanctis confirmatis in gratia, sit potentia peccandi, si illa esset pars aut extensio libertatis consideratæ secundum suam essentiam, sequeretur essentiam libertatis non esse integrè, totaliter, & adæquatè in Deo, nec in Beatis, nec in Sanctis confirmatis in gratia: quod plusquam absurdum est.*

Secunda verò mihi etiam videtur manifestè, etsi à Ghibiulo, alijsque Recentioribus negetur. Ratio est primò, quia Scriptura, Concilia, & SS. Patres, quos supra adduximus, explicant libertatem hominis viatoris per potestatem extendendi manum ad bonum & malum: Ergo potentia peccandi pertinet ad statum libertatis, prout est in viatoribus, saltem ut pars vel extensio illius. Unde Hieronymus Epist. 146. *Solutus Deus est in quem peccatum non cadit. Cætera cum sint liberi arbitrii (defectibilis & non confirmati in gratia) in utramque partem suam possunt fluctare voluntatem.*

Secundò: Peccare est liberè agere: Ergo potentia peccandi est vera libertas in actu primo, & libertatis adæquatè sumpta, ut est in nobis viatoribus, pars aliqua, vel extensio. Antecedens est ita certum ut sine errore negari non possit: nam ut ait Augustinus lib. de vera relig. cap. 14. *usque adeo peccatum voluntarium est malum, ut nullo modo sit peccatum, si non sit voluntarium.* Et hoc ita manifestum est, ut nulla hinc doctorum paucitas, nulla indoctorum turba dissentiat.

Diff.  
2.  
sect. 8.  
in fin.

Consequentia probatur: Repugnat dari actum secundum sine actu primo ipsi proportionato: Ergo si peccatum est actus secundus liber, necesse est potentiam peccandi esse facultatem liberam, aut libertatis partem aliquam.

Tertio: Si potentia peccandi non esset pars libertatis, ut est in nobis viatoribus, potentia non peccandi, seu abstinendi à peccato, non esset etiam pars illius: Sed hoc dici nequit: Ergo nec illud. Sequela probatur: Libertas unius contradictorii involvit libertatem alterius, ut salva sit utriusque optio, quæ est de ratione libertatis. Unde Aristoteles 5. Ethic. cap. 5. sic ait: *Quibus in rebus in nostra potestate situm est agere, in eis non agere, & in quibus non agere, in eis est & agere.* Quæ verba explicans D. Thomas ibidem ait: *Si operari est in potestate nostra, oportet etiam quod non operari sit in potestate nostra, & e converso, ut supra retulimus:* Ergo si potentia peccandi non sit pars libertatis, ut est in nobis viatoribus, similiter potentia non peccandi non poterit esse pars illius.

Dices primo: Possè errare non est pars vel extensio scientiæ: Ergo similiter possè peccare non erit pars vel extensio libertatis, etiam considerata secundum statum quem habet in viatoribus.

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

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

Respondeo, distinguendo Antecedens: Habet pro objecto bonum, ut abstractans ab honesto, utili, & delectabili, concedo Antecedens: bonum tantum honestum & rationi consonum, nego Antecedens, & Consequentiam: Cum enim voluntas sit appetitus totius suppositi, cui implantatus est gradus sensitivus, potest ferri in bonum delectabile, tamen in honestum & rationi consonum, subindeque eligere malum morale & peccatum, bono aliquo utili vel delectabili vestitum, ut infelix experientia fati ostendit.

## §. VI.

## Præcipuum Jansenii fundamentum convellitur.

Objicit primò Jansenius (& est 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 purè spontanei, seu à sola coactione immunes, sunt in nostra potestate: Ergo sunt liberi, atque adeò libertas in sola spontaneitate salvatur. Major est certa, & patet ex dictis §. I. ratione 3. Minore autem probat ex Augustino, peccatè asserente, illud esse in nostra potestate, quod cum volumus facimus, vel quod facimus si volumus, ut patet ex cap. 3. libri 2. de lib. arbit.

Tom. III.

ubi ait: *Illud nos habere in potestate dicimus, 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 effato infert Jansenius, omnes actus à voluntate nostra elicitos, quamvis purè spontaneos, & à sola coactione immunes, esse in nostra potestate, quia fiunt cum volumus.*

Confirmat hunc discursum ex eo quòd Augustinus lib. 3. de lib. arbit. cap. 3. & lib. 5. de civitate cap. 9. & 10. disputans cum Evodio & cum Cicerone, quo pacto per præscientiæ necessitatem non tollatur libertas voluntatum nostrarum, cum necesse sit omnino fieri quicquid præviderit futurum Deus: Non aliter hanc difficultatem resolvit, nec libertatem arbitrii nostri cum præscientia divina alio modo conciliat, quam dicendo quòd licet Deus præsciat voluntates seu volitiones nostras, tamen remanent liberæ, quia fiunt à nobis, si volumus, & sunt perfectè voluntariæ. Unde ibidem cap. 10. arbitrii libertatem cum simplici & absoluta necessitate coherere apertissime docet, his verbis: *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, & cuncta præscire.* Tandem concludit Jansenius lib. 6. de gratia Salvatoris cap. 8. Versus finem: *In Augustini doctrina paradoxum inauditum esse, quòd actus aliquis voluntatis propterea liber sit, quia ab illo desistere voluntas, & non agere possit: quamvis doctrina hæc miræ scholasticæ & non mediocriter miræ videatur.*

Huius argumenti, in quo Jansenius veluti arcem suæ sententiæ constituit, patet responsio ex dictis §. I. ratione 3. ibi enim ostendimus, verè quidem D. Augustinum, aliosque Patres, & Theologos ac Philosophos cum Aristotele & D. Thoma definire liberum arbitrium per esse in nostra potestate, ac docere actus illos esse liberos, qui subduntur dominio & potestati nostræ voluntatis: Sed juxta communissimam & constantissimam eorundem doctrinam, non dici nos habere in nostra potestate, nisi actus illos quos possumus facere vel non facere, seu qui cadunt in deliberationem rationis, & electionem voluntatis, non autem illos quos spontaneè tantum & sine coactione elicimus. Unde in forma respondeo, concessa Majori, negando Minorem. Ad cujus probationem, ex Augustini authoritate desumptam, dicendum est, quod quando Doctor Sanctus ait illud nos habere in potestate, quòd cum volumus facimus, vel quod facimus, si volumus, hoc debet intelligi de eo quòd ita facimus cum volumus, ut oppositum facere & velle possimus, subindeque de actu indifferenti, & non purè spontaneo. Patet hoc ex ipso Augustino de spiritu & littera cap. 31. ubi sic pronunciat: *Hoc quisque in potestate habere dicitur, quod si vult, facit; si non vult, non facit.* Indequè colligit fidem esse in nostra potestate, quia credimus si volumus, & non credimus si nolumus. Favet etiam communis & usitatus loquendi modus: quando enim dicimus facere aliquid cum volumus, aut (quod idem sonat, & promiscuè usurpatur ab Augustino) facere si volumus, subintelligi solet, juxta communem hominum sensum, & non facere cum

227.

Q



nolumus, aut si non volumus, ita ut sit in nostra potestate velle aut nolle, & facere aut non facere, prout libet. Neque enim de his quæ necessarii sunt, talis loquendi modus usurpatur: v. g. Beati qui necessarii Deum diligunt, non dicunt de se ipsi, diligimus Deum cum volumus, aut si volumus; neque de illis quisquam sic ait: Sancti Deum videntes, eum diligunt si volunt, aut cum volunt. Item dicimus Deum posse creare alium mundum si velit, 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 correptione & gratia cap. 7. *Potest dici homini, in eo quod audieras & teneras, in eo perseverares si velles: nullo autem modo dici potest: id quod non audieras crederes si velles.* Quibus verbis apertissime significat istam locutionem, *crederes si velles*, nullo modo posse verificari de homine, qui defectu notitiæ mysteriorum fidei est impotens ad credendum, subindeque hunc loquendi modum, *hoc ageres si velles*, supponere in subiecto potestatem indifferentem ad illud opus sic sub conditione voluntatis expressum. Quare si Christus v. g. ita fuisset necessarii determinatus ad curandum leprosum illum, cuius fit mentio Matth. 8. sicut erat determinatus ad diligendum Deum, ita quod caruisset potestate ad oppositum, absurdissime illi dixisset leprosus: *Domine si vis potes me mundare.* Quæ ergo ratione, & quæ apparentiâ nobis vult persuadere Jansenius, quod Beati, si volunt, amant Deum; si non volunt, non amant, si nobiscum supponit eos nunquam posse non velle?

228. Ex his patet responsio ad confirmationem: quando enim Augustinus disputans cum Evodio & Cicerone, asserit præscientiam divinam non officere libertati actionum nostrarum, quia non impedit quin faciamus cum volumus, aut si volumus, imò facit ut plenissime velimus; per hoc intendit docere, divinam præscientiam libertatem nostram non lædere, quia licet sit causa nostrarum actionum, eas tamen causat 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 spontaneè ac sine coactione. Quod autem hoc velit Augustinus, & de sola spontaneitate seu immunitate à coactione non loquatur, patet: quia aliàs non resolveret difficultatem & quæstionem ab Evodio & Cicerone propositam: neque enim illi dubitabant, neque ulla difficultatis umbra in eo est, quomodo Deus possit certò præscire, & infallibiliter, ea quæ à nobis faciendâ sunt, tamen si fiant non coactè & sine violentia illata voluntati, quam in actibus ipsius voluntatis simpliciter inferri, contradictionem implicat, ut fateatur Jansenius, quia hoc esset facere ut volitio non

A sit volitio. Quare si Augustinus responderet (ut Adversario placet) volitionem quamvis præcitant à Deo, nihilominus esse liberam, quia elicitur à voluntate spontaneè & sine coactione, et si fiat necessarii ac sine potentia ad oppositum, planè consentiret Evodio & Ciceroni, aut succumbit difficultati, respondens id de quo ipsi minime dubitabant, videlicet nostras volitiones spontaneè & sine coactione à nobis elici, & dissimulans id de quo erat difficultas & quæstio proposita, quomodo scilicet divina præscientia sit infallibilis, & nihilominus volitiones nostras sint libere, id est, contingenter futura, ita ut possent non esse futura: hæc enim non posse inter se coherere, existimabat Tullius, & idcirco negabat divinam præscientiam ad actus nostros liberos se extendere. Quod disertissime tradit in libro de fato, cum docet ne Apollinem quidem futura posse dicere, nisi ea quorum causas natura ita contineret, ut ea fieri necessè esset. Unde Augustinus 5. de civit. cap. 9. ut eo loquens ait: *In his angustiis coarctat animam religiosum, ut unum eligat & duobus, aut esse aliquid in nostra voluntate, aut esse præscientiam futurorum, quoniam utrumque arbitratu esse non posse, sed saltem unum confirmatur, alterum tolli, & si elegerimus præscientiam futurorum, tolli voluntatis arbitrium, &c. Quod ut confirmaretur, negari præscientiam futurorum; atque ita dum vult facere liberos, facit sacrilegos.*

Ex quo facile intelliges 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 à Deo præscitum est, non officit libertati: solum enim intendit necessitatem, quam divina præscientia in actus nostros liberos invehit, eorum contingentiam & libertatem non tollere, ut Tullius contendeat; quia talis necessitas non est absoluta & antecedens, sicut ea quæ oritur ex causis naturalibus, sed hypothetica tantum & consequens, quæ non præjudicat libertati. Quod illustrat similitudine vitæ divinæ (quo nomine actiones illas intellectus & voluntatis designat, quibus Dei vita continetur) inter quas plurimæ sunt libere, & omni necessitate expeditæ; multa enim Deus vult libere, subindeque etiam ea libere intelligit præscientiam visionis: unde cum dicimus Deum necessarii semper vivere, illud divina vitæ libertatem non adimit, sed eam inferre potius & includit.

Ad illud quod subdit Jansenius, *Nempe in Augustini doctrina paradoxum inauditum esse, quod actus aliquis voluntatis propterea sit liber, quia volens desistere voluntas & non agere possit*, patet esse falsum ex supra dictis: plura enim Augustini testimonia supra adduximus, in quibus S. Doctor libertatem indifferentem aperte docet. Celebre est illud libri 2. de actis cum Felice Manicheo cap. 4. *Habet unusquisque in voluntate aut eligere quæ bona sunt, & esse arbor bona, aut eligere quæ mala sunt, & esse arbor mala.* Et illud libri de spiritu & littera cap. 34. *Consentire vocationi Dei, vel ab ea dissentire, propria voluntati est.* Adde etiam potest illud quod docet lib. 3. de lib. arbit. cap. 1. nempe motum animi nostri quò (relictò bono incommutabili) ad mutabilia convertitur, dissimulabilem esse motum lapidis, quò naturaliter movetur deorsum, in eo quod in potestate non habet lapis cohibere motum quò fertur inferius, bene

tamen animus motum quò superioribus deser-  
cis, inferiora diligit; & ideo naturalis est lapi-  
de ille motus, animo verò ille voluntarius. Item  
idem S. Doctor in libro de gratia & lib. arbit.  
quem pro concilianda libertate cum gratia edi-  
dit, cap. 2. relatis his Scripturæ verbis: *Apposui  
tribunum & aquam, ad quodcumque volueris exten-  
de manum tuam. In conspectu hominis vita & mors,  
quodcumque placuerit, dabitur ei*, subjungit excla-  
mando: *Ecce apertissime videmus expressum liberum  
homine mens arbitrium: illis scilicet verbis, quæ  
manifestè sonant libertatem indifferentiæ circa  
bonum & malum.*

Ex his tribus ultimis testimoniis patet D. Au-  
gust. admisisse libertatem indifferentiæ, non  
solum in libris quos scripsit adversus Mani-  
cheos (ut fatetur Jansenius) sed etiam in con-  
centrationibus quas habuit contra Pelagianos.  
Non ergo in Augustini doctrina paradoxum  
invidium est, quòd actus aliquis voluntatis  
propterea sit liber, quia ab illo desistere volun-  
tas, & non agere possit Imò potius mira, nova,  
& falsa est Adversariorum sententia, liberta-  
tem in sola spontaneitate seu immunitate à co-  
actione constituentem, & asserens nullum posse da-  
ri actum à voluntate illicitum, qui non sit liber;  
cum in actibus elicitis voluntas cogi non pos-  
sit. Unde illis cum Augustino dicere licet: *Mira  
sunt que dicitis, nova sunt que dicitis, falsa sunt que  
sentitis: mira stupemus, nova cavemus, falsa convinci-  
mus.*

## §. VII.

## Aliud Jansenii fundamentum destruitur.

Objicit præterea Jansenius: Eo ipso quòd  
homo sponte agit & non coactè, liberè  
operatur. Ergo libertas in sola spontaneitate seu  
immunitate à coactione consistit. Consequen-  
tia patet, Antecedens probatur ex Augustino  
lib. 3. de libero arbit. cap. 4. ubi ait homines justè  
puniri, quos Deus prævidet peccaturos, quia  
Dns præscientiâ suâ non cogit faciendâ que futura  
sunt. Item disputans cum Pelagianis, non aliter  
cum efficacia gratiæ arbitrii conciliat liberta-  
tem, quàm asserendo voluntatem à gratia non  
cogi, ut patet ex libro 1. operis imperfecti pagi-  
nato 150. & 151. ubi Juliano ita percontant: *In-  
terrogo ad quem modum liberetur voluntas, ut bonum  
semper velle cogatur, & malum velle non possit: an ut  
utramque possit appetere? respondet: Absit ut di-  
catur à nobis; sicut enim cogitur, non vult.* Idem vi-  
dere est apud Prosperum, Fulgentium, & alios  
SS. Patres, quorum omnium sententiam expre-  
ssit Petrus Diaconus in libro ad Fulgentium cap.  
6. dicens: *Pater attrahit ad veram libertatem, non  
volentia necessitate, sed infundendo charitatem per  
spiritum sanctum.*

Confirmatur: SS. Patres passim docent vo-  
luntarium seu spontaneum, & liberum esse om-  
nino synonyma, omnemque actum voluntatis,  
eo ipso quòd voluntarius & spontaneus est, li-  
berum esse: Ergo arbitrii libertas in eo sita est,  
quòd homo sponte seu voluntariè operetur,  
non verò in eo quòd agat cum electione & in-  
differentia. Consequentia est manifestata, Antec-  
edens probatur variis SS. Patrum testimoniis:  
Tertullianus enim lib. 2. contra Marcionem  
cap. 6. ait: *Libertatem arbitrii in utramque partem  
concessam esse homini, ut bono spontè servando, &*

*A malo sponte vitando, sui dominus constanter occurre-  
ret.* Prosper verò libro contra Collatorem  
cap. 18. seu potius 19. hanc tradit liberi arbitrii  
definitionem: *Liberum arbitrium est rei sibi plia-  
cita spontaneus appetitus.* Quam definitionem  
ex Augustino desumpsit, qui libro de duabus  
animabus cap. 1. liberam voluntatem defi-  
nit animi motum, cogente nullo. Item Damasce-  
nus lib. 3. fidei cap. 14. dicit: *Arbitrii libertas ni-  
hil aliud est quàm voluntas.* Idem asserit Hugo à  
S. Victore in Summa sent. 2. cap. 4. *Liberum ar-  
bitrium (inquit) ex eo dicitur, quòd est volunta-  
rium.* Favent etiam Anselmus & Bernardus:  
ille enim libro de concord. cap. 2. sic ait: *Ex liber-  
tate sit quod sit ex voluntate: iste verò in libro  
de gratia, & libero arbitrio sic dicitur: Ubi er-  
go consensus, ubi voluntas: porro ubi voluntas, ibi li-  
bertas.*

Ut hæc testimonia, quæ primà fronte appa-  
rent difficilia, clarè exponantur, & Jansenia-  
næ opinionis latebræ ac insidiæ faciliùs dere-  
gantur. Notandum est primò, coactionis no-  
men tripliciter sumi: Primò strictè & rigorosè,  
pro internâ violentia, quâ voluntas invita  
prorsus ac reluctans ad volendum adigatur; quo  
pacto usurpatur communiter à Philosophis &  
& Theologis, qui coactum definiunt, id quod  
est à principio extrinseco, passo non consentiente  
vim, ut disputatione præcedenti vidimus. Se-  
cundò largè & improprie, prout vim tantùm  
moralem significat, quæ efficit ut id quod agi-  
mus, etsi voluntarium simpliciter & liberum sit,  
aliquatenus tamen non voluntarium, seu invol-  
untarium secundum quid appelletur; sic vulgò  
dicimus mercatorem, metu naufragii coactum,  
projicere merces in mare, & agrorum metu  
mortis, agrè licet & invito, permittere bra-  
chium sibi abscindi. Tertio necessitas simplex,  
quam libertati opponimus, coactionis nomine  
plerumque à SS. Patribus appellatur, ut docent  
Bellarminus libro 3. de gratia & lib. arb. cap. 6.  
& Estius in 2. dist. 21. §. 2. & patet ex Augustino  
disp. 1. contra Fortunatum Manichæum, 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 quòd Manichæi affirmabant, ani-  
mam à contraria natura cogi delinquere: id est ex  
ipsius interpretatione, ita pellici ad peccan-  
dum, ut resistendi potestas nulla sit. In eodem sen-  
su nomen coactionis usurpat S. Thomas in 2.  
dist. 25. quæst. 1. art. 2. dum dicit intellectum vi  
demonstrationis cogi, id est necessitari ad essentien-  
dum.*

Notandum secundò, quòd cum spontaneum  
coactò opponatur, tot spontanei, quot coacti  
species esse debent. Unde spontaneum primò  
strictè & rigorosè usurpatur pro eo quod sit  
absque violentia ab agente extrinseco impressâ;  
& hoc modo voluntas in omnibus actibus elici-  
tis agit spontaneè, cum in illis nullam possit  
pati violentiam, ut disputatione præcedenti  
ostendimus. Secundò spontaneum interdum  
sumitur pro eo quod vim seu coactionem mo-  
ralem excludit: nam ut coactus, invitus, ac  
nolens agere dicitur, quem impendentis peti-  
culi metus ad agendum impellit; sic spontè ac  
volens agere dicendus est, qui nullâ vi extrinse-  
cùs admotâ, nutu tantum suo agere cernitur.  
Tertio, sicut coactum interdum sumitur pro  
necessario, seu ad unum tantum determinato;  
ita

ita spontaneum nonnunquam à SS. Patribus usurpatur pro eo quod liberum est, & simplicem seu absolutam necessitatem excludit. Idem dicendum est de voluntario; nam quod perfectè liberum, & absolutè necessitatis expers est, interdum à SS. Patribus voluntarium simpliciter appellatur, ut patet ex illo Augustini: *Peccatum adeo voluntarium est malum, ut nullo modo sit peccatum, si non sit voluntarium.*

235. Notandum tertio ex D. Thoma quæst. 22. de verit. art. 5. in voluntate duplicem debere distinguere conceptum, unum naturæ, alium voluntatis formaliter. Conceptus naturæ est illi communis cum omnibus aliis rebus creatis, & in hoc consistit, quòd sicut aliæ res aliquid bonum sibi proprium & conveniens, vel ad aliquam operationem sibi connaturalem ex natura sua determinatæ sunt; ita voluntas, in quantum est natura quædam, aliquid naturaliter vult; nam voluntas hominis naturaliter tendit ad beatitudinem, & voluntas Dei ad sui dilectionem. Conceptus voluntatis est illi proprius & peculiaris, & consistit in eo quòd in ordine ad aliqua indifferenter & indeterminatè se habeat. Unde D. Thomas 1. p. quæst. 41. art. 2. ait: *Voluntas & natura secundum hoc differunt in causando, quòd natura determinata est ad unum, sed voluntas non est determinata ad unum.* Et paulò post: *Eorum igitur voluntas principium est, quæ possunt sic vel aliter esse; eorum autem quæ non possunt nisi sic esse, principium natura est.* Et quæst. 2. de potentia art. 3. *Voluntas (inquit) in quantum voluntas, cum sit libera, ad utrumlibet se habet; potest enim voluntas agere vel non agere; & si respectu alicujus hoc voluntati non convenit, hoc accidit voluntati, non in quantum voluntas est, sed ex inclinatione naturali, &c.* Ex quibus patet liberum arbitrium esse ipsam voluntatem, nimirum quatenus voluntas est, non quatenus natura; subindeque idem esse juxta D. Thomam, fieri ex voluntate, ut voluntas est formaliter, & fieri ex libero arbitrio. His præmissis,

236. Ad argumentum respondeo, negando Antecedens. Ad cuius probationem dico, quòd quando S. Augustinus ait homines justè puniri, quos Deus prævidet peccaturos, quia Deus præscientiâ suâ non cogit faciendâ quæ 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 à Dei præsentia voluntatibus nostris inferri necessitatem, quæ à peccato excuset. Similiter in concertationibus cum Pelagianis eadem notione *coactionis* nomen usurpat, cum docet gratiam efficacem nostras non cogere voluntates; nam eodem modo illam sumit quo Julianus, cui interroganti respondet: Julianus autem dum Augustinum interrogat, *Ad quem modum liberetur voluntas ut bonum semper velle cogatur, nomine coactionis, intelligit simplicem necessitatem, quæ uni parti voluntatem affigat, ut fatetur Janenus lib. 2. de hæresi Pelag. cap. 1. ubi de Pelagianis, præcipue de Juliano loquens sic ait: Hanc autem necessitatem subinde coactionem vocat: non enim tam intelligit coactionem propriè dictam, quæ sit remittente voluntate, quam illam ad unam partem additionem, quæ liberum arbitrium non nisi ad bonum, vel non nisi ad malum velle posse diceretur.* Ergo cum Augustinus respondet Juliano: *Ab sit ut dicatur à nobis; si enim cogitur, non*

**A** vult, nomine *coactionis* simplicem necessitatem intelligit, quam cum gratia efficaci pugnare Julianus putabat, & ipse Augustinus negabat. Dum verò idem S. Doctor liberam voluntatem definit *animi motum, cogente nullo, de coactione moralis intelligi debet: nam ut ipsemet Janenus lib. 4. de statu naturæ lapsæ cap. 21. ad eum locum explicandum annotat, Quisquis timore compulsus aliquid facit, non facit hoc nullo cogente, & consequenter non voluntate, seu volens, prout Augustinus, sed necessitate, hoc est nolens, inritus, & coactus facit.*

**B** Ad confirmationem dicendum est, quòd quando SS. Patres asserunt voluntatem esse liberam, quia sponte agit, hoc nomen usurpant, prout non solum rigidam coactionem, sed etiam simplicem necessitatem excludit. Similiter cum docent quòd arbitrii libertas nihil est aliud quàm voluntas; quòd fit ex voluntate, fieri in libertate; quòd ubi est voluntas, ibi est libertas, &c. loquuntur de voluntate secundam quòd formaliter voluntas est, & prout distinguitur à seipsa quatenus habet rationem naturæ: quia nunquam contingit voluntatem ut voluntas est, velle, nisi liberè velit, & cum potestate ad oppositum; nam ut ex D. Thoma supra retulimus: *Voluntas in quantum voluntas, cum sit libera, indifferenter se habet ad utrumlibet.*

## §. VIII.

**C** Testimonia D. Thomæ ab Adversariis objectâ exponuntur.

**M**ULTA congerunt, & accumulunt Janenus & Vincentius Lenis D. Thomæ testimonia, quæ favere videntur eorum sententiæ: ea tamen ad tria genera seu capita revocari possunt. Primum est eorum in quibus affirmat naturalem necessitatem non repugnare libertati voluntatis, ut 1. p. quæst. 82. art. 1. ad 1. ubi ait: *Necessitas naturalis non aufert libertatem voluntatis.* Idem docet quæst. 22. de verit. art. 5. ad 1. & ad 3. & quæst. 10. de potentia art. 2. ad 5. ex quo ibidem inferri, Deum liberè seipsam diligere, & Patrem liberè producere Spiritum sanctum.

**D** Secundum est eorum, quibus videtur asserere, hominem esse liberum arbitrii, per solam libertatem à coactione, cujusmodi est quo art. 2. dist. 25. quæst. 1. art. 4. *Liberum arbitrium dicitur ex eo quòd cogi non potest.* Et 1. p. quæst. 83. art. 2. ad 3. *Homo peccando, liberum arbitrium dicitur per se, non quantum ad libertatem naturalem, quæ est à coactione, sed quantum ad libertatem quæ est à culpa & miseria.* Ubi videtur supponere libertatem naturalem, seu essentialem, per solam immunitatem à coactione salvari.

**E** Tertium est eorum, quibus docere videtur, opus esse laude vel vituperio dignum, in meritum vel demeritorium, ex eo solum quòd voluntarium & spontaneum est, seu liberum à coactione; v. g. hic quæst. 6. art. 2. ad 3. ubi ait: *Laus & vituperium consequuntur actum voluntarium, secundum perfectam voluntarii rationem, quæ in brutis invenitur in brutis.* Et in 3. dist. 12. quæst. 2. art. 1. ad 3. ubi sic habet: *Impotentia coactionis, quæ opponitur voluntario, tollit rationem meriti & demeriti, non impotentia quæ est ex perfectione, in bonitate vel malitia, quia hoc voluntarium non tollit, sed ponit voluntarium confirmatum ad unum.*

Ad testimonia primæ classis triplex potest adhiberi solutio. Prima est, quod quando Sanctus Thomas ait: *quod naturalis necessitas non aufert libertatem*, loquitur de libertate potentia, non verò de libertate actûs, ut patet ex ipsius verbis, ait enim: *Necessitas naturalis non repugnat voluntati, non repugnat dignitati voluntatis, non aufert libertatem voluntatis*. Unde solum intendit, quod est voluntas, ut habet rationem naturæ, eliciat 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 §. præcedenti ex eodem S. Doctore annotavimus) ali-

quos actus liberos exerceat, & ad aliqua objecta, quæ cum beatitudine necessariam connexionem non habent, indifferenter & determinate se habeat. Secunda solutio seu explicatio est Cajetani loco citato i. partis, ubi sic habet: *In responsione ad primum nota, quod cum dicitur quod necessitas naturalis non aufert libertatem, potest bene vel male intelligi: male quidem, si intelligatur quod necessitas naturalis, tam objective, quàm elicitive, stat cum libertate illius actûs; hoc enim non est intelligibile: bene verò, intelligendo quod naturalis necessitas actûs quoad specificationem, seu objective, non aufert libertatem essentialem, quia stat quod liberè eliciatur*. Itaque juxta hanc solutionem Cajetani, quando D. Thomas asserit quod necessitas naturalis non aufert libertatem, si loquatur de libertate actûs, solum intendit quod necessitas quoad specificationem, quæ 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 indifferenciam ad agendum vel non agendum hîc & nunc, seu quantum ad exercitium actûs, 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 quælibet liberè quodammodo (id est spontè) in bonum sibi naturaliter conveniens fertur, v. g. dum aqua spontè & sine ullo prorsus impedimento fluit, dicitur liberè fluere; & hoc modo libertas coactionis tantum violentæ, non verò necessitati opponitur, magisque libertas quàm libertas dicitur: alio modo libertas magis propriè appellatur, prout electionem dicit, & indifferenciam judicii respectu mediorum importat; nec simpliciter libertas qualiscumque, sed libertas arbitrii nominatur; & hoc modo non solum coactionem violentam, sed etiam necessitatem prorsus excludit, ut perpetuo docet S. Thomas, ac nominatim i. contra gentes cap. 68. ubi expressis terminis ait: *Domini quod habet voluntas supra suos actus, per quod in ejus potestate est velle vel non velle, excludit determinationem virtutis ad unum, & violentiam causa externis agentis*. Unde quando qu. 10. de potent. art. 2. ad 5. dicit voluntatem appetere liberè sollicitatem, licet ne-

Tom. III.

cessariò appetat illam; Deum liberè amare seipsum; Spiritum Sanctum liberè à Patre procedere; hoc intelligi debet de libertate complacentia, seu spontaneitatis & libentia, quæ est libertas improprie dicta, & secundum quid, non autem de libertate proprie sumpta, quæ arbitrii libertas dicitur, alioquin sibi aperte contradiceret, cum i. p. qu. 19. art. 10. dicat quod *liberum arbitrium habemus respectu eorum quæ non necessariò volumus, vel naturali instinctu; adeoque non pertinere ad liberum arbitrium, quod volumus esse felices*; & ibidem doceat, Deum non habere liberum arbitrium respectu eorum quæ necessariò vult, putà respectu suæ bonitatis, quam amat necessariò; eandemque ob causam ibidem qu. 41. asserat Filium non produci à Patre per liberum arbitrium, quia naturali necessitate procedit: quæ ratio idem concludit de Spiritu Sancto, æquali necessitate producto. Ut ergo hæc loca specie tenus inter se pugnantia concilientur, libertas à libero arbitrio distinguenda est, seu libertas libentia à libertate arbitrii; & dicendum, necessitatem naturalis inclinationis non repugnare primæ libertati, bene tamen secundæ; & Deum liberè se amare, & Spiritum Sanctum liberè à Patre procedere, primo genere libertatis, quæ magis libentia quàm libertas dicitur; non verò secundo, quod indifferenciam judicii & electionem voluntatis importat.

Hæc solutio & distinctio fundamentum habet in D. Thoma qu. 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. 48. ait quod *animalia irrationalia quodammodo liberi quidem motus seu actionis sunt; non autem liberi judicii: intellectualia verò non solum libera actionis, sed etiam liberi judicii: quod est liberum arbitrium habere*. Ubi aperte distinguit liberam voluntatem à libero arbitrio, seu libertatem libentia à libertate arbitrii; & primam admittit in voluntate respectu finis, & in brutis respectu actionum ad quas sponte & naturali propensione feruntur, non verò secundam; quia nec voluntas respectu finis, nec appetitus brutorum respectu actionum eis connaturalium, judicio indifferenti rationis regulantur, sicque non habent liberam electionem, licet habeant liberam volitionem vel actionem.

Dices: D. Thomas in 2. dist. 25. qu. 1. art. 1. ad 4. ait Beatos habere liberam electionem circa visionem & amorem Dei. Ergo non solum libertatem spontaneitatis, seu libentia, 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 verò Beati lumine gloriæ instructi videant Deum ex electione) sed de visione & amore, ut terminantur ad divinam essentiam, in quantum est ratio videndi vel amandi has vel illas creaturas, quæ cum Deo non habent necessariam habitudinem: sic enim cadunt sub libera electione Beatorum; cum sub hac ratione non afferant bonitatem quæ necessariò rapiat voluntatem. Quod autem hæc interpretatio sit legitima, & S. Do-

R. etor

ctor de huiusmodi actibus sic consideratis loquatur, patet tum ex ipso textu; non enim dixit quod respectu videre & amare Deum sit sempiterna & libera electio, sed quod respectu videre & amare sit libera electio; sumens videre & amare sine determinatione ad Deum, subindeque ut connotant aliud objectum præter Deum, nempe visibile aliquid & amabile creatum: tum etiam patet ex ipso intento argumenti, quod erat huiusmodi: *Electio est eorum que sunt ad finem: cum ergo Beati fini ultimo conjuncti sint, videtur quod ad eos non pertinet electio, & per consequens nec liberum arbitrium.* Ad quod responderet, aliqua media esse, quæ ratione suæ imperfectionis, quam essentialiter annexam habent, repugnant ipsi fini jam habito, sicut credere & sperare; & horum non est electio in Beatis: alia verò quæ fini jam habito non repugnant, ut videre & amare creaturas; & respectu horum est in Beatis sempiterna & libera electio.

246 Ad testimonia secundæ classis dicendum est, S. Doctorem in locis, quibus libertatem opponit coactioni, sumere coactionem pro necessitate; speciatim verò quando affirmat liberum arbitrium dici ex eo quod cogi non potest: nam immediatè post addit coactionem esse duplicem, unam compellentem, aliam inducentem sive impellentem; & priorem repugnare essentialiter libero arbitrio; quippe quod ut dixerat art. 2. ejusdem questionis, neque subjecto cogi potest, cum non sit organo affixum (id est, sit potentia immaterialis) neque objecto, quia quantumcumque aliquid ostendatur 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 naturæ, sed retinere facultatem ad oppositum. Unde opusculo 3. cap. 0. in fine sic ait: *Est autem hic modus naturalis homini, ut liberè agat, non coactus: quia rationales potestates ad opposita se habent.* Et 1. p. qu. 82. art. 1. in corp. *Necessitas coactionis est illa, quæ convenit alicui ex agente; sicut cum aliquis cogitur ab aliquo agente, ita ut non possit contrarium agere.* Ex quo manifestè patet, S. Thomam nonnunquam coactionem pro necessitate sumere, & ista duo, non coactè agere, & agere cum potestate ad oppositum, pro eodem usurpare: quia scilicet in homine viatore (de quo S. Doctor loquitur) hæc duo agere non coactè, & agere cum potestate ad non agendum, sunt inseparabilia; eò quod in statu viæ voluntas à nullo objecto creato vel increato, imò nec à bono ut sic & à beatitudine in communi, necessitetur quantum ad exercitium actûs, ut docet in hac parte infra qu. 10. art. in corp.

247 Ad loca tertiæ classis respondeo, quod quando S. Thomas ait, laudem & vituperium consequi actum voluntarium secundum perfectam voluntarii rationem, vel loquitur de voluntario perfecto hominis viatoris, quod semper habet admixtam libertatem indifferentiæ, saltem contradictionis, & quantum ad exercitium actûs, ut jam diximus: vel solum intendit quòd laus & vituperium non nisi perfectam voluntarii rationem consequantur, licet omne perfectum voluntarium non sit liberum, nec per consequens laude aut vituperio dignum: sicut aliud est dicere, quòd malitia peccati non consequitur nisi actum creaturæ, & aliud, quòd malitia peccati consequitur omnem actum creaturæ. Quando verò idem S. Doctor asserit, quòd impotentia

A non ex coactione, sed ex perfectione in bono, seu determinatione ad bonum, non tollit rationem meriti aut demeriti, quia non tollit voluntatem voluntarii, loquitur de determinatione voluntatis ad bonum, secundum genus tantum; seò impeccabilis, erat ad rectè operandum excludit indifferentiam exercitii, respectu hujus vel illius boni in particulati, nec per consequens rationem perfecti voluntarii seu liberi, quæ est radix & fundamentum moralitatis actuum humanorum, ut ex eodem Angelico præcepto articulo præcedenti declaravimus.

B

§. IX.

Solvuntur fundamenta Janfenii ex ratione petita.

PRÆTER argumenta ex SS. Patrum testimoniis desumpta, quæ jam expedita sunt, alia ex ratione petita, quæ Janfenius locis supra citatis, fusè & latè calamo expendit & urget, breviter & perspicuè hic diluenda sunt.

Obicit ergo primò: Deus est verè liber, imò & totius libertatis fons & origo, & tamen non habet agendi & non agendi indifferentiam; illa enim prius in Deo perit, hoc ipso quòd semel aliquid immobili voluntate statuit atque voluit, quam retractare non potest: Ergo licet libertas absque potestate indifferenti ad agendum vel non agendum

Confirmatur: Deus liberè justus est, quamvis non possit velle peccare & injustè agere, ut ait Augustinus libro de natura & gratia cap. 48. Ergo ad libertatem non requiritur indifferentia seu potestas ad opposita.

Respondeo ad objectionem, negando quòd Deus non habeat indifferentiam: licet enim possit quædam semel aliquid voluit, non possit factà ista suppositione, ratione suæ immutabilitatis, illud postea non velle, nihilominus ut illud cum indifferentia & libertate velle censetur, sufficit quòd illud absolute non velle potuerit, pro priori ad iuum decretum, ex vi principii quòd se ab æterno ad illud volendum applicavit, nimirum intellectûs ejus & voluntatis, quæ non dicunt necessariam habitudinem ad creaturas. Unde S. Thomas 1. p. qu. 19. art. 3. ad 1. ait: *Ex hoc quòd Deus vult ab æterno quicquid vult, non sequitur quòd necesse est eum illud velle, nisi ex suppositione.*

Intat Janfenius, & ait, quòd si ad hoc ut Deus nunc aliquid liberè velle dicatur, sufficiat quòd cum indifferentia & ex propria libertate se ad actum determinaverit, licet postea in illa determinatione, propter naturæ voluntatisque constantiã, immutabilis permaneat, sequitur amorem beatificum liberum esse; Angeli enim, & homines qui beati fiunt, eadem libertate & indifferentiã ad illum amorem se determinarunt, quæ Deus ad volitionem creaturarum: si ergo immutabilitas naturæ in Deo non extinguit illam primigeniam electionis libertatem, multò minus (inquit) immutabilitas perfectam, multò minus (inquit) immutabilitas perfectam voluntarii rationem intermet in Beatis.

Sed nego sequelam. Ad probationem nego quòd Angeli vel homines, qui Beati fiunt, eadem libertate & indifferentiã se determinarunt ad amorem beatificum, quæ Deus ad volitionem creaturarum: licet enim amorem beatificum in Angelis & hominibus antecesserit voluntas

voluntas indifferens seu libera per modum meriti; siquidem per actus liberos via, visionem & amorem inde sequuntur meruerunt tanquam primum; tamen non antecessit, nec antecedit formaliter illum amorem voluntas aliqua indifferens seu libera per modum principii illum elicientis, seu effectivè influentis; cum principium elicitivum, seu physicè influens, sit voluntas regulata iudicio determinato ad amorem; non autem voluntas regulata iudicio indifferenti, quod tamen ad libertatem illius actus delibatur. Secus contingit in volitione Dei circa creaturas: hanc enim nostro modo intelligendi, & cum fundamento in re, antecessit per modum principii elicientis voluntas verè libera, utpote regulata iudicio indifferenti, & re-

presentante bonitatem creaturarum ut non necessario amandam: sicque volitio illa, non obstante sua essentiali immobilitate, post primam actum dicam elicientiam, adhuc perseverat ut verè libera, non verò amor beatificus in Beatis. Urget Janfenius: Actus charitatis quem Angeli boni elicerunt in via, adhuc perseverat in patria: Ergo amorem beatificum Angelorum antecessit voluntas libera indifferens etiam per modum principii elicientis seu influentis, sicq; in prima sui productione eodem modo elicitus fuit liberè, quò volitio creaturarum à Deo, libetè postea immutabiliter perseverat.

Respondeo concessio Antecedente, negando Consequentiam: licet enim idem actus charitatis, quem Angeli boni elicerunt in via, adhuc perseverat in patria, semper nihilominus verum manet, actum amoris beatifici, prout talis est formaliter, non respicere pro principio eliciente seu effectivè influente, voluntatem liberam seu indifferenter, sicut illam respicit volitio divina creaturarum. Ratio est, quia licet in bonis Angelis sit idem numero actus amoris viæ & patriæ; prout in patria tamen non respicit amplius voluntatem per modum principii indifferenti, sed per modum principii omninò determinati, determinatione etiam ex parte actus primi, quæ modum libertatis, quem in prima sua elicientia, durante statu viæ habuerat, totaliter absorbet: voluntas enim non obtinet rationem principii indifferenti, nisi quatenus regulatur iudicio indifferenti; iudicium autem indifferens in patria cessat, cum succedat clara visio boni infiniti, taliter ad amorem determinans, ut impossibile sit non amare, sicque amor ille, quamvis entitativè & quoad substantiam idem sit, tamen quia est modaliter diversus, alio modo pendet à voluntate tunc quam pendebat antè; nam ante ab illa pendebat ut à principio libero, tunc autem, mutato iudicio, pendet ab eadem, ut à principio simpliciter determinato.

Ad confirmationem principalis argumenti dicendum est, quod licet Deus non possit velle peccare & injustè agere, liberè tamen iustus est: tum quia potentia peccandi & injustè agendi non est de essentia libertatis, sed illius nœvus ac defectus, ut §. 3. ostendimus: tum etiam quia sic Deus exercet plurima virtutum opera, ut potuerit non exercere, ac sine peccato & indecentia ab illis abstinere, purè à proponenda, & promittenda retributione regni cœlestis bonis hominum operibus. Imò cum potuerit abstinere à creatione mundi, potuit abstinere ab illis omnibus virtutum operibus, quæ circa homi-

nes & Angelos, aliasque creaturas exercet. Secundo arguit Janfenius: Christus in adimplendo præcepto moriendi fuit liber, cum in ejus impletionem 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.

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 bonorum, nullam tamen habuit ad non peccandū; cum ratione unionis hypostatica esset omninò impeccabilis, seu ad non peccandum necessariò determinatus: Ergo indifferencia non est de ratione libertatis, nec ejus essentiam ingreditur.

Fateor hoc argumentum difficillimum esse, & maximum negotium Theologis facessere; sed ob ejus difficultatem non oportet veritatem deserere, nec, ut ajunt, clypeum & hastam abjicere: nam ut bellè ait Augustinus de bono persever. cap. 14. *Nunquid ideo negandum est quod apertum est, quia comprehendere non potest quod occultum est? Nunquid, inquam, propterea dicturi sumus, quod ita esse perspicimus, non ita esse, quoniam cur ita sit non possumus invenire?* Unde

Theologi ut nodum hunc difficillimum solvant, & libertatem Christi cum ejus impeccabilitate concilient, varios dicendi modos excogitarunt, quos referre præsentis instituti non est: exacta enim hujus difficultatis resolutio, ad tractatum de Incarnatione pertinet. Interim videri possunt duæ solutiones quas in tractatu de beatitudine, agendo de impeccabilitate Beatorum, fusè exposuimus, & quas brevitate causa hinc non repetemus.

Ad confirmationem respondeo, negando quod Christus fuerit liber in non peccando, si non peccare solvatur præcisè per modum negationis, sicut argumentum videtur supponere; negatio enim peccati necessariò & absque ulla profus indifferencia fuit in Christo, ratione unionis hypostaticæ, quæ illum 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 complacentiæ volita: unde respectu utriusque fuit indifferens; poterat enim hoc vel illud bonum facere & non facere, & habere vel non habere actum positivum complacentiæ circa negationem peccati.

Potestque hæc solutio illustrari ex simili doctrina quam tradit Divus Thomas quæst. 7. de malo art. 11. ad 8. *Vitare peccatum veniale (inquit) potest intelligi dupliciter: uno modo secundum puram negationem, & sic non meretur vitam æternam, 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 ista voluntas potest esse ex charitate, ideo vitare peccatum veniale potest esse meritorium vite æternæ.* Idem cum proportionem dicendum de eo quod est Christum non peccare, nec posse peccare: si enim non peccare sumatur per modum puræ negationis, dicimus nec meritorium, nec liberum fuisse Christo prout sic: si verò sumatur secundum ali-

quam affirmationem, pro eo quod est velle non peccare, seu in non peccando habere complacentiam, sic & liberum ipsi fuit & meritorium, sicut & indifferens.

261 Tertiò objicit Jansenius: Si vera voluntatis libertas in indifferentia agendi & non agendi consistat, sequitur operationem divinæ gratiæ ex diametro repugnare libertati arbitrii: Sed hoc lædit sensum Christianæ pietatis, imò & communem offendit: Ergo in indifferentia seu potestate ad agendum vel non agendum nequit ratio libertatis consistere. Sequela probat: Gratia efficax extrahit voluntatem ab indifferentia agendi, eamque determinatè facit agere & velle: Ergo si vera voluntatis libertas in indifferentia agendi & non agendi consistat, operatio divinæ gratiæ destruet arbitrii libertatem & illi ex diametro repugnabit.

Addit eandem esse rationem concupiscentiæ, atque etiam habituum, quorum hæc est natura, ut operandi facilitatem tribuant, adeoque ut unam in partem voluntatem inflectant: indifferentia autem cum admittat bilancis & æquilibrii se habeat, ea re omni violatur, quâ alterutram in partem impellit. Ex quo aliud absurdum ex nostra infert sententia, nempe meritum bonum & malum eò minus esse ac decoloratius, quò quis in bono vel malo fixioribus habitibus radicatus fuerit; nam cum meritum & demeritum ex arbitrii libertate maximè ponderetur, cum illa pariter minui debet. Pro resolutione hujus argumenti tria præmittenda sunt.

262 Primò observandum est, quòd determinatio voluntatis est duplex; una quæ se tenet ex parte actûs secundi, seu operationis; & altera quæ se tenet ex parte actûs primi seu virtutis. Prior non pugnat cum libertate, sed potiùs conjungit potentiam liberam cum sua propria perfectione, quæ est actu operari: Posterior autem libertatem lædit, quia affert non solum determinationem in operando, sed etiam in ipso posse, ita ut potentia non possit nisi determinatè hoc, non autem ejus oppositum.

263 Notandum secundò, etiam indifferentiâ voluntatis esse duplicem: una est potentialis & privativa, seu suspensiva, quæ cum importet potentialitatem & carentiam actûs, seu otium & suspensionem potentia, dicit imperfectionem; unde nec reperitur in Deo qui est actûs purus, ab æterno ad agendum determinatus, nec in voluntate quando actu operatur; tunc enim non est otiosa & suspensa, sed de actu primo ad secundum redacta: alia quæ dicitur actualis & positiva, ea est quâ voluntas in actu eligit, & se determinat, ut retineat potentiam ad oppositum; & hæc convenit Deo formaliter, & reperitur in voluntate, quotiescumque liberè agit.

264 Tertiò advertendum est, duplicem adhuc in voluntate indifferentiam reperiri; alteram quæ necessitatem, alteram quæ propensionem excludit. Prima utriusque partis eligendæ potestatem significat; nec simplici ad alterutram propensione læditur: nam licet ad unam partem eligendam voluntas magis inclinetur, modò alteram istâ repudiât eligere possit, illata manet indifferentia. Alteram perfectum voluntatis æquilibrium exprimit, & majori in alteram partem propensione tollitur. Prima libero arbitrio essentialis est; secunda accidentalis tantum: quapropter liberum arbitrium, quod prima pereunte semper extinguitur, nihil ex secundæ

interitu accipere potest detrimenti. Una denique dicitur indifferentia efficientiæ, seu electionis; altera verò appellatur indifferentia inclinationis. His præmissis.

Ad argumentum respondeo, negans sequentiam Majoris. Ad cujus probationem, distinguo Antecedens quantum ad primam partem: gratia efficax extrahit voluntatem ab indifferentia potentiali & suspensiva, concedo Antecedens: cedens & Consequentiam: cum enim indifferentia potentialis & suspensiva non sit de essentialitate libertatis, sed aliqua 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 aufert duntaxat ruginem potentialitatis, & otii quietem ac suspensionem; subindeque libertatem perficit & actualuat, non verò ex diametro cum illa pugnat, ut dicit Jansenius: præsertim cum voluntas sub motione & applicatione gratiæ efficacis indifferentiam actualem & positivam semper retineat, & ita ad agendum per gratiam applicetur, ut absolutam non agendi seu dissentendi potestatem conservet. Similiter distinguo secundam partem Antecedentis: gratia efficax determinatè facit agere & velle, determinatione se tenente ex parte actûs primi, seu ipsius posse, nego Antecedens: determinatione se tenente ex parte actûs secundi, seu ipsius operationis, concedo Antecedens; & nego Consequentiam: libertas enim non consistit in indifferentia excludente determinationem actûs secundi, seu operationis, sed in indifferentia excludente determinationem actûs primi, seu virtutis. Itaque gratia efficax, in sententia Thomistarum, determinatè facit operari potius quàm non operari; sed quâ quælibet determinatione? An talis, ut actûs primus, seu virtutis voluntatis, quæ ante gratiam erat potens non operari, reddatur ex vi gratiæ ad illud extremum impotens, & dicatur voluntas non solum operatura, sed etiam non potens non operari, quàm maneat determinatæ virtutis ad operandum tantum? absit: qui enim sic intelligit determinationem gratiæ, haud dubiè inducit errorem Calvini, gratiam sic efficacem ponens, ut omnem non agendi seu dissentendi potentiam in voluntate absorbeat & consumat. In aliò ergo sensu determinationem gratiæ ponimus, & solum volumus gratiam determinare voluntatem, determinatione præcisè se tenente ex parte actûs secundi, ac se habente per modum pure applicationis potentia, seu ad instar cujusdam nexûs ac vinculi, actum primum cum secundo

E indissolubiler conjungentis. Ad do quod, si hoc argumentum Jansenii videret, probaret non solum efficaciam gratiæ, sed ipsum etiam actum secundum, seu actualem volitionem libertati contradictionis è diametro repugnare: siquidem ipsa actualis volitio, non minus, imò magis determinatè facit velle, quàm divina gratia; cum volitio sit ipsissima forma constituens volentè formaliter, & gratia solum effectivè, seu applicativè, ad volendum concurrat. Unde sicut ipsa albedo magis determinatè facit album, quàm agens albedinem inducens aut applicans; quia albedo est ipsissima forma albificans: ita pariter necesse est quòd actualis volitio magis determinet ad volendum, quàm

gratia volitionem inducens, seu ad illam applicans, quia volitio est ipsissima forma constituens determinatè volentem: Ergo si gratia efficax à diametro pugnet cum arbitrii libertate, ex eo præcisè quod illam ab indifferentia agendi extrahat, & faciat velle determinatè; à fortiori ipsa actualis volitio directè cum illa pugnet, & cum ea stare non poterit.

Illud quoque quod addit Jansenius, nempe quod si libertas in indifferentia agendi & non agendi consisteret, in nobis violaretur per habitus virtutum, qui in unam partem voluntatem inflectunt, in ipsam faciliè retorqueri potest: Nam quod generaliter docemus de libertate, hoc ille de innocentiè statu certissimum esse defendit, asseritque Angelos & Adamum contradictionis indifferentiam, seu expeditam agendi potestatem, in statu illo felicissimo habuisse; unde si habitus gratiæ & virtutum violarent in nobis libertatem indifferentiam, eo ipso quod voluntatem in unam partem inflecterent, idem dicendum esset de gratia & virtutibus infusus Angelis & Adamo, quæ etiam eorum voluntatem in unam partem, nempe ad rectè operandum, inclinabant. Sicut ergo Jansenius respondere tenetur, quod etiam Adamus & Angeli impellente gratia, & habitu charitatis, magnam ad Deum amandum propensionem haberent, nullam verò ad non amandum, non erant propterea minus liberi; quia essentialis indifferentia, quæ solam necessitatem excludit, & quæ elicientiæ seu electionis appellatur (ut notabiliè exposuimus) in eis libata manebat, & accidentaliter tantum lædebat, quæ cum majori in alteram partem propensione non consistit. Ita pariter nos dicimus, quod licet habitus virtutum operandi facilitatem nobis tribuant, adeoque unam in partem nostram voluntatem inflectant, ejus tamen libertatem non lædunt; quia essentialis libertatis indifferentiam, quæ in utriusque partis eligendæ potestate consistit, minimè violant, sed duntaxat indifferentiam inclinationis, quæ libertati accidentaliter est, minuunt, quatenus voluntatis æquilibrium tollunt, eamque ad unam partem eligendam inclinant. Unde non sequitur ex nostra sententia, meritum eò minus esse ac decolorari, quò quis in bono fixioribus habitibus radicatus fuerit, ut ineptè nobis objicit Adversarius: sed potius longè plus meretur, quò ex majori seu intensiori charitate operatur (servatà tamen indifferentià agendi & non agendi) quam qui agit ex habitu minus intenso, & non ita sit inter radicato, ut docent Theologi in tractatu de merito, & aperte colligitur ex D. Thoma 2. 2. quæst. 188. artic. 2. ad 2. ubi sic habet: *In statu felicitatis futuræ homo pervenit ad perfectum; idè non relinquitur locus proficiendi per meritum: si tamen relinquatur, esset efficacius meritum, propter majorem charitatem.*

## §. X.

Responsio ad objectiones Vincentianas.

Obicit insuper Vincentius Lenis contra nostram sententiam: Actus perfectè voluntarii, quamvis sint omnino necessarii, & ad unum determinati, sunt imperfectè liberi: Ergo libertas non consistit in indifferentia, sed in immunitate à coactione. Consequentia manifesta est, Antecedens sic probat primò. Quoties

A judicium rationis ducem se præbet voluntati, voluntas liberè agit, quia tunc modum agentium naturalium supergreditur: Sed in actibus perfectè voluntariis, etiam si sint necessarii, prægit judicium rationis, & ducem voluntati se præbet: Ergo actus perfectè voluntarii, etiam si sint necessarii, & ad unum determinati, sunt perfectè liberi.

Secundò probatur idem Antecedens. Quoties voluntas seipsam agit, seu movet, liberè operatur; unde D. Thomas qu. 24. de verit. art. 2. in argumento sed contra, probat bruta non esse liberi arbitrii, quia non se agunt & movent, sed potiùs aguntur & moventur ab authore naturæ: At voluntas in omni actu perfectè voluntario seipsam movet, cum sit potentia vitalis, cui proprium est se movere ab intrinseco: Ergo in omni tali actu est formaliter libera.

B Probaturo tertio: Omnis humanus est liber: Sed amor beatificus v.g. est actus humanus: Quis enim (inquit idem Author) 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 tanquam dux & lucifer sit ei à natura datus, nimis incredibile est, perfectissimam & splendidissimam operationem intellectus, qualis est visio beatifica, voluntati libertatem & perfectionem istam eripi, & à culmine mentis in modum & impetum agendi brutalem dejici.

C Respondeo negando Antecedens. Ad cujus primam probationem, distinguo Majorem: 269 quoties judicium rationis ducem se præbet voluntati, seu præit actui voluntatis, toties ipsa liberè agit, si judicium sit indifferens, concedo Majorem: si non sit indifferens, sed omnino determinatum, nego Majorem. Similiter distinguo Minorem: in omni actu voluntario, etiam si sit necessarius, præit judicium rationis, determinatum ad unum, concedo Minorem: indifferens, nego Minorem, & Consequentiam. Ut ergo voluntas liberè agat, non sufficit quod prævio rationis judicium operetur, alioquin semper liberè ageret, quia cum non possit ferri in incognitum, semper præsupponit lucem ac dictamen rationis; sed necessariò requiritur quod regulatur per judicium indifferens, quod est proxima radix libertatis, juxta illud D. Thomæ 1. p. quæst. 83. art. 1. *Quia judicium 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 judicium rationis indifferens, sed omnino determinatum, non sunt liberi, licet sint perfectè voluntarii.

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, quado isti sunt necessarii ex perfectione cognitionis: nam ex duplici capite potest contingere, quod aliquis actus voluntatis necessarius sit, primò ex imperfectione cognitionis, quo pacto motus primò-primi & indeliberati in homine necessarii sunt; secundò ex summa perfectione cognitionis, quæ repræsentat objectum ut in se est; & sic amor beatificus est necessarius, quia regulatur per visionem beatam, quæ Deum ut in se est perfectissimè voluntati repræsentat.

Secundò responderi potest, concessa Majori, 270

R 3 negan-



negando Minorem: licet enim in actibus necessarius iudicium rationis præcedat, non tamen ducem voluntati se præbet: dux enim est non qui præit qualitercumque, sed qui præit regendo, disponendo, ordinando, præscribendo hoc vel illud, juxta arbitrium suum; quod certè 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 hæc quam illa ducitur à natura, vel auctore natura, ut docet D. Thomas infra qu. 17. art. 5. ad 3. ubi ait: *Primus voluntatis actus ex rationis ordinatione non est, sed ex instinctu naturæ aut superioris causæ.* Idem dicendum est de amore beatifico: licet enim amor ille sit ordinatissimus, non pendet tamen ex directione & ordinatione intellectus humani, vel angelici, sed ex ordinatione rationis, quæ est in intellectu divino; sicut & opera naturæ dicuntur ordinata, non per rationem quæ sit in natura, sed per rationem quæ est in auctore natura.

271 Ad secundam probationem principalis Antecedentis, Major distinguenda est: Quoties voluntas seipsam movet tam moraliter quam physicè, liberè operatur, concedo Majorem: quoties seipsam movet physicè tantum, nego Majorem. Similiter distinguo Minorem: voluntas in omni actu perfectè voluntario, etiam necessario, seipsam movet, physicè, concedo Minorem: moraliter, nego Minorem, & Consequentiam. Ut enim aliquid agens liberè dicatur operari, non sufficit quod physicè ad agendum se moveat (alioquin omne vivens liberè ageret, cum de ratione viventis sit seipsum physicè & à principio interno movere ad operandum) sed insuper requiritur quod seipsum 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 liberè, & prout voluntas est formaliter, sed necessario, & quatenus habet rationem naturæ sicut §. 5. notabili 3. exposuimus.

272 Ad tertiam probationem, absolutè negari potest amorem beatificum esse actionem humanam: quia ut docet D. Thomas supra quæst. 3. art. 1. *Illæ actiones propriè humana vocantur, quarum homo est dominus; & quæ ex voluntate deliberata (id est supponente deliberationem rationis) procedunt:* Amor verò beatificus, ut jam diximus, nec subditur dominio voluntatis, nec rationis deliberationem supponit: Ergo non est propriè actio humana, sed potius finis omnium actionum humanarum. Vel dici potest, amorem beatificum esse actionem humanam, quoad substantiam operis, non verò quoad modum operandi: quia quamvis sit actio spiritualis quoad suam speciem, subindeque soli substantiæ intellectuali propria, non procedit tamen ab homine secundum modum agendi illi proprium, qui est agere cum deliberatione rationis, & dominio ac electione voluntatis.

273 Ad aliud quod addit Vincentius, nempe incredibile esse perfectissimam & splendidissimam operationem intellectus, qualis est visio beatifica, voluntati perfectionem illam eripi quæ est libertas, & à culmine mentis, in modum & impetum agendi bru-

**A** *torum deici.* Respondetur primò, quod omnino abusive dicitur per visionem beatificam eripi voluntati perfectionem libertatis: licet enim & objecti primarii, quod est divina bonitas secundum se, non tamen libertatem absolutè eripit, cum permittat eam exerceri circa objecta secundaria, seu circa divinam bonitatem, ut est ratio diligendi creaturas; imò cum actus necessarii sint fundamentum & origo liberorum, & omnis motus procedat ab aliquo immobili, ut docet D. Thomas 1. p. qu. 82. art. 1. immobilis ad hæc Beatorem ad Deum, per amorem beatificum, est fundamentum & origo actuum liberorum, quos circa creaturas mobiliter seu mutabiliter exercent.

**B** Secundò dico, quod licet per visionem beatificam auferatur homini libertas in ordine ad objectum primarium, quod est bonitas divina clarè visa; non tamen propterea fit deterioris conditionis, quam esset in via, ubi liberè diligebat Deum, per fidem obscure cognitum: quia eripit illi libertate circa objectum primarium, patet ei via ad exercendam aliam perfectionem, seu operationem longè superiorem, nimirum amorem divinæ bonitatis omnino necessarium, qui perfectior est amore libero, cum sit magis voluntarius (ut supra contra Vazquem & Lorcam ostendimus) ac minùs habet de potentia-  
**C** litate & plus de actualitate, sitque omnino immutabilis & indefectibilis.

Ad do quod amor omnino necessarius, provenit à voluntate ut natura est; liber verò procedit à voluntate ut voluntas est, sicut §. 5. notabili 3. declaravimus: At cæteris partibus perfectior est voluntas ut natura, quam ut voluntas: Ergo & amor necessarius liberum in perfectione excedit. Minor probatur: Spiritus Sanctus procedit à voluntate divina secundum conceptum ejus perfectissimum; quis hoc neget? At procedit à voluntate ut natura est, non tamen ab ea ut voluntas est formaliter, teste D. Thoma qu. 2. de potentia art. 3. in corp. & ad 11. Ergo in voluntate conceptus naturæ est simpliciter perfectior conceptu voluntatis.

**D** 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 absolutè perfectius, quam intelligere cum discursu, ut patet in Deo, & in Angelis: Ergo, cæteris paribus, etiam amare sine libertate est absolutè perfectius, quam amare cum libertate. Ex quo patet beatos, per amorem beatificum, à culmine mentis in modum & impetum agendi brutalem non deici, sed potius à flexibilitate mentis in perpetuam stabilitatem Sanctorum erigi; & ad perfectissimam divini amoris participationem, ac modum operandi nobilissimum elevari.

**E** Neque valet quod ait Vincentius, nimirum agere per modum naturæ commune esse brutis, & rebus insensibilibus; agere verò per modum liberi proprium esse creaturæ intellectuali, quæ per libertatem à brutis discernitur, ac Deo assimilatur. Non valet, inquam, quia (ut supra dicebamus) ex duplici capite orti potest quod creatura aliqua per modum naturæ operetur, primò ex imperfectione cognitionis, quæ rationem finis, seu proportionem finis cum mediis, & mediis cum fine, nequit attingere; secundò ex summa perfectione cognitionis, quæ objecti bonita-

bonitatem ac meritum clarè & distinctè repræsentat: quamvis autem agere per modum naturæ primo modo, sit maxima imperfectio, & conueniat brutis, quæ non se mouent in finem, sed mouentur ab authore naturæ; agere tamen per modum naturæ secundo modo, summa perfectio est, soli naturæ intellectuali propria, & Deo conueniens in operationibus ad intra. Unde Hilarius, Damascenus, & alii SS. Patres, vocant generationem Verbi Divini, *opus naturæ*, non quod ab ipsa natura diuina immediatè procedat, sed quia est ab intellectu ut naturaliter operante. Et idè etiam D. Thomas suprâ citatus docet productionem Spiritus Sancti esse à voluntate, non ut voluntas, sed ut natura est.

Ex his abundè satisfactum, puto præcipuis Iansenii & Vincentii Lenis argumentis: unde de illis verè dicam, quod dixi in simili Claudiamus Mamercus lib. 1. de statu animæ cap. 11. Vide quàm parvò negotiò veritatis calor frigentium verborum pruina liquefecerit.

DISPUTATIO III.

De circumstantiis humanorum actuum.  
Ad questionem 7. D. Thomæ.

CONSIDERATA ratione voluntarii & involuntarii, quæ pertinet ad essentiam humanorum actuum, agit D. Thomas de quibusdam accidentibus, quæ illos quasi vestiunt & circumstant, & idè *circumstantia* appellantur. Nulla autem circa hæc questionem sese offert celebris controversia: unde in ejus expositione diu non erit immorandum.

ARTICVLVS VNICVS

Quid, & quot sint circumstantia humanorum actuum?

Dico primò: Circumstantias esse quædam accidentia actuum humanorum.

Probatnr ratione D. Thomæ hîc art. 1. Quod est extra essentiam actûs, & tamen ipsum aliquo modo attingit, dicitur ipsius accidens: Atqui circumstantia attingunt actum humanum, & sunt extra essentiam ejus: Ergo sunt accidentia ipsius. Major patet, Minorem explicat D. Thomas, dicens nomen circumstantiæ desumi ex metaphora loci: sicut enim locus est extra essentiam corporis locati, & tamen ipsum attingit aliquo modo, ideoque dicitur ipsum ambire & circumstare; ita similiter circumstantia actûs humani debent esse quædam conditiones extra essentiam actûs, ipsum tamen attingentes vel afficientes.

Dices: Vel hujusmodi conditiones intelliguntur esse accidentia respectu actûs considerati in esse physico, vel in esse moris? Si primum, omnis moralitas pertinebit ad circumstantiam, & nulla erit quæ tribuat speciem actûi humano in genere virtutis aut vitii, quia comparatione ad esse physicum omnis moralitas accidens est. Si secundum, contra est, quia multæ circumstan-

tia dant speciem essentialem actûi in esse moris; nam circumstantia loci mutat speciem ejus moralem, ut homicidium, vel adulterium in loco sacro, constituit sacrilegium; circumstantia etiam personæ mutat ejusdem speciem, v.g. si sit cum soluta, est fornicatio; si cum conjugata, adulterium; si cum consanguinea, incestus: Ergo falsum est quod circumstantiæ sint accidentia respectu actûs humani in esse moris considerati.

Respondeo quod circumstantiæ, quæ in præfenti considerantur à Theologis, non sunt circumstantiæ & accidentia ipsius actûs solùm in esse naturæ considerati, sed etiam actûs ut voluntarii, & humani, seu moralis; ita quod in linea morali, & non solùm in linea entitativa, aliquid se habeat per modum essentia & quidditatis, aliud per modum circumstantiæ & accidentis: sicut in furto hoc quod est rapere alienum, se habet per modum essentia; sed quod bonum alienum sit magnum, vel paruum, quod rapiatur in loco sacro, vel profano, se habet per modum circumstantiæ & accidentis. Unde ad rationem in contrarium dicendum est, quod circumstantiæ sunt accidentales conditiones etiam respectu actûs moralis, quando munus & officium circumstantiæ exercent; si verò non exercent formaliter rationem circumstantiæ, sed transeant in conditionem objecti, vel in rationem differentia contractivæ moralitatis, non se habent per modum conditionis accidentalis actûs humani & moralis, sed pertinent ad specificativum essentiale ipsius actûs, ut contingit in exemplis adductis.

Dico secundò: Septem tantùm esse circumstantias humanorum actuum, hoc versu contentas: *Quis, Quid, Vbi, Quibus auxiliis, Cur, Quomodo, Quando.*

Probatnr primò ratione D. Thomæ hîc art. 3. Circumstantiæ sunt accidentia quæ attingunt quodammodo actum: Sed possunt ipsum attingere tripliciter, Primò afficiendo ipsius substantiam intrinsecè vel extrinsecè; & tunc est circumstantia *Quomodo*, vel *Vbi*, vel *Quomodo*. Secundo ipsum afficiunt ex parte causa, & 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 effectûs, & tunc est circumstantia *Quid*. Porro nulla alia circumstantia excogitari potest, quæ ad istas non reducatur: nam circumstantia *Quoties*, quæ ab aliquibus ponitur, non est propriè circumstantia, sed numerus actuum qui diversam substantiam materialiter facit; unde numerus semper con-

siderendus est in peccatis, ut definit Tridentinum sess. 14. quamvis circumstantiæ non sint semper declarandæ: Ergo septem tantùm sunt circumstantiæ humanorum actuum, prædicto versu contentæ.

Probatnr secundò conclusio, explicando singulas circumstantias in particulari. Circumstantia *Quis*, non substantiam personæ quæ agit, sed qualitatem conditionemque illi adjunctam significat; ut si sit secularis, vel clericus, conjugatus, vel solutus; voto adstrictus, vel non, persona particularis, vel comunitatis; hæc enim omnia aggravant aut minuunt malitiam peccati, vel aliquando mutant speciem. Similiter circumstantia *Quid*, non denotat substantiam ipsius effectûs,