



**R. Patris, Francisci Svarez, E Societate Iesv,
Metaphysicarvm Disputationvm, In Qvibvs Et Vniversa
Natvralis Theologia Ordinate Traditvr, Et Qvæstiones Ad
omnes duodecim Aristotelis Libros ...**

Suárez, Francisco

Mogvntiæ ; [Coloniæ Agrippinæ], 1630

Disput. XIX. De causis necessario, & libere seu contingenter agentibus, vbi
etiam de faro, fortuna, & casa.

[urn:nbn:de:hbz:466:1-94135](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hbz:466:1-94135)

positivum per eam fit: sed forma introducta in passivum positivum nil efficit, quo expellat aliam formam: sed immediate sequitur expulsio alterius formæ: ergo.

X. Vnde non est simile, quod adduci solet de vno corpore expellente aliud ab eodem loco: quod effectivè videtur illud expellere: quanquam enim Scorus in quarto, distinctione duodecima, questione tertia, hoc etiam negare videatur, re tamen vera non est similis causa. Nam duo corpora sese contingunt, & vnum pellit aliud: & quod expellitur, non amittit locum per meram defitionem, sed per realem mutationem & tendentiam in alium locum, ad quem effectivè movetur ab expellente corpore: & ideo non solum ibi interuenit impossibilitas formalis illorum corporum in eodem spacio, sed etiam specialis actio positiua, qua corpus ab vno loco pulsatum, in alium transfertur, quæ distincta est ab ea qua aliud corpus in locum alterius introducit. Secus vero est, quando forma introducta in vno subiecto expellit aliam, nam illa quæ expellitur, non mutatur positivè, sed mere privative desinit esse: & ideo non potest ibi specialis efficientia interuenire. Est ergo ibi sola expulsio formalis, & in vniuersum quælibet causa in suo genere ita concurret ad non esse vnius termini, sicut concurret ad esse alterius: quia ergo calor introductus in subiecto, non calefacit illud actiue, sed formaliter tantum, ideo non expellit frigus actiue, sed formaliter tantum. Secus vero est de calore, qui est in generante: ille enim est principium efficiens alium calorem, & consequenter expellens oppositum frigus. Atque eadem proportionem calor productus in ligno (& idem est de omni simili dispositione) licet accidentalem formam directe oppositam excludat tantum formaliter, substantiam vero ipsam corrumpit dispositiue: quia hoc modo causat introductionem oppositæ formæ: & ut dictum est, in eo genere causæ vna forma concurret ad non esse vnius termini, in quo concurret ad esse oppositi termini. Vnde, quia accidens ex propria ratione & virtute sua habet disponere ad formam substantialem sibi connaturalem, & formaliter expellere contrariam dispositionem: ideo dici potest in hoc genere propria vi corrumpere substantiam. Quod si accidentia illa, & dispositiones passivæ effectivè etiam concurrunt ad educationem suæ formæ, eodem efficientiæ genere concurrunt ad corruptionem alterius: vel si ad illud prius non habent efficientiam, neque etiam ad hoc posterius. Atque ita in vniuersum verum est, illa tantum esse principia efficientia corruptionem, quæ efficiunt generationem, quando corruptio per efficientiam fit, nam quando accidit per solam carentiam efficientiæ, non indiget proprio principio agendi, sed solum necesse est, ut illud, quod erat principium agendi vel conservandi rem, ab agendo cesset.

DISPUTATIO XIX.

De causis necessario, & libere seu contingenter agentibus: ubi etiam de Fato, Fortuna, & Casu.



Ræter omnia, quæ de causis efficientibus creatis in superiori disputatione dicta sunt, superest disputandum de modo agendi talium causarum: quod in hanc disputationem referuimus, quia peculiarem habet difficultatem, & quia ex eo pendet celebris illa distinctio de effectibus necessariis, & contingentibus, & plurium causarum cognitio. Dicemus ergo in primis de causis necessario agentibus, deinde de liberis, ac tandem de

contingentibus: ex quibus constabit, quid sint in naturalibus causis, *Fatum, fortuna, Casus.*

SECTIO I.

Primum in causis efficientibus creatis sint aliqua necessario agentes, & qualis sit illa necessitas.



Hæc questio est facilis, & ideo breuiter dicendum est primo, dari in causis creatis plures, quæ necessario operantur, si omnia, quibus ad operandum indigent, adhibeantur. Hoc constat experientia, & inductione facili: nam Sol necessario illuminat, ignis calefacit, & sic de aliis. Ratio autem sumenda est ex intrinseca conditione & determinatione naturæ, ut in sequente assertionem declarabimus. Additur vero illa conditio, si omnia necessario, quia supponenda est causa sufficiens, & proximè apta, & cum omnibus conditionibus ad agendum requisitis. Nam, si aliquid horum deficiat, non sequetur actio, non quidem ex indifferentia vel indeterminacione causæ, sed ex defectu alicuius conditionis, vel ex defectu virtutis, aut conditionis necessario ad operandum. Inter hæc autem necessaria ad agendum non debet numerari ipsa actio, ut per se notum est, quia aliàs nihil speciale de his agentibus diceretur, sed id quod commune est omnibus, non solum agentibus, sed etiam rebus, nimirum, si habeant formam, quia in tali esse seu ratione constituntur, necessario fieri consequens, ut sint tales. Sicut enim, si albedinem quis habet, necessario est albus, ita si actionem exercet, necessario efficit, quæ est tantum necessitas consequentiæ (ut aiunt) seu conditionata, non consequentis, seu absoluta, quæ est impertinens ad propositum, quia in ea non possunt causæ distinguere. Vt ergo sit sermo de vera ac propria necessitate, non est includenda ipsa actio, cum dicitur causa necessario agere, si omnia requisita adhibeantur. Ex quo à fortiori sequitur non debere etiam in his annumerari, quidquid est posterius actioni, & ad illam consequens, ut per se clarum est; imo, proprie loquendo, quod est huiusmodi, non potest dici necessarium ad actionem, sed potius necessarium ex actione.

Igitur sub ea conditione includi debent omnia, & sola illa, quæ sunt præuia ad actionem. Hæc autem plura numerantur ab authoribus, ut videre licet apud Scotum in 9. Metaph. quest. 14. ad secundum, Antonium Andream quest. 1. ad secundum, Zimarum theorem. 112. qui sex ponunt condiciones. Prima est, ut causa habeat integram ac sufficientem virtutem agendi: quæ est per se nota, quia actio supponere debet potentiam sufficientem, & ut necessario agat, supponi debet simpliciter, & absolute potens: at non est absolute potens sine potentia sufficiente. Secunda, ut habeat passum capax, & sufficienter approximatum, quia agentia creata nihil possunt agere nisi ex præsupposito subiecto, & quia sunt finita, requirunt illud intra proportionatam sphaeram, extra quam non habent vim agendi. Tertia, quæ tunc hinc sequitur est, ut medium, si quod interiectum est inter agens & passum, sit expeditum, & capax actionis agentis, supponimus enim agentia nihil posse efficere in distans nisi per medium. Quarta, ut nihil sit impediens actionem æqualis virtutis ad resistendum: quia nihil potest vincere agendo, nisi in virtute actiua excedat, & ideo supra ostensum est ad actionem necessariam esse proportionem maiorem inæqualitatis. Quinta ut passum non sit iam in termino, seu habeat totam formam quam agens potest efficere. Propter hanc enim solam causam grauitas non mouet terram existentem in centro: & con-

& continetur hæc conditio in secunda, nam passum requiritur ad actionem in eo statu in quo sit capax actionis: postquam autem est in termino, iam non est capax actionis. Denique hæc conditio continetur cum illa supra tractata, quod agens & passum debent in principio esse aliquo modo dissimilia.

Sexta conditio adhibetur, ut si aliqua actio naturaliter prærequiritur, illa iam præsupponatur, ut appetitus bruti licet naturaliter operetur, non semper agit, quia necessario prærequiritur conditionem quæ non semper adest. Et similiter visus non agit nisi præcedat actio obiecti in ipsum. Et hæc conditio in præcedentibus virtute continetur, nam quando una actio ad aliam prærequiritur, vel id est, quia per illam completur vis agendi, ut in exemplo de visu, qui prius debet pati ab obiecto, quia sine specie non habet virtutem agendi completam. Et idem censent multi de noticia obiecti necessaria ad appetitum, quod nimirum complet vim agendi illius. Rectius vero dicitur, quod applicat illi obiectum sufficienti, & proportionato modo. Quod enim in secunda conditione diximus necessarium esse passum sufficienter propinquum, quoad actus immanentes extendendum est ad obiectum, quod se habet ut materia circa quam tales actus versantur. Etenim numerum quocunque aliqua causa efficiens indiget aliis concausis, etiam diuersorum generum ad efficiendum, non poterit inchoare actionem, nisi omnes concausæ necessariae sint ita dispositæ, ut possint in suo genere concurrere: ideo enim necessarium est passum, quia actio agentis creaturi non potest sine causa materiali. Sic igitur, quia obiectum cognitum, vel cognitio obiecti est concausa necessaria ad appetitionem vitalem, siue concurrat per modum efficientis, siue per modum finis, siue per modum formæ extrinsecæ, siue per modum materiæ circa quam (de his enim omnibus possunt esse opiniones quæ ad præsens nil referunt) noticia obiecti est actio ex necessitate præuia ad efficientiam appetitus.

Septima conditio additur, ut causa libera non sit: sed hæc conditio non est nobis necessaria, quia hoc est quod in assertione asserimus, nimirum aliquas causas non esse in operatio libera, sed positis requisitis ex necessitate agere. Octava item conditio addi potest ut causa habeat necessarium concursum primæ causæ. Sed de hoc concursu inferius ex professione agendum est. Quod vero ad præsens spectat, hæc conditio aut non ex prærequisitis, aut in superioribus, prout à nobis explicatæ sunt, continetur. Nam si sit sermo de actuali concursu, hic non distinguitur ab ipsa actione: & ideo sicut actio non comprehenditur in conditionibus prærequisitis ad agendum, ita neque actualis concursus. Si vero sit sermo de apud ordinalem concursu (ut ita dicam) seu de sufficiente applicatione & coniunctione primæ causæ ad concurrendum, sic quidem necessaria est illa conditio: continetur tamen in eo quod diximus necessariam esse causam habentem integram virtutem, & omnem concausam: nam virtus causæ secundæ sine virtute primæ, vel non est integra, vel si dicatur integra & totalis in suo genere, indiget coniunctione omnis alterius causæ necessariae in quocunque genere vel ratione causandi. Quocirca sub ea conditione comprehenditur omnis concursus superioris causæ, cui inferior sit essentialiter subordinata: siue hæc subordinatio in efficientibus solum sit inter creatas causas & incretaram, siue etiam inter creatas causas inter se, quod infra videbimus.

Nonæ conditio addi potest, ut causa naturalis non sit æque indifferens inter plures effectus, nam tunc hoc ipso quod causa non est libera, sed naturalis, non faciet ex necessitate alterum, & consequenter neutrum faciet, quia non est maior ratio de vno quam de

alio: & quia libera non est, non poterit ad vnum determinari magis quam ad alium, nisi aliunde indifferencia tollatur. Exempla solent adhiberi multa, asseremus tamen ea quæ sufficiant ad radicem huius indifferentiæ explicandam. Primum est de igne existente in centro terræ in figura circulari, quia secundum omnem suam partem æque distet à supremo loco: ille enim non moueretur in vnam partem potius quam in aliam: quia nulla est ratio vel causa determinans. Neque etiam moueretur versus omnem partem, quia alias diuideretur in omnem suam partem. Secundum est de vitro perfecte plano superposito lapidi perfecte plano, supra quod cadat aliud saxum perfecte planum, non enim frangat illud, quia vel diuidet in omnem suam partem quod impossibile est, vel non est maior ratio cur qualdā partes potius quam alias diuidat. Tertiū vulgare est de bruto habente simul duo obiecta æque amabilia, quod ad neutrum moueretur. Quartum de causis superioribus valentibus efficere contraria, quæ ex se non possunt ad alterum determinari, si cum ea indifferencia ad agendum applicentur. Quintum & difficilius est de omni causa naturali, quæ licet definita sit ad formam efficiendam in vna specie, est tamen indifferens ad varia indiuidua illius speciei.

Sed nihilominus dicendum videtur, hanc conditionem reducendam potius esse ad aliquam ex superioribus positis, sed ad defectum alicuius. Nam hæc conditio indifferentiæ per se considerata, est quodammodo repugnans cum propria determinatione naturalium agentium, nam illis proprium est esse determinata ad vnum: quomodo ergo possunt ex se habere indifferenciam? Neque enim satis est si dicatur esse determinata ad vnum secundum communem aliquam rationem: hoc enim modo etiam agens liberum est determinatum ad vnum, scilicet ad bonum in communi. Si vero dicatur agens naturale esse determinatū ad vnum in specie, non tamen in indiuiduo: primo hinc fit ad summū reperiri in his agentibus indifferenciam in vltimo exemplo indicatā, non vero quæ in aliis significatur. Et adhuc contra illam obici potest, quia hoc videtur ipsum præter conueniens institutum naturæ, nimirum quod hæc agentia condita sint cum aliqua indifferencia, & quod ipsa non possint sese determinare: nam hoc modo essent ex se ineptissima ad agendum. Præterea in primis quatuor exemplis, quatenus veritatem aliquam continent, non videtur carentia actionis oriri ex indifferencia, sed ex aliquo impedimento, vel defectu alicuius conditionis necessariae ex supra positis. Verbi gratia. In primo exemplo valde probabile mihi est ignem in eo casu non fore ab intrinseco mouendum. Ratio autem oritur ex æquali actiuitate, & resistentia omnium partium: inter conditiones autem requisitas ad agendum ex necessitate, vna erat ut virtus æqualis non resistat actioni, in illo autem casu omnes partes ignis æque inclinant ad motum sursum per lineam rectam respectu vniuersæ, & ita inter se æqualem habent actiuitatem, & resistentiam, & inde fit ut nulla moueatur. Nec vero per illas quasi contrarias propensiones omnino diuiduntur inter se. Primo quidem, quia magis inclinatur ad suam conseruationem quam ad suum locum. Secundo, quia ipsa diuisio deberet fieri per motum localem, vnde hoc ipso, quod moueri non possunt, nec diuidi possunt.

Secundum exemplum in primis non potest naturaliter accidere, quia non potest naturaliter perfecte planum æque primo cadere super planum, sicut non potest planum æque primo separari à plano, quia oporteret vel dari vacuum, vel aerem in instanti replere totum illum locum. Sic enim è contrario sequitur, si planum æque cadat super planum, aut aliquam partem aeris in instanti simul egredi, ita ut tam cito pertranseat remotum spatium, sicut propri-

VI.

ignis orbiculari in citro terra existens quorundum tenderet.

VII.

vitru par- fectè planum, plane planum, xum con- utiè quæ confringen- dum.

O o

pin-

pinquum, aut manere ibi penetratiue, aut certe, si aer manet medius, illa duo plana non se contingere. Necessè est ergo ut planum cadens prius secundum vnam partem contingat, quam secundum aliam: quanquam circa hoc ipsum possit eadem difficultas suboriri, cur scilicet prius secundum vnam partem cadat, & contingat, quam secundum aliam, si planum est æquale, & æqualis ponderis secundum omnem partem. Propter quod vel al qua extrinseca causa huius inæqualitatis querenda est, positus talibus corporibus & tali motu, scilicet quod medium non est æque diuisibile secundum omnem partem, vel aliquid huiusmodi. Aut certe si nihil horum intercedat, dicendum est illud planum quod æque cadit, non posse excludere omnem aerem intermediū, atque ob hanc causam non contingere vitrum, nec confringere illud. Ratio vero est, quia vel minima particula aeris, dum non potest penetrari, nec simul pertransire aliquod spatium, resistit cuicumque graui cadenti ne illuc expellatur: sicut è contrario nulla vis quantumvis magna potest simul secundum omnem partem separare duo plana: quia non potest simul ingredi aer ad replendum vacuum. Itaque in eo casu non sequitur effectus, quia datur medium sufficiens ad impediendum.

VIII.

Quod si virgendo difficultatem demus aut aerem simul egredi, aut casum illum fieri per vacuum, duo dici possunt verisimilia. Primum est quod saxū naturaliter ageret, quantum posset, & ita non diuideret vitrum, sed ita comprimeret ut corrumpere, & in aliam naturam commutaret, sicut videmus accidere in tritico mola contrito: illud aut corpus quod inde confurgeret, posset esse continuum: nam si esset in particulas diuisū sicut est farina, vix posset reddi naturalis ratio, cur quædam partes potius quam aliæ diuiderentur, nisi reducendo illam varietatem vel inæqualitatem in effectū, ad aliquam inæqualitatem in contactu & alteratione inde confurgente propter poros ipsorum corporum, vel propter aliquas alias causas sibi concurrentes. Vel certe si contactus, ille non esset satis ut inde resisteret alterationi sufficiens ad corrumpendum vitrum, non est inconueniens sed necessarium dicere non fore confringendum. Ratio est, quia dum vnum corpus super aliud cadit, non frangit illud nisi propter aliquem motum localem inæqualiter factū in partibus corporis contracti: nam dum vna pars eius prius deprimitur quam alia, quæ nec resistere potest propter defectum virtutis, nec cedere, aut flecti propter duritiem, fit contractio: in dicto autem casu, non posset vitrum moueri localiter, quia & secundum omnem partem æque contingitur, & impellitur, & à corpore supposito etiam simul & æque resistitur secundum omnem partem. Vnde si illud non esset æque planum vel æque solidum, & secundum aliquā partem facilius cederet, secundum illam confringeretur vitrum. Atque in illo exemplo nunquam cessat actio ob indifferentiam, sed ob impedimentum æqualiter resistens.

IX.

Ad quod
duobus a-
qualibus
æque pro-
positis obie-
ctis motus
dum bru-
tum.

In tertio exemplo negari etiam facile potest, illam æqualitatem posse naturaliter accidere in omnibus, quia non possunt illa obiecta simul æque considerari, & obiecti: vel etiam si demus simul representari æque amabilia, dicemus simul etiam amari, prius tamen ad vnum quam ad alterum assequendum moueri, eo quod motus versus illam partem ab aliquam circumstantiam, ut facilius apprehenditur. Denique, si admittamus æqualem apprehensionem in omnibus circumstantiis, tam respectu appetitionis, quam executionis, concedendum videtur non esse in appetitu bruti facultatem vt se determet ad vnum potius quam ad aliud ob carentiam libertatis. Vnde illa indeterminatio non prouenit ex indifferentia, sed potius ex naturali necessitate ac determinatione in modo operandi & defectu conditionis neces-

sariæ ad sic operandum, qui defectus ex causa in suo genere æqualibus, & inuicem sibi resistentibus prouenit. Nam, ut diximus, non potest appetitus sensitiuus operari, nisi cum sufficiente propositione, & motione obiecti: hæc autem deest in illo casu, quia neutrum illorum obiectorum apprehenditur absolute ut amandum & prosequendum, prout necessarium est, ut effectus appetitus necessario sequatur. Ratio autem, ob quam illa apprehensio seu iudicium in eo casu non habetur, est, quia illa obiecta mutuo se impediunt, dum in suo modo causandi, æqualiter mouent ac resistunt. Atque ita etiam in eo casu desunt conditiones supra enumeratæ.

In quarto exemplo negare possumus in primis esse aliquam naturalem causam, quæ per se sit æque indifferens ad efficiendos effectus contrarios: quin potius Aristoteles, ut infra videbimus, in hoc constituit differentiam inter potentias libera, & naturales, quod illæ sunt potentie ad opposita vel contraria: hæc autem minime, sed ad alterum tantum oppositorum. Quod intelligendum est per se, & ceteris omnibus eodem modo se habentibus, nam per accidens contingit ex effectū eiusdem naturalis agentis sequi effectus contrarios, ut supra in Antipræstali declarauimus. Ex diuersa item dispositione materie contingit, ut idem Sol molliorem reddat ceram, & lutum obducat: & ex vario causarum concursu contingit etiam ut Sol ad varios, vel repugnantes effectus concurrat: semper tamen agit cum naturali necessitate ac determinatione, suppositis omnibus causis simul concurrentibus. Imo semper, quantum est ex se, eodem modo inchoat actionē illuminando & calefaciendo: ac deinde iuxta passi dispositionem, vel concurrunt aliarum causarum eadem necessitate proportionatus sequitur effectus. Et hoc sensu dixit Arist. 2. de Gener. tex. 18. naturale agens idem eodem modo se habens (nimirum in se & respectu aliorum) natum esse semper facere idem. Igitur ob virtutem agendi contraria, nulla etiam est in differentia in causis naturalibus: quia nunquam possunt per se sola efficere contraria, sed adiunctis aliis, quibus positus ex necessitate faciunt vnum vel alterum effectum.

In quinto exemplo nonnulla maior est ambiguitas circa indifferentiam, vel determinationem cuiuscunque causæ naturalis ad indiuiduos, vel singulares effectus. In quo est opinio non improbabilis, quod licet virtus causæ naturalis absolute considerata sit indifferens ad multa indiuidua per motum causæ superioris & sufficientis ad omnia illa, tamen in particulari applicata ad hoc passum cum his circumstantiis, est naturaliter determinata ad eam talem formam in indiuiduo efficiendam: cum autem dicimus causam necessario agere adhibitis omnibus requisitis, sermo est de omnibus in particulari quæ ad actionem requiruntur. Probabilius vero est, ut supra attigi, hanc determinationem ad indiuiduum effectum prouenire ex concursu, & diffinitione primæ causæ: quo posito dicendum est, hanc conditionem etiam contineri in prærequisitis ad agendum, iuxta ea quæ à nobis explicata sunt. Indiget enim causa secunda concursu primæ determinato ad particularem effectum, quo concursu exhibito in actu primo, & aliis omnibus requisitis adiunctis, talis causa necessario determinatur ad talem effectum in particulari. Et ita etiā hoc modo nulla hic interuenit indifferentia, quæ repugnet naturali necessitati agendi. Neque hæc vltima indifferentia, ut obieciatur, est contra debitam naturæ institutionem, quod naturalia agentia non possint sese determinare ad indiuiduos effectus, nisi determinatio incipiat à prima causa. Sed hæc est naturalis imperfectio & indigentia taliū agentium, & quædā subordinatio quam ad primam causam habent, propter quā veluti in instrumentis quæ-

na quedam eius consentur: & ideo sicut ab ea pendent in operari, ita & in determinatione ad operandum hoc individuum potius quam aliud. Imo ex hoc effectum recte intelligimus opus naturæ esse opus intelligentiæ: & effectum quantumvis necessarium respectu causæ particularis, esse liberum respectu vniuersalis. Constat igitur ex his omnibus in naturalibus causis nullam esse propriam indifferentiam quæ necessitati agendi repugnet, quominus talis causa positis omnibus aliis concausis, & conditionibus requisitis ad operandum, ex necessitate absq; omni propria indifferentia operetur.

Quæ sint causæ necessario agentes.

XII. Secundo dicendum est, omnes causas, quæ operantur absque vfu rationis, quatenus tales sunt, operari cum prædicta necessitate. Hoc sumitur ex Aristotele lib. 9. Metaph. capit. 2. vbi hoc discrimen constituit inter potentias rationales & irracionales, quod potentia irracionales sunt determinatæ ad vnum: rationales vero sunt indifferentes ad opposita. Quid vero intelligat per potentias rationales, & an omnibus conueniat ille operandi modus, infra videbimus: nunc solum asserimus facultates omnes quæ rationis vfu omnino carent, naturali necessitate suas operationes exercere. Quod etiam inductione confirmari potest: ita enim experimento constat in omnibus rerum gradibus, vsque ad bruta animalia.

XIII. Solum posset de appetitu sensitivo hominis dubitari: cui aliqui tribuunt nescio quod libertatis vestigium. Imo sunt qui id extendant ad appetitum brutorum, vt inferius iterum attingemus. Sed in ea re, quæ in Theologia latius disputatur, veritas est, si quod est participium libertatis in appetitu sensitivo hominis, in tantum esse, in quantum est participium rationis in cogitativa hominis. Quod si in hac non est vera ratiocinatio, vt reuera non est, neque in illo per se sumpto est vera libertas, quæ excludat necessitatem operandi positis omnibus requisitis. Et ita hoc exemplo potius confirmatur & quasi consummatur inductio facta. Ratio autem eius est, quia adæquata radix libertatis est vfu rationis, vt infra videbimus, & ideo carentia vfu rationis, est etiam adæquata causa carentiæ libertatis, & consequenter necessitatis in operando. Quod si intrinsecam, & quasi positivam radicem huiusmodi operandi inquiramus, nulla est alia, nisi ipsa natura talium rerum, vel facultatum, quæ ex natura sua habent hanc determinationem in modo operandi, eo quod non sint adeo perfectæ vt participare possint dominium suarum operationum. Item, quia indifferentia in operando intrinsece & adæquate oritur ex amplitudine rationalis facultatis, vt infra declarabimus, si cut autem affirmatio est causa affirmationis, ita negationis.

XIV. Ex quo tandem inferre licet huiusmodi necessitatem tantam esse, vt non solum per intrinsecam virtutem ipsius facultatis, verum etiam per quasque alias naturales causas auferri non possit, aut impediri quo minus in actum prodeat. Possunt quidem, vt diximus, naturales causæ se impedire per resistantiam vel contrariam actionem: atque ita possunt etiam auferre omnia ad operandum requisita, tamen his positis, continere actionem necessarij agentis non possunt, quia rerum naturas immutare non valent, nec proprietates omnino intrinsecas auferre. Solum Deus videtur habere hanc potestatem, per illam enim effecit vt ignis non combureret tres pueros, & similia, tamen, si res attente ponderetur, etiam Deus ipse non videtur posse facere, vt in sensu (vt vocant) composito, causa quæ natura sua necessario agit, ab agendo cesseret, positis omnibus requisitis ad actionem, sed solum potest auferre.

Franc. Suar. Metaph. Tom. I.

ferre aliquod ex requisitis, & ita simpliciter seu in sensu diuiso, potest facere vt talis causa non operetur. Vt in dicto exemplo Deus impediuit actionem ignis, negando igni concursum suum, id est non applicando virtutem suam ad operandum cum igne: hoc autem est vnum ex prærequisitis vt ignis agere possit. Non ergo fecit Deus vt ignis non ageret positis omnibus requisitis, sed aliquod ex eis abstulit. Nam si Deus statuisset dare concursum quantum est ex se, & alias conditiones requisitas integras relinquere, non posset illam actionem impedire: quia implicat, tollere id quod naturale est absq; vlla contraria efficientia, vel saltem absque denegatione auxiliij seu efficientiæ necessariæ ex parte Dei. Quomodo enim potest naturalis actio impediri nullo posito impedimento? Aut quod aliud impedimentum intelligi potest, si nullum ex prædictis interuenit? Itaque dicta suppositione facta, vt declarata est, tanta necessitate suboritur actio, vt impediri non possit nisi tollendo aliqua ex parte suppositionem. Differentia autem inter Deum & alia agentia creata in hoc est, quod positis omnibus quæ extra Deum requiruntur ad actiones naturalium agentium, potest ipse sola sua voluntate impedire actionem, negando id quod ex parte sua necessarium est: alia vero res creatæ hoc non possunt, sed solum per actionem vel resistantiam oppositam, aut certe, quia per aliquam motionem localem possunt aliquod impedimentum ponere, vel materiam aut aliam conditionem necessariam auferre. Atque ita satis constat qualis & quanta sit hæc necessitas.

SECTIO II.

Verum inter efficientes causas sint aliqua absque necessitate, & cum libertate operantes.



Hæc questio est grauissima, & latissima, & magna ex parte pender ex difficultatibus Theologicis, quæ oriuntur ex supernaturalibus mysterijs gratiæ, & prædestinationis diuinæ: hoc vero loco solum est tractanda, quantum ex naturalibus principiis definiri potest. Si ergo naturalem rationem spectemus, videtur multis rationibus probari nullam esse posse causam efficientem absque intrinseca necessitate agendi. Primum quidem, quia prima causa à qua omnes alia manant, ex necessitate naturæ operatur: neque aliud potest ratione naturali intelligi: ergo multo magis omnes causæ quæ sub illa operantur. Antecedens supponitur communiter ex sententia Aristotelis, & aliorum Philosophorum: & patet ratione, quia nisi Deus ex necessitate naturæ operaretur, non esset immutabilis, nam posset nunc aliter se habere quam prius. Prima vero consequentia probatur, quia secunda causa non agit nisi mota à prima: ergo si prima necessario mouet secundam ad operandum, secunda necessario mouetur: ergo & necessario operatur: quia nec stare potest motio actiua sine passiua, neque actualis motio ad operandum sine actuali operatione, tum quia non potest esse motio sine suo termino, tum etiam quia non potest frustrari diuina motio.

Atq; hinc fit secunda ratio, quæ procedit etiam si non supponamus primam causam agere ex necessitate, sed libere, quia licet hinc recte sequatur respectu primæ causæ effectus non esse necessarios, tamen eadem efficacia videtur inferri sub prima causa nullam esse aliam, quæ non ex necessitate operetur, quia nulla est quæ operetur non mota ab illa: omnisenim causa secunda indiget moueri à prima, sed omnis causa mouens mota, ex necessitate operatur.

Oo 2 ratur,

I.

Partiū
gatina at-
umentia.
Primum.

II.

Secundum.

ratur, quia quod moueatur, non est in potestate eius, sed mouentis, cuius motionem nec ipsa ponere potest, nec impedire, quod autem mota operetur, necessariam habet consecutionem, ut prius argumentabamur.

III. Tertium.

Tertia ratio sit, quia superiori sectione ostensum est, omnem causam operantem absque ratione, ex necessitate agere: si ergo aliqua causa quicquam efficit absque necessitate, erit aut homo, aut intelligentia creata (ut iam primam causam omittam, quia hic de creatis potissime sermo est) sed de neutra causa ex his dici id potest, sequendo rationem naturalem. Quod primo de intelligentiis probatur quia ratione naturali solum cognoscuntur, ut motrices orbium coelestium: sed in ea actione non possunt existimari causae libere agentes, alias motus illi non essent nec essarii neque inevitabiles, possentque intelligentie creatae suo arbitrio inuere & ordinem vniuersi. Vnde propter hanc causam positae sunt à Philosophis intelligentiae secundae aequae immutabiles ac prima: ergo cum eadem sit ratio de hoc effectu & de aliis, censendae sunt intelligentiae causae in omnibus necessario agentes, quantum ratione naturali cognosci possunt. Et hinc à fortiori probatur altera pars de homine: primo quidem, quia vel agere absque necessitate pertinet ad perfectionem, vel ad imperfectionem: si ad perfectionem, cum intelligentiae illam non participant, quomodo eam tribuimus hominibus? Si ad imperfectionem, cur porius illam tribuimus hominibus quam brutis? Secundo, quia homo subiectus est influentiae coelestibus sicut aliae res inferiores: sed inferiores causae habent ex influentia coelesti necessitatem quandam in effectibus suis: ergo ex eadem participant necessitatem humanae actiones & mores: quod experientia ipsa & Astrologorum praedictiones satis persuadere videntur.

IV. Quartum.

Quarta ratio sit, nam si aliqua causa absque necessitate operatur, necesse est habere aliquam facultatem seu potentiam, quae vim habet continendi suam operationem, etiam positae omnibus requisitis ad operandum; sed nulla est in rebus creatis talis potentia: ergo nec libertas seu carentia necessitatis in agendo. Maior constat à contrario ex dictis sectione praecedenti: nam causa secunda nihil operatur, nisi per aliquam facultatem suam: illa autem facultas est principium necessariae operationis, quae illam necessario exercet, positae omnibus requisitis: ergo ut aliqua actio sit necessaria, oportet ut aliqua potentia habeat oppositum operandi modum. Probatur autem minor nam si quae esset huiusmodi potentia, esset aut intellectus, aut voluntas, nam in inferioribus omnibus diximus nullam esse huiusmodi: sed intellectui non potest hoc attribui, quia ex necessitate praebet assensum, cognita sufficienter veritate, ut experientia notum est: est ergo intellectus de se potentia terminata ad vnum. Quod si interdum non satis determinatur, id solum est ex insufficienti applicatione obiecti, vel ob rationes propositas inter se pugnantes, & quasi resistentes sibi inuicem: quod non satis est ad indifferentiam in operando, ut in inferioribus potentis proportionem seruata supra declarauimus.

V.

Neque etiam voluntas videtur habere illum operandi modum, nam intellectus est perfectior potentia quam voluntas: ergo si ille non participat hunc modum operandi, neque etiam voluntas. Deinde, quia voluntas non operatur nisi mota, & determinata efficaciter ab intellectu: nam voluntas est potentia caeca, quae non potest exire in actum nisi ducatur ab intellectu, nec potest ei resistere, si efficaciter moueat & imperet, alias poterit esse defectus in voluntate, etiam si intellectus, quantum in se est, faciat ad dirigendam illam, quod Philosophi morales non admittunt.

Et confirmatur primo haec ratio, nam voluntas (& idem est de intellectu) in potissimis actibus suis ex necessitate operatur, ut in dilectione boni ut sic, & in intentione ultimi finis: ergo in omnibus. Patet consequentia, tum quia vnius facultatis vnus est operandi modus: tum etiam, quia vel operari ex necessitate melius est, quam operari sine illa, vel non. Si est melius, ergo si voluntas assequitur illum modum operandi in perfectissimis actibus, assequetur in omnibus. Si non est melius, ergo quia ratione non habet voluntas perfectiorem operandi modum in omnibus actibus suis, & maxime sibi propriis, non habebit in reliquis.

Confirmatur secundo, quia si voluntas est libera in aliqua operatione sua, vel eam libertatem habet in instanti quo operatur, vel priusquam operetur, non in eodem instante, quia iam tunc necessario operatur: quia sicut res quando est, necessario est, ita quando operatur necessario operatur. Neque etiam prius quam operetur, quia tunc nullam exercet actionem non necessariam. Et praeterea, quia etiam tunc ex necessitate non operatur.

Notationes, quibus sensus questionis exponitur.

Quamuis haec quaestio generalis sit de omnibus causis creatis, imo extendi etiam possit ad increatas: specialiter tamen illam tractabimus de humanis actionibus, tum quia & nobis notiores sunt, & de illis frequentius disputatur: tum etiam quia de omnibus inferioribus agentibus supponimus, non habere in eis locum alium modum agendi nisi ex necessitate, ut sectione praecedenti tacitum est: de superioribus vero non possumus nos philosophari nisi secundum quandam proportionem ad res nostras, quatenus cum eis in intellectu & voluntate conuenimus. Ut autem de vocibus constet, aduertendum est has voces necessitatis, & libertatis, & liberi ac necessarij variis modis accipi posse. Proprie enim, & dialectico more loquendo, necessarium opponitur tā impossibili, quam possibili non esse, quo modo necessaria actio dicitur, quae non potest non esse aut fieri, subintelligendo semper illam Hypothesin, scilicet positae omnibus requisitis ad agendum, & de hac necessitate actionis diximus sectione praecedenti. Alio vero modo sumi solet necessarium prout opponitur voluntario, quo modo ut actio necessaria dicatur, non satis est ut non possit non exerceri, sed etiam oportet ut voluntaria non sit. quod potest dupliciter accidere, scilicet vel negatiue, vel contrarie: priori modo dicuntur necessariae omnes actiones rerum carentium cognitione, etiam si maxime naturales sint: nam licet Metaphorice dici possint spontaneae, quatenus sunt conformes appetitui naturali & Metaphorico, tamen proprie non sunt voluntariae, cum non sint ex cognitione, sine qua voluntarium esse non potest, ut constat ex 3. Ethic. capit. 1. & tractat D. Thom. 1. 2. quaest. 6. artic. 1. & 2. Posteriori modo dicitur necessarium, quod est violentum & coactum, quia, est contra proprium appetitum elicitum vel perfectum, ut est rationalis, vel imperfectum, ut est sensitivus. Et hoc modo actio bruti, si ex mero appetitu procedat, quamuis sit necessaria primo modo, non tamen his posterioribus modis: quia non est violenta, nec mere naturalis, sed spontanea: erit autem hoc modo necessaria actio, si brutum contra proprium appetitum aliquid agere cogatur, & quoad hoc idem est de humana actione. Quo modo dicitur 2. ad Corin. 9. Non ex tristitia, aut ex necessitate, &c. Quamquam humanae actiones aliis etiam modis dici possint necessariae, etiam si voluntariae, imo quamuis liberae sint, nimirum, quia ex necessitate pra-

præcepti sunt, de qua dicitur 1. ad Corinth. 7. Non habens necessitatem, potestatem autem habens suæ voluntatis. Vel quia sunt ex subiectione quadam serui, quomodo dicuntur necessariæ actiones sui, præsertim si eas faciat ex timore.

Cum autem liberum necessario opponatur, tot fere modis dicitur, quot necessarium ipsum. Si enim liberum dictum credatur à verbo libero, ita ut actio libera dicatur, quæ ab omni necessitate libera est, illa actio erit omnibus modis libera, quæ nullam habet ex prædictis necessitatibus, quod vix reperitur nisi in diuina actione: quamquam etiam in aliquibus humanis suo modo inueniatur, in eis maxime quæ honeste sunt, & tantum ex consilio & appetitu rectitudinis ac iustitiæ sunt. Atque ita sumitur interdum liberum, ut excludit non tantum necessitatem propriam, sed etiam seruitutem, quo modo in Scriptura, sanctificati per gratiam vel gloriam, dicuntur peculiariter liberi; utique à seruitute peccati. Aliter dicitur actio libera quæ coacta non est, sed voluntaria: quæ libertas non excludit necessitatem primam, quæ consistit in determinatione ad vnum cum impotentia suspendendi actionem, sed excludit tantum violentiam & coactionem: quo modo euidentissimum est dari actiones non necessarias, non solum in hominibus, sed etiam in brutis, quamuis eo perfectiores sint in hominibus illæ actiones, quo ratio voluntarii in eis perfectior inuenitur. Ex quo aliqui, præsertim heretici, sumpserunt occasionem dicendi, hominis actiones non alia ratione esse liberas, nisi quia sunt perfecte voluntariæ, ita ut liberum, non à verbo libero, sed à verbo liber, dictum sit. Ultimo tamen ac propriissimo modo dicitur actio libera, quæ vere libera est ab ea necessitate, quam in agendo habent res naturales, & irracionales, ut superior sectione declaratum est. Et de hac libertate seu non necessitate disputamus proprie in præsentis questione: & in hoc sensu disputata fuit semper etiam ab antiquis Philosophis: nullus enim vnquam dubitauit, vel dubitare potuit an operentur homines in multis actionibus suis spontaneæ, & propria voluntate sese mouentes & applicantes ad opus prævia cognitione, sed an in hoc ipso voluntario miscetur necessitas, & determinatio ad vnum, hoc est, quod in controuersiam vocatum est.

Primus error libertatem negans.

X. In hac ergo re fuit antiquus quorundam Philosophorum error, qui dixerunt, omnes effectus & actiones causarum vniuersi, etiam humanarum voluntatum, necessitate quadam fatali prouenire, orta ex connexione causarum omnium, & celorum ac stellarum influxu. Ita refert Augustinus 4. libr. Confess. cap. 3. & lib. 5. de Ciuitat. capit. 1. vbi Ludouicus Viues signat Democritum, Empedoclem, & Heraclitum pro hac sententia, quæ solet etiam communiter Stoicis tribui, sed immerito, ut inferius dicam. Hunc errorem postea secuti sunt multi hæretici, ut Simon Magus, Bardesanes, Priscillianus, Manichæus, & alii, ut constat ex Augustino, & aliis antiquis scriptoribus. Eundemque errorem excitarunt his temporibus heretici, ut late referunt moderni Doctores, qui contra illos sapientissime disputarunt. Veruntamen non eodem modo nec sub eisdem principiis, ut existimo, hunc errorem docuere, nam quidam astrorum influentia necessitatem hanc tribuerunt, alii diuino concursui seu motioni, vel efficacitæ diuinæ voluntatis, vel gratiæ. Rursus quidam omnino, & in omnibus actibus tam internis, quam externis tam bonis, quam malis, alii vero solum in moralibus seu honestis actionibus, non vero in ciuilibus seu indifferentibus libertatem negarunt.

Franc. Suar. Metaph. Tom. I.

Nullus autem fere ex prædictis Philosophis aut hæreticis declarauit satis an hæc necessitas, quam humanis actionibus attribuunt, oriatur ex intrinseca hominis natura, an vero solum ex actione aliquis intrinsecæ causæ: hoc enim tantum posteriori modo hanc necessitatem declarant. Veruntamen si consequenter locuti sunt, necesse est ut sentierint, necessitatem hanc fundari etiam in intrinseca hominis natura, quia nimirum nulla est in eo facultas natura sua indifferens in actionibus suis. Quia si res non violenter, sed iuxta naturæ suæ debitum mouentur, ita vnaquæque res mouetur, sicut ex se apta nata est moueri, cum ergo influxus celorum, ac concursus Dei non sit violentus, sed naturalis, si ex huiusmodi causis homo semper necessario operatur, signum est natura sua postulare huiusmodi operandi modum. Omitto eorum sententias, qui hanc necessitatem tribuerunt aut diuinæ gratiæ, aut peccato originali, quæ non sunt causæ naturales, sed mere extrinsecæ, & præter vel supra naturam: nam hominum errorum pertractatio ac confutatio non ad Metaphysicum, sed ad Theologum pertinet, quoniam consideratio de peccato originali & gratia, & aliis similibus causis, naturalem rationem excedit. Contra hos ergo errores duo à nobis ostendenda sunt. Primum esse in homine facultatem aliquam actiuam, quæ ex se, & ex sua intrinseca ac particulari natura non est determinata ad vnum tantum, sed indifferens ex se ad hoc vel illud operandum, & ad operandum & non operandum positis omnibus requisitis ad agendum. Deinde ostendendum est, nullam extrinsecam causam impedire semper hunc operandi modum. Ita enim ostensum erit dari inter causas agentes creatas nonnullas, quæ non ex necessitate naturæ, sed ex libertate operari possint, & sæpe de facto ita operentur.

Hominem sæpe operari libere demonstratur.

Dico ergo primo, euidentem esse naturali ratione, & ipso rerum experimento, hominem in multis actibus suis non ferri ex necessitate, sed ex voluntate sua & libertate. Hæc conclusio probatur primo ex communi consensu Philosophorum. Ita enim de libertate hominis sentit Aristoteles, & Peripatetici, ut constat ex Aristotele libr. 9. Metaph. capit. 1. & sequentibus. vbi distinguit potentias rationales ab irracionales & prioribus tantum concedit intrinsecam vim per se operandi contraria, nimirum ex interna libertate; & 3. Ethicorum à principio libertatem hanc statuit ut totius moralis doctrinæ fundamentum. Eandem agnouit Plato, ut constat ex Gorgia, & ex libr. ultimo de Republica, Stoici etiam à necessitate fati, quam in aliis rebus asseriebant, voluntates humanas excipiebant, ut testis est August. libr. 5. de Ciuit. cap. 10. Vbi Viues ex Plutarcho lib. 1. de placitis refert, Stoicos de libertate humana idem cum Platone sensisse. Cicero etiam in libro de Diuinatione, & de natur. Deor. ut hominis libertatem defenderet, diuinam præscientiam negauit, quod putaret hanc pugnare cum libertate humana, quam vel ipso rerum experimento credidit esse euidentem. Atque ita, ut Augustinus supra dicit, ut homines faceret liberos, fecit sacrilegos. Signum ergo est veritatem hanc satis esse lumine naturali perspicuam, cum à sapientioribus Philosophis, eorumque Scholis communi consensu recepta sit. Patres etiam Ecclesiæ, & Scholastici omnes, & Philosophi Catholici veritatem hanc constantissime defendunt, quos omnes nunc referre non est necesse, sed eos tantum, qui ex Philosophis, & Philosophiæ principiis hanc veritatem tractarunt, ut Euseb. lib. 6. de Præparat. Euangelic. per totum. Greg. Nissen.

O o 3 in

in quatuor ultimis libris de Philosoph. qui ei attribuantur, & reperiuntur apud Nemef. libr. de natura hominis, vñ capit. 32. vsque ad 42. de hac re disputat. & Damasc. lib. 2. de fid. cap. 25. & August. tom. 1. tribus libris de libero arbitrio. in Tomo autem septimo disputans contra Pelagium, & liberum arbitrium defendens, ac cum gratia concilians, ex Theologicisque principiis procedens, hanc naturalem veritatem vt certam supponit, & ostendit gratiam non destruere naturam, sed perficere. Atque eodem fere modo procedunt Prosper, Ansel. Bernard. & alii Patres, qui de concordia liberi arbitrii cum gratia & præscientia scripserunt. Vnde obiter constat, hos & alios antiquos auctores, cum liberum arbitrium defendunt, non agere de libertate prout solum opponitur coactioni, sed etiam vt excludit necessitatem in operando; alias non laborassent in concilianda gratia, prouidentia, aut prædeterminatione cum libertate, cum sit euidentissimum, nos quæ voluntate agimus, non coacte, sed spontaneè agere. Difficultas vero solum esse poterat de indifferentia in operando: in hac igitur defendenda, & cum diuina gratia & motione componenda, laborant.

XIV.
Experimentum
exprobat
assertio.

Secundo argumentari possumus ab experientia: experimur enim euidenter, situm esse in nostra potestate aliquid agere vel omittere, & ad hoc vimur ratione & discursu ac cōsultatione, vt in vnam partem potius quam in aliam inclinemur: est ergo electio posita in nostro arbitrio: alioqui, vt recte dixit Damascenus supra, fuisset nobis data superflue hæc deliberandi, & consultandi vis. Huc accedit vilitas modus operandi, & gubernandi humanas actiones per consilia, per leges, & præcepta, per exhortationes ac reprehensiones, per promissiones præmiorum, & comminationes pœnarum, quæ omnia superuacanea essent, si homo necessitate naturæ & nō libertate sua operaretur.

XV.
Obiectio ex
perimentū
anestians.

Dicit aliquis, his omnibus indicis & experientis solum probari euidenter hominem ratione duci & moueri in suis operationibus, non vero eas libere exercere. Nam ea omnia, quæ in argumento proponuntur, nimirum pœnæ & præmia, exhortationes, consultationes, &c. solum ad hoc conferre videntur vt actiones ipsæ, vel obiecta earum, vt appetibilia vel vt fugienda apprehendantur, ac iudicentur, non vero vt libere eligantur. Vnde consequenter dicit, qui in contraria sententia fuerit pertinax, posita apprehensione, quæ ex omnibus illis causis & circumstantiis enascitur, hominem necessario determinari ad hoc vel illud operandum: apprehensione autem ipsam, vel iudicium necessaria esse applicatis talibus causis. talium autem causarum applicatio sæpe est ab extrinseco, & tunc etiam nō potest esse libera, sed necessaria ipsi homini; aliquando vero est à propria voluntate, vt cum homo voluntarie consultat, aut inquirat vt eligat: & tunc de illa met voluntate dicitur ab alia apprehensione vel iudicio necessario oriri: atq; ita sistendum semper esse in aliqua prima apprehensione, vel iudicio ab externis causis profecto. Et confirmari potest hæc uasio, nam etiam in aliquibus brutis experimur per inflictas pœnas coerceri ne aliquid faciant, adeo vt memori præcedentis pœnæ ad hoc sæpe sufficiat. Et similiter inducuntur beneficiis, & aliquibus signis aut verbis per modum exhortationis aut excitationis, quæ omnia & similia, non ideo circa bruta fiunt, quia in potestate eorum sit agere vel non agere, sed quia iuxta diuersas apprehensiones, diuersimodo mouentur, spontaneè quidem, ex necessitate tamen, iuxta exigentiam apprehensionis: ergo ad hunc modum contradere quis potest moueri hominem ad operandum per exhortationes, consilia, &c. cum maiori quidem perfectione, quantum ad discursum mentis, & perceptionem rationum o-

mnium, quæ de te minare possunt appetitum aut voluntatem, non tamen quantum ad indifferentiam, vel necessitatis carentiam. Confirmari secundum potest, nam si ponamus Deum aliquando necessitare voluntatem hominis vtentis ratione (supponimus enim Deum id facere posse) in eo caluideretur homini ita operari proprio arbitrio, & voluntate sicut nunc operatur, quia ratione & voluntate sua se moueri experiretur, & nullum haberet principium ad cognoscendam necessitatem extrinsecus à Deo illatam: ergo non potest ex sola experientia satis colligi, esse in hominibus liberas operationes.

Respondeo, hæc argumenta concludere, experimentum hoc non esse ita perspicuum ac per se notum, quin homini proteruo relinquatur aliquis tergiversandi locus: alioqui nulla potuisset esse de hac re inter ipsos homines opinio, aut errorum diuersitas. Verumtamen si modum nostrum operandi plene considerare velimus, facile prædictis obiectionibus occurreremus. Itaque non solum experimur murata cognitione, vel apprehensione obiecti, sed etiam stante eadem situm esse in voluntate nostra, sedere aut stare, hac vel illa via incedere, & similia. Signum ergo est hanc varium operandi modum formaliter seu proximè non consistere in discursu, & apprehensione rationis, sed in libertate vel indifferentia. Præterea experimur etiam post cognitam comminationem pœnæ aut promissionem præmi situm esse in potestate nostra ea ratione moueri aut non moueri: idemque est de precibus, exhortationibus, & similibus excitationibus. Denique post consultationem mediiorum sæpe eligimus vnum præ alio, solum quia volumus. Atque ita etiam constat non esse simile illud, quod de brutis asserbatur. Ad confirmationem vero de diuina potestate inferendi necessitatem, in primis dicimus hanc naturalem euidentiam excludere miracula, aut extraordinarias actiones Dei. Vnde satis est si ex effectibus ostendamus esse in interiecta facultate nostra hunc operandi modum; & consequenter non esse illi connaturale, aut rerum naturis consentaneum, quod extrinsecus à Deo aliter moueatur: neque id affirmari posse de aliquo opere nostro, nedum de omnibus, nisi ex reuelatione constet.

Deinde addere possumus experimentum sumptum ab actionibus humanis moraliter prauis, quæ tribui non possunt diuinæ motioni inferenti necessitatem, absque manifesta impieate ipsi luminaturæ contraria: prodeunt ergo malæ actiones ex libera determinatione nostra. Eo vel maxime quod Deus non solum prohibet, sed etiam grauissime punit has actiones: at hoc iniustissimum esset, si ad easdem necessitatem inferret. Vnde etiam constat pœnam & præmium non conferri homini solum, propter subsequentes actiones, scilicet vt ad illas vel alliciat, vel ab eis retrahatur: sed etiam præcise ac per se propter bonum vel malum, quod in eis operatus est. Et propter eandem causam censetur homini dignus laude, & honore ob actiones suas, quæ omnia sine libertate intelligi non possunt. Et hinc etiam confirmatur, hunc esse communem modum sentiendi omnium hominum de humanis actionibus. Omnes enim iudicant esse dignos pœna eos qui male operantur, eo quod sic operari in eorum voluntate & potestate positum sit, & ideo indigne ferunt iniuriam illatam ab homine ratione vrente, non vero illatam ab amante, aut non aduertente, imo damnum ab his illatum inter iniurias nō reputant. Vnde, vt recte supra aduertit Eusebius, ipsi etiam, qui liberum arbitrium negant, dum grauiter ferunt iniurias sibi ab aliis hominibus illatas, & eas vindicare conantur, velint, nolint, eas libere illatas consentunt: quia si non fuisset in aliorum pote-

Potestate talia nocumenta non inferre, nulla ibi esset ratio iniuriæ, aut iustæ iræ vel vindictæ. Et hinc etiam Damascenus lib. 2. de fid. cap. 7. dicit, neque virtutem, neque vitium esse in eo quod à necessitate fit; quod etiam grauitè docuit Dionys. cap. 4. de diuin. nominib. & Aug. lib. de vera relig. cap. 14. & epist. 46. dicens ablato libero arbitrio auferri iudicium, & iustitiam poenam, vel etiam obiurgationem, & Chrysostom. homil. 60. in Matth. & in orationibus de providentia: & Clemens Alexand. lib. 1. Stromaton, & plerique alii.

XXIII. Ultimo possumus argumentari ratione à priori, quæ laudanda est ex eo modo & perfectione cognitionis naturæ intellectus: quia libertas ex intelligentia nascitur; nam appetitus vitalis sequitur cognitionem, & ideo perfectionem cognitionem comitatur perfectior appetitus: ergo & cognitionem vniuersalem & suo modo indifferentem sequitur etiam appetitus vniuersalis, & indifferens: cognitio autem intellectualis ita est vniuersalis & perfecta, vt propriam rationem finis & mediū percipiat; & in vnoquoque expendere possit quid habeat bonitatis vel malitiæ, vtilitatis aut incommodi: item quod medium sit necessarium ad finem, quod vero indifferens, eo quod alia adhiberi possint: ergo appetitus qui hanc cognitionem sequitur, habet hanc indifferentiam seu perfectam potestatem in appetendo, vt non omne bonum, aut omne medium necessario appetat, sed vnumquodque iuxta rationem boni in eo iudicatam: ergo illud bonum quod non iudicatur necessarium sed indifferens, non amatur necessario, sed libere: atque hac ratione, vt supra dicebam, ad rationalem consultationem sequitur electio libera. Et confirmatur, nam Deus est agens liberum, quia libere vult bona sibi non necessaria: ergo & creatura quæ participant intellectualem gradum, & in eo aliquo modo cum Deo conueniunt, participant etiam liberum operandi modum. Antecedens infra probabitur inter disputandum de perfectionibus Dei. Consequentia verò probatur, tum quia perfectissima libertas consequitur nostro modo intelligendi perfectissimam intellectualitatem: ergo iuxta participationem intellectualitatis, et tertiā participationem libertatis; tum etiam quia intercedit eadem proportionalis ratio nimirum quod creatura intellectualis potest recipere bonum aliquod necessarium, vel vt indifferens, seu vt bonum simpliciter, aut tantum secundum quid, seu habens adiunctum aliquid mali, incommodi, aut difficultatis: igitur creatura quæ participat intellectualem gradum, participat etiam libertatem.

Dei in homine aliquam facultatem liberam, demonstratur.

XXIX. Ex hac prima conclusione sequitur secunda, quæ non est minus evidens, scilicet esse in homine aliquam potentiam actiuam ex sua vi, & intrinseca natura liberam, id est, habentem tale dominium suæ actionis, vt in eius potestate sit eam exercere & non exercere, & consequenter vnam vel aliam seu oppositam actionem elicere. Omnes partes huius assertionis sunt ita connexæ, vt vna ad alteram consequatur. Itaque in præcedente assertionem probauimus vsum libertatis, quem in nobis experimur: ex hoc autem vso euidenter colligitur facultas aliqua libera, sicut ex actu inferitur potentia. Addimus vero hanc facultatem quatenus libera est, non posse esse nisi actiuam, seu è commercio facultatem non posse esse liberam, nisi sit actiuam, & quatenus actiuam est. Quæ pars est valde notanda ad recte explicandam, & tuendam arbitrij libertatem. Probatur autem sic, nam passio vt passio non potest esse libera patienti, vt sic, sed solum quatenus actio à qua talis passio provenit,

illi est libera: ergo libertas formaliter ac præcisè non est in potentia patiente vt sic, sed in potentia agente. Consequentia est manifesta, quia potentia passiuæ vt sic solum responderet passio, sicut actiuæ actio: ergo, si passio non est libera nisi per denominationem ab actione libera, facultas seu dominium libertatis non potest esse in potentia passiuæ vt sic, sed in actiuæ. Antecedens autem probatur, quia actio si sit ex subiecto, vt nunc de illa loquimur, necessario inferat passionem, & è conuerso passio neque esse potest nisi quatenus per actionem inferatur, neque esse non potest si actio ab agente manet: igitur tota libertas & indifferentia est circa actionem vt actio est, non vero circa passionem nisi quatenus ex actione inferatur: ergo potentia libera esse debet potentia actiuæ vt actiuæ, & non vt passiuæ.

Dices, Potentia passiuæ vt passiuæ potest esse ex se indifferens ad varios actus, vel modos contrarios, vt patet in materia prima, & in superficie ex se indifferente ad albedinem & nigredinem: ergo eadem ratione potest potentia passiuæ vt sic esse facultas libera. Responderetur negando consequentiam, nam ad libertatem non sufficit indifferentia ad varios actus, & carentiam eorum, sed necessaria est interna vis, qua talis facultas possit eam indifferentiam ad alterutram partem determinare: hæc autem vis non potest esse in facultate passiuæ vt sic, sed in actiuæ. Ratio est, quia si facultas sit indifferens sine interna vi se determinandi, quantum est ex se semper ac necessario manebit in eadem dispositione & indifferentia, seu carentia omnis actus, donec ab alia determinetur. Quod poterit quidem esse liberum alteri causæ efficienti determinationem, non vero recipienti. Vt si ponamus cælum esse merè passiuè indifferens ad motum & quietem, intelligi non potest, quod motus vel quies sint libera ipsi cælo, quia ipsum non habet vim alterutrum horum definiendi sed respectu alterius agentis poterit ille motus denominari liber, si à voluntate libera proficiatur. Et idem est in vniuersum de omni potentia passiuæ, quatenus passiuæ est: quia potentia passiuæ vt sic non potest suam naturalem dispositionem immutare: ideo enim ultra materialem causam requiritur efficiens, quia passum vt sic non potest se ipsum transmutare: ergo neque etiam potest potentia passiuæ, quatenus passiuæ est, habere vim inchoandi suam determinationem, quia determinatio non fit sine aliqua immutatione, & consequenter neque sine aliqua effectione.

Dices, Potentia passiuæ vt sic potest resistere actioni, vel non resistere: ergo hac ratione intelligi poterit libertas in potentia passiuæ vt sic, nimirum si fingamus in potestate eius situm esse resistere agentis, vel non resistere. Vt qui dicunt amorem non elici à voluntate, sed illi imprimi ab obiecto cognito, vel à cognitione ipsa, dicent nihilominus, quamvis obiectum vel cognitio, quantum est ex se, necessario efficiant, nihilominus amorem esse liberum voluntati, quia in potestate eius est resistere vel non resistere tali effectioni seu impressioni amoris. Responderetur primo, cum voluntas nudè sumpta ex se sit indifferens ad recipiendum, vel non recipiendum amorem, intelligi non posse, quod per se ipsam, suamque puram entitatem & potentiam passiuam resistat impressioni amoris; nam resistentia formaliter solum esse potest ab aliquo contrario vel repugnante, non ab ipso subiecto capaci vt sic. Deinde hinc fit, vt talis resistentia non possit esse indifferens & libera, quia solum oritur ex formali repugnantia vel oppositione entitatum, & ideo si voluntas, verbi gratia, per suammet entitatem formaliter, resistit interdum impressioni amoris, semper ac necessario resistet, quia semper habebit eandem formalem repugnantiam, quod si hanc non habet, nunquam resistet, nisi aliquid aliud adiungatur, quo repugnet,

XX.

Passiva potentia vt sic non est libera.

XXI.

Obiectio dissoluitur.

gnet, & resistat, & tunc in eo efficiendo vel non efficiendo, poterit cerni libertas. Vt in exemplo posito si admittamus in obiecto vel cognitione esse vim actiuam amoris, solum poterit voluntas illi actiuitati resistere alterutro è duobus modis, scilicet, vel remouendo obiectum seu considerationem eius, quod non potest prestare, nisi aliquid agendo seu volendo, vel non cooperando ipsi obiecto vel cognitioni, quod supponit voluntatem ipsam esse causam efficientem saltem partialem ipsius amoris, atque ita semper in indifferentia libertatis reducitur ad facultatem aliquid agendi, quatenus talis est.

XXII.
Libertas di-
uina qua-
li.

Dices tandem, in Deo esse perfectissimam libertatem, cum tamè illa formaliter non consistat in facultate agendi. Quod probatur, tum quia facultas agendi in Deo solum est respectu actionum ad extra, libertas autem formaliter & per se primo est in ipso actu amoris, qui est immanes in Deo, vt nostro more loquamur, tum etiam quia, vt infra dicemus, potentia actiua in Deo, est ratione distincta à voluntate; sola autem voluntas est potentia formaliter libera, vt paulo post dicemus. Respondetur nos loqui de libertate creata quæ proxime ac primario exercetur circa actus ipsiusmet facultatis liberae. Vt enim recte notauit Scotus in 1. dist. 39. §. Quantum ad primum dico quod voluntas, libertas intelligi potest aut in ordine ad diuersos actus immanentes in ipsa potentia, aut in ordine ad diuersa obiecta, aut in ordine ad diuersos effectus extrinsecos. Hæc vltima habitudo, seu indifferentia est posterior, & quasi consequens libertatem, quatenus potentia libere volens, est etiam efficax eorum, quæ vult, seu applicare potest potentiam, quæ illa efficiat. Secundus autem respectus est formaliter requisitus, & per se sufficiens ad libertatē si in eo sit indifferentia (tamen habere hanc indifferentiam in ipsomet actu immediate respectu obiectorum sine additione vel immutatione vlla est proprium solius Dei, vt infra ostendemus de ipso disputantes, & ideo libertas diuinæ voluntatis non est formaliter in facultate agendi, neque etiam est in facultate recipiendi, sed in sola eminentia quadam ipsius purissimi actus. At vero libertas creature non potest determinari ad obiecta, nisi intercedentibus aliquibus actibus secundis, qui addantur ipsi facultati liberae, respectu quorum sit indifferens per modum actus primi. Et respectu eorundem dicimus libertatem inesse huiusmodi facultati, quatenus est actiua talium actuum, & non formaliter quatenus receptiua est, vel ipsorum actuum, vel alterius rei, quæ ad ipsos ordinetur.

XXIII.
Secundum
Philosopho-
rum senten-
tiam.

Atque ita Philosophi omnes, præsertim Aristoteles, nostram libertatem declarant per potestatem agendi & non agendi, vel oppositum agendi, vt lib. 1. Magnor. Moral. capite 9. ait, in nostro arbitrio esse bona malaque facere, quod late prosequitur 3. Ethicor. præsertim cap. 5. bona autem & mala moralia, de quibus ibi est sermo, formaliter ac proprie consistunt in actualibus ipsius voluntatis. Vnde etiam huic veritati consonant similes Scripturæ locutiones; Qui potuit transgredi, & non est transgressus, facere mala, & non fecit, Ecclesiastici 31. & illa; Aut facite arborem bonam, & fructum eius bonum, aut facite arborem malam, & fructum eius malum. Matth. 12. Quæ verba tractans Augustinus libro contra Adimant. Manich. cap. 26. In voluntatis potestate (inquit) positum est ita mutari, vt bonum possit operari. Et Methodius libro de liber. arbitrii per hoc libertatem declarat, quod homini data est potestas faciendi quæ velit, & similia leguntur apud Basilium homil. quod Deus non sit author malorum, Nazian. orat. 1. & alios infra referendos. Ac denique Concil. Trident. Sess. 6. cap. 4. & Can. 4. & 5. vt nostræ voluntatis libertatem tueatur, docet, eam in suis actibus non mere passiuè se habere, sed actiue illos operari, insinuans vsum libertatis consistere in actione, facultatem autem libertatis in potentia aliqua quate-

nus actiua est. Atque ita simul probatum relinquitur inter causas efficientes creatas aliquas esse liberae agentes, quod in præsentī disputatione principaliter intendimus.

Iam vero occurrebat declarandum, quænam sit hæc facultas sic libera in agendo. Item qualis sit indifferentia eius, & in quo posita sit. Sed hæc inter soluenda argumenta tractabuntur: singula enim ex argumentis propositis graues postulant difficultates.

SECTIO III.

*Vtrum in causis efficientibus possit esse aliqua libera a-
gens, si prima causa ex necessitate operetur: & in
vniuersum an libertas actionis requirat libera-
tem in omnibus causis in illam influentibus, vel in
vna sufficiat.*

Primum igitur argumentum petit in primis, an prima causa libere operetur vel ex necessitate naturæ; sed hoc tractandum est infra in propria disputatione de diuinis perfectionibus, sic supponimus non necessario, sed libere efficere quiddam propria extra se efficit, quod non solum fide certum est, sed etiam naturali ratione sufficienter probari posse credimus, vt dicto loco ostendemus. Atque ita solutum manet illud primum argumentum, negando antecedens.

Adhuc tamè manet circa idem argumentum hypothetica quæstio, vtrum licet Deus ageret ex necessitate naturæ adhuc intelligi posset causa creatali bere efficiens: hæc enim quæstio controuersa est inter Scotum, & præcipuos sectatores D. Thom. Ille enim absolute negat fieri posse vt causa secunda libere efficiat, si prima agit ex necessitate naturæ: putatque Aristotelem, vel quemcunque alium Philosophum, qui illa duo simul docuit, scilicet, Deum necessario, & hominem libere operari contradictoria docuisse. Fundamentum Scoti est supra tactum in primo argumento, scilicet, quia causa secunda non agit, nisi mota à prima; vnde si prima necessario agit, & mouet, secundum eadem necessitate moueri & agere, necesse est. Ita habet Scotus in 1. dist. 1. quæst. 1. dist. 4. quæst. 4. distinct. 38. ad 1. distinct. 39. §. Quantum ad primum, & in 1. dist. 1. quæst. 3. & idem sententiam sectatores Scoti, vt videlicet apud Cordubam in 1. lib. qu. 55. dubio. 4. & eandem sententiam sequuntur nonnulli ex modernis Commentatoribus D. Thom. part. quæst. 19. art. 8.

Alij vero antiquiores existimant ex illa hypothese, quod Deus ex necessitate naturæ operetur, non sequi omnem causam secundam ex necessitate operari, sed posse esse effectum contingentem ratione causæ proximæ; quamuis prima naturali necessitate influat. Fundamentum est, quia quando effectus pendet à pluribus causis, potest habere peculiarem conditionem, aut defectum ratione vnius causæ, & non ratione alterius. Sic enim ex duobus assensibus præmissarum, altero certo, & altero incerto efficitur assensus conclusionis incertus, & ex causa prima perfecta, & secunda defectuosa, sequitur effectus imperfectus, quia vt dicitur, bonū ex integra causa, & malum ex quocunque defectu. Sic igitur, vt effectus sit liber aut contingens, sufficere potest libertas causæ secundæ, quamuis causa prima necessario operetur. Nam, cum effectus pendeat ab vtraque causa, vt quodque influxus requiritur, vt sequatur effectus: vt autem non sequatur, satis est quod altera causa desit & pari ratione vt effectus necessario sequatur, necesse est vtramque causam ex necessitate influere: vt autem sit liber vel contingens, satis est, vt altera possit non

non influere. Ita fere Caietanus 1. part. quæst. 14. art. 1. circa ad 1. & quæst. 19. art. 8. & Ferrar. 2. cont. Gent. res. cap. 67. circa rationem 7. & Capreol. in 1. dist. 38. qui hanc sententiam tribuunt D. Tho. eo quod prædictis locis dicat, quamvis scientia Dei sit causa necessaria, ab ea prodire effectus contingentes quia influxus eius modificatur in causa secunda, & similia habet idem Divus Thomas quæst. 2. de veritate art. 14. ad 5. & quæst. 5. art. 9. ad 10. Eandem opinionem tenet Gabriel, in 1. dist. 38. quæst. unica. art. 1. part. 2. illius, & Palacios disput. 2.

VI. Vtrique ex his sententiis aliquid verum continet, neutra tamen exactè rem declaravit aut confirmavit: illa enim conditionalis seu hypothetica quæstio plures potest habere sensus, quos oportet distinguere; nam iuxta illos diuersis modis quæstio definenda est.

Primus quæstionis sensus, eiusque resolutio.

V. Primus igitur sensus est, si in prima causa non esset libertas in agendo, an posset esse in aliqua causa secunda. Et in hoc sensu negandum omnino est posse ullam causam secundam esse liberam, si prima non sit. Quo sensu verum est, quod Scotus ait, hallucinatos fuisse Philosophos dicentes, Deum agere ex necessitate naturæ, homines vero libere, quamquam nec Scotus hunc sensum intendat, nec ratio eius iussum probet, ut videbimus. Ratio ergo prima est, quia si Deus non habet libertatem, non est unde creatura illam participet. Dices: eodem modo argumentari quis posset, quia Deus non habet sensum, non esse unde creatura illum participet. Respondeo non esse simile, quia libertas ut sic pertinet ad perfectionem simpliciter, quæ si in Deo non sit formaliter, neque in creatura esse potest. Unde similis argumentum est, quod si in Deo non esset cognitio, etiam in creatura esse non posset, & consequenter neque intellectus, neque sensus. Secunda ratio est, quia si aliqua causa secunda est capax libertatis, maxime intellectualis creatura. sed si in Deo non est libertas in agendo, neque in creatura intellectuali esse potest: ergo. Probat minor; nam Deus est intellectualis per essentiam, creatura per participationem: ergo quicquid perfectionis in gradu intellectuali excogitari potest, unde oriatur libertas excellentiori modo est in Deo. Vt, verbi gratia, perfectio intelligendi, vniuersalis cognitio bonorum omnium, immaterialitas potentiarum, non necessaria connexio cum extrinsecis bonis seu independentia ab externis rebus, vel si quid aliud eiusmodi est, quod vel ex parte obiecti, vel ex parte subiecti seu propriæ naturæ esse possit ratio libertatis, quicquid (inquã) huiusmodi est, excellentiori modo in Deo inuenitur. Si ergo hæc omnia in Deo satis esse non possunt ut sit in agendo liber, neque in creatura satis erunt.

VI. Obiicies: Libertas requirit perfectionem admiſſam alicui imperfectioni, nimirum potentialitati, vel mutabilitati, & ex hoc capite potest non esse euidens illa consecutio. Unde nos etiam fatemur in creatura esse libertatem cum indifferentia ad varios actus, non tamen in Deo. Respondetur negando assumptionem, nam libertas præcise & absolute sumpta, nullam includit imperfectionem, quia saluari potest cum indifferentia ad obiecta, vel effectus, absque ulla compositione vel potentialitate respectu diuersorum actuum, solumque dicit dominium quoddam & independentiam, respectu talium rerum seu obiectorum. Atque hoc modo est libertas in Deo, quia est libertas per essentiam in creatura vero est tantum per participationem, & ideo habet illam imperfectionem adiunctam, quam includit indifferentia ad diuersos actus, in qua quicquid est potentialitatis & compositionis, imperfectionis est; supposita vero hac imperfectione, ipsa indifferentia & dominatus in pro-

prium actum, perfectionis est, quæ perfectio non posset participari à creatura, nisi in Deo esset ipsa perfectio libertatis pura & sine imperfectionibus. Neque contra hunc sensum procedit ratio secundæ sententiæ; nam illa supponit quidem, stante necessitate Dei in agendo, esse causas secundas liberas, cuius oppositum ostendimus sequi ex prædicta hypothefi.

Secundus quæstionis sensus, eiusque resolutio.

VII. Secundus quæstionis est, si per impossibile contingeret, Deum agere ex necessitate naturæ; creaturam autem habere facultatem agendi ex natura sua liberam, an Deus propter suum naturalem modum agendi, impediret in creatura vsum libertatis, ita quod de facto non haberet actionem liberam, etiam si haberet potentiam liberam. Et quidem pars negatiua videtur manifeste sequi ex quorundam Thomistarum opinione, qui existimant ad liberam actionem creaturæ satis esse, quod per facultatem ex se liberam operetur, & quod ab obiecto non necessario trahatur, seu ad vnum determinetur. Hæc autem duo non auferret Deus, etiam si ex necessitate natura tota sua potestate in voluntate, & cum voluntate creata ageret: ergo non obstante illo modo agendi Dei, adhuc creatura libere ageret.

VIII. Hoc vero fundamentum falsum est, & magnam præbet occasionem errandi in hac materia. In primis enim non satis distinguit inter hæc duo, scilicet, habere facultatem liberam, & habere expeditum liberum vsum talis facultatis, cum tamen valde distincta sint; nam illud prius ad solam potentiam seu actum primum pertinet: hoc vero posterius ad actum secundum. Quamvis autem actus liber esse non possit absque facultate libera, quia actus secundus & vitalis essentialiter supponit primum: at vero facultas libera potest esse absque vso libertatis: non solum quando non operatur, sed etiam si dum operatur, impeditur, ne illud dominium habeat suum actum, quod ex natura sua habere posset. Consistit enim hoc dominium in potestate non agendi id, quod quis agit, vel aliud agendi. Fieri autem potest ut agens alioqui ex se indifferens, ita feratur, vel determinetur ad agendum ab alio superiori agente, ut respectu talis actionis, seu modi agendi non habeat potestatem non agendi, & sic retinendo innatam facultatem liberam, potest priuari vso libertatis. Confirmatur; nam omnes Theologi docent posse Deum inferre necessitatem voluntati nostræ; tunc autem non auferret facultatem liberam, quia hæc non distinguitur à voluntate ipsa, sed impediret liberum vsum eius, & in necessarium commutaret. Sunt ergo illa duo distinguenda: potestque facere Deus ut facultas ex se libera, & manens libera in actu primo circa aliquod obiectum, non libere feratur in illud, sed ex necessitate aliqua motione, quæ vsum libertatis impediat. In quo videntur conuenire Theologi in 2. dist. 15. idque supponit D. Tho. 1. 2. q. 6. art. 4. & tenet Scot. in 4. dist. 49. quæst. 6. §. Duo ergo.

IX. Ex quo vltius sequitur falsum esse quod illa sententia supponit ad vsum & actum liberum satis esse facultatem ex se liberam, & obiectum ex se indifferens, seu quod per se non sufficiat ad inferendam necessitatem facultati. Nam hæc sententia supponit nullam causam posse inferre necessitatem voluntati, nisi obiectum vel mediante obiecto, quod falsum est; nam etiam Deus potest inferre necessitatem voluntati, non ut obiectum, sed ut agens infinitæ potentie. Imo si voluntas solum ab obiecto necessitatem pati posset, nunquam posset extrahi à suo connaturali operandi modo, aut necessario moueri, nisi quando ipsa ex natura sua, & intrinseco impetu necessario fertur. Nam obiectum ut obiectum, non mouet voluntatem præternaturali modo, sed maxime connaturali

rali & intrinseco, & idem obiectum in suo genere non mouet necessario potentiam alioqui liberam, nisi quando ipsa, respectu talis obiecti non est libera: ergo si voluntas solum potest necessitari medio obiecto, reuera non necessitatur circa id ad quod de se erat libera, ut in patria voluntas necessitatur à Deo, ut obiecto clare viso, quia ipsa de se respectu talis actus non est libera.

X.

Atque ita fit, ut iuxta illam sententiam Deus nunquam possit necessitare voluntatem ad actum, ad quem ipsa ex se est libera; nam vel Deus proponit obiectum ex se sufficiens ad mouendum necessario voluntatem, & tunc reuera voluntas non est ex se libera ad talem actum, & ita nullam patitur extrinsecam necessitatem, vel proponit obiectum quod in suo genere est potens necessario mouere voluntatem, & ex vi talis obiecti nunquam voluntas necessario mouebitur; nisi aliunde Deus inferat necessitatem. Dices; Potest proponi obiectum de se insufficiens ad necessario mouendum, eo tamen modo, vel sub tali iudicio, ut necessitatem inferat voluntati. Respondetur primum id fieri non posse absque iudicio falso, nimirum iudicando esse summum bonum, vel bonum necessarium quod tale non est, quod iudicium Deus immittere non potest. Deinde etiam illo posito voluntas tunc non moueretur ut potentia ex se libera, sed ut potentia determinata ad vnum, quia sicut natura sua fertur non tantum in verum bonum, sed etiam in bonum apparens, ita natura sua nata est necessaria fieri in bonum appetens necessarium. Atque ita nunquam saluatur quod voluntas possit necessitari à Deo ad actum, quem ex se libere eliceret. Quod sane falsum est, & contra communem sententiam, derogatque omnipotentia Dei. Nam cum ipse sit voluntatis author & dominus, potest quomodo voluerit ipsam mouere ac impellere ut necessario agat, vel impedire, ut omnino non agat. Et confirmatur; nam potestas quam voluntas creata habet ad volendum vel nolendum, non est infinita efficacia cum sit commensurata finitæ virtuti talis potentia: ergo in vtraque potest vinci & superari ab intrinseco agente infinitæ virtutis, ut est Deus: potest ergo à Deo ita moueri creata voluntas ad volendum obiectum alioqui de se indifferens, ut voluntas sic mota impotens omnino sit ad resistendum, vel utendum potestate, quam habet ad nolendum tale obiectum. Imo hoc pertinere ad diuinam omnipotentiam, aliquando docere videtur Augustinus, & non immerito, cum in illo effectu vel motione nulla innoluitur repugnantia. Tunc igitur quamuis voluntas ex se libera sit, & ab obiecto non moueatur ex necessitate, nihilominus vsus ipse & actus non est liber ipsi voluntati, quia non permittitur à superiori agente uti sua libera facultate: neque ipsa habet potestatem respectu superioris agentis ad resistendum illi sua absoluta potestate utenti.

XI.

Igitur ad actum seu vsum liberum voluntatis non satis est facultas ex se libera cum indifferentia obiecti seu iudicii, nisi etiam superior causa nullam vim seu præternaturalem efficaciam inferat, sed voluntatem ipsam finat suo connaturali modo operari, ut Patres etiam Ecclesiæ loquuntur, quos statim indicabo. Non est ergo solidum illius sententia fundamentum. Quapropter videndum nunc superest, an posita illa hypothesi, quod Deus ageret ex necessitate naturæ, & in homine esset, facultas ex se libera, nihilominus recte sequatur nullum fore tunc in voluntate creata vsum seu actum liberum.

XII.

Si Deus ageret ex necessitate naturæ, nullum in causis esset liberum suum exercitium.

Et in hoc sensu dicendum videtur, data illa hypothesi nullum relinqui vsum libertatis in agente creato. Atque in hoc etiam sensu verè dicitur ab Scoto, errasse Philosophos ponentes Deum agere ex necessitate naturæ, & admittentes effectus liberos & contingentes à causis secundis. Ratio vero Scoti nec procedit in hoc sensu, nec mihi probatur, ut infra dic-

cam. Propria ergo ratio sumenda est ex paulo antea dictis, quia Deus potest per infinitam suam potentiam ita mouere voluntatem ut necessitatem illi inferat, ut probatum est, idemque posset etiam, si ex necessitate naturæ ageret, quia tunc non ponitur esse minoris potentia, sed solum minoris indifferentia seu libertatis: sed si Deus ageret ex necessitate naturæ, dum in voluntatem ageret creatam, ageret quanta efficacia posset: ergo semper ageret necessitatem illi inferendo, atque ita nunquam esset in agente creato libertatis vsus. Minor patet, quia hæc est conditio naturalis agentis, ut agat quantum potest, quia non habet facultatem temperandi suam actionem, seu magis vel minus illam applicandi; quia hoc non fit, nisi per potentiam liberam.

Sed dicerent fortasse Philosophi, Deum agendo ex necessitate naturæ, non semper agere quantum absolute posset, sed quantum natura causarum secundarum exigit à quibus determinatur ut magis vel minus ut hoc vel illo modo agat. Sed in primis nos non loquimur, nisi ex hypothesi, quod diuina potentia habeat absolutam necessitatem in agendo. Deinde addimus, quacunque ratione dicatur Deus agere ex necessitate naturæ, & non ex libertate, non posse determinationem actionis suæ habere ex capacitate naturali causæ secundæ; nam potentia Dei non respicit adeque illam capacitatem, sed ampliore; ergo non potest ab illa determinari. Curenim ab ea ita limitaretur, ut nunquam posset plus agere: cum maiorem habeat potentiam? Fateor quidem ex illa hypothesi, & ex infinitate potentie Dei sequi multa impossibilia; nihilominus tamen illa posita, per locum extrinsecum sequitur Deum per potentiam suam semper ita mouere voluntatem creatam, ut ei necessitatem inferat. Ideoque Sancti Patres diuine sapientia, & libere providentiæ tribuunt, ut in agendo & mouendo voluntatem creatam ita sese accomodat, ut ei vim non inferat, sed eam suo modo se mouere sinat. Ut videre licet apud Augustinum de prædestinatione & gratia cap. 15. Prosperum ad obiect. Gallor. capite 1. & 11. Cyrillum libro 4. In Ioann. cap. 7. Damascen. lib. 2. de fide, cap. 30.

Neque contra hanc decisionem questionis in hoc sensu procedit fundamentum secundæ sententia: quia ad libertatem actus, vel contingentiam effectus non satis est, quod causa secunda sit secundum se libera seu contingens, sed oportet ut quatenus talis est, suam actionem exercere sinatur, quia alias solum materialiter (ut ita dicam) est libera: non verò agit ut libera: actio autem non sumit suam rationem & denominationem à causa materialiter sumpta, sed prout actu influente. Illa autem ratio non probat, necessitatem Dei in agendo non impedire liberum vsum facultatis creatæ. Neque etiam Diuus Thomas, ibi citatus, & in hoc vel in priori sensu contradicit, quia non agit de absoluta Dei necessitate in agendo, sed de necessitate immutabili, quæ non excludit absolutam libertatem, ut infra declarabimus in disputatione de Deo.

Tertius questionis sensus, eiusque resolutio.

Tertius questionis sensus est, si Deus ageret ex necessitate naturæ, & non plus ageret, neque alium concursum aut motionem præberet voluntati libere creatæ, quam modo præbet, an nunc tolleret contingentiam actionis, & impediret vsum libertatis. Qui sensus est valde diuersus à præcedentibus, & ex pluribus suppositionibus procedit ut satis constat. Unde in proxima assertionem præcedente diximus ex necessitate actionis Dei fore impedimentum vsus libertatis quia motio esset maior, quam nunc fit, si super liberè concurrente: nunc autem inquirimus, si supponamus motionem non esse maiorem, neque diuersam in magnitudine (ut sic dicam) sed solum in modo

do dandi illam, quia nimirum eadem, quæ nunc libere datur, tunc ex necessitate naturæ daretur an ex hoc præcise sequatur impediri vsum libertatis, & tolli contingentiam rerum. Et in hoc sensu videtur procedere sententia & ratio Scoti.

Dicendum vero cenſeo, etiam si prima causa ageret ex necessitate naturæ illo modo, non impeditur vsum libertatis, neque ablaturam omnem contingentiam effectuum causarum secundarum. Et quoad hoc approbo secundam sententiam supra adductam, quia licet plures causæ concurrant ad vnum actum, ut ille sit liber, satis est quod causa proxima libera sit, & quod per cooperationem alterius causæ non extrahatur a suo naturali operandi modo: ita vero contingeret in eo casu: ergo. Maior sufficienter probatur fundamento secundæ sententiæ; nam licet plures causæ concurrant, & omnes præter vnam, quantum est ex se, necessario operentur, si vna potest ex sola sua libertate non elicere actum, id satis est, ut effectus sit liber seu contingens: quia simpliciter potest non esse; neque necessarius modus agendi cæterarum causarum impedit vsum huius potestatis in altera causa, ut supponitur ex dicta hypothese. Et declaratur facile probando minorem, quia Deus in eo casu non moueret fortius aut vehementius voluntatem creatam, quam nunc mouet, sed nunc motio Dei non extrahit voluntatem a suo connaturali operandi modo: ergo neque tunc immutaret; nam, quod illa motio vel concursus ex parte Dei libere aut necessario debeat, nihil refert ad effectum quem ad extra producit, si ipse concursus, vel motio in se non est maior.

XVII. Vnde argumentor secundo, quia aliàs sequeretur actum voluntatis nostræ nunc non esse liberum, quia Deus ad illum libere concurrat: consequens autem est falsum, tum quia formaliter & immediate ego non habeo dominium in meo actu ob libertatē Dei, sed ob libertatem meam; tum etiam, quia alias appetitio equi vel leonis esset libera, quia Deus ad illam libere concurrat: est ergo actus liber respectu alicuius causæ, qui ita fit ab illa, ut sit in ea potentia & facultas ad non efficiendum illum, non obstantibus aliis causis ad eundem actum concurrentibus, siue illæ quantum est ex se naturaliter, siue libere concurrant ita verò se gereret voluntas creata in prædicto casu, ut ostensum est: ergo.

XVIII. Tercio probari idem potest non solum satisfaciendo fundamento Scoti, sed etiam retorquendo illud; nam, si esset alicuius momenti, probaret etiam nunc tolli contingentiam effectuum, & vsum libertatis ab omni actu causæ secundæ, quatenus ab illa est, nihilque esse liberum nisi per respectum ad libertatem primæ causæ. Consequens autem non solum est contra rationem naturalem, sed etiam contra fidem, quia aliàs non possent actus liberi nobis imputari. Sequela vero probatur, quia etiam nunc causa secunda non agit, nisi mora à prima, seu concurrente prima: & nunc etiam causa prima prius naturæ influit seu mouet eadem prioritate, qua moueret, si ex necessitate naturæ ageret. Est etiā hæc motio Dei nunc æque efficax ut supponitur, & probari etiam potest ipso argumento Scoti, quia non fiat, Deus mouere. & creaturam non moueri: ergo posita Dei motione necessario mouetur voluntas creata: ergo si talis motio data à Deo ex necessitate naturæ, tolleret libertatem in actu voluntatis humanæ, etiā nunc tollit, quia æque antecedit. Vel certe si nunc non tollit, quia licet aliqua ratione antecedit, tamen absolute datur dependenter ab ipsa voluntate creata, ut mox explicabimus, eadem ratione in prædicto casu non tolleret, quia licet daretur necessario ex parte Dei, nihilominus daretur etiam dependenter à libero arbitrio creato.

XIX. Nec satisfaciit responsio Scoti, scilicet, quod si Deus ageret ex necessitate naturæ, motio eius esset sim-

pliciter necessaria, & ita tolleretur omnem contingentiam effectus; nunc autem est libera, & ideo non tollit illam: Hoc (inquam) non satisfacit, tum quia ad summum declarat saluari nunc contingentiam vel libertatem effectus respectu diuinæ voluntatis, non vero respectu causarum secundarum: tum etiā quia si intelligat, data illa hypothese, motionem Dei fore absolute necessariam, id est, necessario ponendam in re, falsum sumit: solum enim esset necessaria, quantum esset ex parte Dei: quia tamen simul penderet à voluntate creata, nec posset in re poni sine illa, ideo non esset absolute necessaria. Itaque diceretur tunc Deus agere ex necessitate naturæ, quia esset ab intrinseca natura, & ex se determinatus ad concurrendum cum voluntate, tamen quia ille concursus non ponitur in re, nisi cooperante simul ipsa voluntate, ideo non poneretur in re cum absoluta necessitate, sed iuxta exigentiam cooperationis liberæ voluntatis.

Atque hinc colligitur generalis regula, quæ sententiam propositam confirmat, scilicet, nihil obstare libertati vel contingentie actus seu effectus, quod aliqua causa naturali necessitate ad illum concurrat dummodo aliqua cum indifferentia efficiat, respectu cuius effectus denominetur liber. Ratio huius satis declarata est explicando fundamentum secundæ sententiæ: amplius verò illustrari potest nonnullis exemplis. Vnum est iuxta probabilem sententiam, quod cognitio seu obiectum cognitum concurrat effectiue ad actum voluntatis; nam ille concursus, ut est à cognitione, naturalis est, & sine libertate, & nihilominus actus est simpliciter liber propter indifferentiam voluntatis. Vnde licet cognitio quantum est ex se ex necessitate naturæ influat, tamen quia eius influxus actualis in re non ponitur sine actuali influxu voluntatis, ideo absolute non est necessarius. Simile quid dici potest de influxu habitus concurrentis cum potentia libera, habitus enim ex se non habet indifferentiam aut propriam libertatem, sed ex necessitate naturæ operatur operante sua potentia. Aliud exemplum est de effectibus agentium naturalium, prout sunt ab ipsis, & à Deo: illa enim actio, quamuis à proximo agente sit ex necessitate naturæ respectu primæ causæ est libera, quia iuxta veram doctrinam Deus libere præbet concursum suum. Vnde ex potestate Dei absolute potest illa actio esse, & non esse, quamuis hæc potestas non sit in proximo agente. De facto tamen illa actio denominatur simpliciter naturalis, tum quia sicut ab agente proximo accipit suam determinationem & specificationem, ita & has denominationes: tum etiam quia, & generali quadam lege & definita voluntate, ita Deus concurrat ad has actiones iuxta exigentiam naturæ seu causæ secundæ. Quo sensu accipiendum est, quod dici solet, influxum causæ primæ modificare in secunda vel ex secunda. Sicigitur data hypothese, in qua versamur, actio esset libera ex habitudine ad causam secundam, quamuis prima ex necessitate naturæ præberet concursum suum.

Quocirca quod Scotus supra sumit, non posse eandem actionem esse necessariam respectu vnius causæ, & liberam respectu alterius, quia necessarium & contingens contradictorie opponuntur, vel non est verum, vel in quo sensu verum esse potest, non est ad rem. Quod enim duæ causæ possint, in eundem actum influere, altera libere, & altera ex naturali impetu naturæ, demonstratum est: in hoc ergo sensu non repugnat, eundem effectum esse contingentem & necessarium respectu diuersorum: nam ob eandem causam non est contradictio, cum contradictoria sumi debeant respectu eiusdem. Si autem necessarium sumatur, non tantum respectiue, seu absolute pro eo quod simpliciter non potest non esse: sic verum est repugnare, effectum esse necessarium, & habere contingentiam ab aliqua causa: tamen in hoc sensu

XX.

XXI.

Pna & ead dem actio an possit ab ead esse libera; alteri vero necessaria.

sensu non est verum esse necessarium illum effectum, ad quem concurret aliqua causa necessario agens: quia satis est quod respectu & quantum ex vi illius cause necessario fiat, cum quo stat, ut ex alio capite, seu respectu alterius, habere possit contingentiam, seu libertatem.

SECTIO IV.

Quomodo sit libertas vel contingentia in actione causa secunde, non obstante concursu prime, & consequenter quo sensu verum sit causam liberam esse, quae positis omnibus requisitis ad agendum potest agere, & non agere.

I.



Ecce difficultas petitur in secundo argumento posito in principio sectionis secundae, illamque etiam attingit Scotus illo argumento, quod causa secunda, seu voluntas creata non potest quicquam agere, nisi mota à prima, sed cum mouetur à Deo, necessario ipsa se mouet: ergo motus illius respectu eiusdem nunquam est liber & contingens. Maior in terminis est D. Thom. 1. p. quæst. 105. art. 1. ad 3. & art. 4. & 5. & probabitur infra, dum agemus de dependentia secundarum causarum à prima. Minor autem est eiusdem D. Thom. 1. 2. quæst. 10. art. 4. ad 3. ubi dicit: *Impossibile est, Deum mouere voluntatem, & voluntatem non moueri.* Et facile suaderi potest tum ex efficacia & perfectione diuinæ motionis, tum ex mutua relatione inter mouere, & moueri. Alio modo proponitur eadem difficultas; nam causa libera est, quæ positis omnibus requisitis ad agendum potest agere & non agere: sed vnum ex requisitis ut causa secunda agat est motio Dei, quæ posita non potest agere, & non agere, sed necessario agit, sicut illa non posita, necessario non agit: ergo repugnat illa definitio omni causæ secundæ, atque ita respectu illius nulla est contingentia vel libertas, sed tantum respectu primæ.

Prior dicendi modus proponitur.

II.

Hæc difficultas est vna ex præcipuis huius materie, & occasionem præbet amplius declarandi quid sit causa libera, seu quas condiciones requiratur, ubi simul exponetur communis ac recepta definitio causæ libere. Authores ergo quos supra retuli, ponentes totam rationem libertatis in indifferentia obiectiua (ut sic dicam) facile expedient præsentem difficultatem, dicentes liberam potentiam esse illam, quæ positis omnibus requisitis ex parte ipsius adhuc manet indifferens seu non determinata ad vnum, ex vi obiecti, & ideo nihil obstat vsui libertatis, quod posita motione primæ causæ iam voluntas manet ad vnum determinata, ita ut non possit non exercere actum ad quem mouetur. Atque in hoc sensu ad soluendam priorem difficultatem applicatur communis illa distinctio de necessitate in sensu composito & in sensu diuiso; nam quod voluntas mota à Deo necessario operetur, solum est necessitas in sensu composito, & ideo non repugnat libertati actus sic necessarii. Ad posteriorem autem difficultatem respondendum limitando maiorem & communem definitionem liberæ facultatis, quod, scilicet, sit illa, quæ potest agere & non agere positis omnibus requisitis nimirum ex parte intellectus, & ipsius voluntatis non vero ex parte Dei. Quam modificationem ante hos modernos authores indicauerat Almainus in suis moralibus quam tamen non approbat, licet non satis eam impugnet.

III.

Vnde prædicti noui Theologi aliam commentati sunt definitionem actus liberi, scilicet esse motum voluntatis factum ex tali iudicio rationis, quod per

se, vel per obiectum quod proponit sufficiens non sit ad determinandam voluntatem ad vnum. Quam confirmant primo, quia tota libertas voluntatis oritur ex iudicio rationis: ergo optime & sufficienter definitur actus liber per ordinem ad tale iudicium, seu, quod idem est, per ordinem ad omnia requisita ex parte intellectus & voluntatis. Secundo, quia ad libertatem sufficit indifferentia obiecti, & non requiritur indifferentia potentie, ut patet in voluntate diuina, quæ de se semper est determinata ad vnum, tamen, quia obiecta creata sunt illi indifferentia, id satis est ut libere ea velit: idem ergo satis erit ad liberum actum voluntatis.

Refutatur dicta sententia.

Tota hæc doctrina procedit ex falso fundamento, ut in proxima sect. præc. probaui, & occalio erandi fuisse videtur, quia non distinguitur satis inter radicem libertatis, & formalem libertatem potentie & actus. Indifferentia enim iudicii est radix libertatis, ut supra tactum est, & est communis Theologorum sententia; non est tamen ipsa formalis libertas, quia ipsum iudicium non est liberum in se, neque est proxime à potentia formaliter libera, ut dicam infra, sed dicitur indifferens obiectiue, seu ex parte obiecti, quia proponit obiectum ita indifferens, ut non trahat ex necessitate voluntatem. Atque hinc est ut iudicium indifferens sufficienter iudicet in tali natura, quæ sic iudicare potest, facultatem aliquam formaliter liberam, & consequenter etiam vsum seu actum liberum, si talis facultas modo sibi proprio operari sinatur, nullamque extrinsecam vim patiat, qua cogatur, vel proprius loquendo necessitetur, ut in obiectum tendat alioqui de se indifferens. Hoc enim esse possibile, supra probatum est, ex quo merito intulimus, absolute & absque prædicta limitatione non satis esse ad vsum liberum iudicium indifferens, & facultatem ex se se liberam.

Ex quo vltius colligimus, non recte limitari ceptam descriptionem facultatis liberæ, scilicet: *Quæ positis omnibus requisitis ad agendum potest agere, & non agere*, non recte (inquam) limitari ad requisita ex parte iudicii, & ipsius voluntatis, quia concurrentibus omnibus requisitis ex parte iudicii, & existentibus ipsa facultate de se libera, potest in ipso vsu non esse libera, seu, quod idem est, potest actus non esse liber: ergo ut illa definitio comprehendat non solum facultatem liberam in se ipsa (ut sic dicam) seu in actu primo, sed etiam vsum seu actum liberum, non sufficienti illa requisita. Vnde huius temporis hæretici, cum videant nos operari ex iudicio & aduertentia rationis, & ab ipsis obiectis non ferri aut determinari ex necessitate, nihilominus aiunt nos non libere operari, eo, quod ab ipso Deo necessitatem patiamur. In quo quidem errant asserentes ita Deum de facto in nobis semper operari, quod repugnat dei, & diuinis Scripturis, ac recte rationi, non errant tamen in illatione, nimirum, quod si Deus infert extrinsecam necessitatem actui, non est de facto liber, nec etiam errarent si solum dicerent, vel hunc modum operandi Dei esse possibilem, vel illo posito, non sufficere ad vsum liberum indifferentiam iudicii.

Vel vltius infertur, non satis fieri difficultatibus positis per responsiones illius sententia. Nam distinctio illa sensus compositi & diuisi, quæ prior expeditur difficultas, licet recte explicata satis faciat, ut infra videbimus, tamen ita generatim sumpta satis esse non potest; nam ostendimus necessitatem aliquam etiam in sensu composito, repugnare vsui libertatis, eumque destruere. Et patet facile ex dictis; nam Deus aliqua motione & actiuitate sua potest inferre necessitatem voluntati, & tunc actus non esset necessarius in sensu diuiso, quia voluntas de se, & secula illa

motione posset non exercere illum actum: esset autem necessarius in sensu composito, quia posita illa motione non posset non exerceri, & tamen illa necessitas in sensu composito tolleretur vsus liberum, quia supponimus Deum tunc necessitare voluntatem quantum potest: aliquid ergo addere oportet, ut illa distinctio satisfiat. Rursus limitatio illa communis definitionis libertatis, qua soluitur posterior difficultas, improbatam est praterquam, quod est voluntaria, & occasionem prabet introducendi quemcumque similem pro libito in hac materia. Nam par ratione posset quis dicere, posita quadam influenza celi, vel adhibita speciali demonis motione, non posse voluntatem nostram non operari sequendo illam, & nihilominus requisitis ex parte iudicii & intrinsece facultatis, non necessario sequitur illa operatio, etiam si ex alia suppositione necessario sequatur.

VII. Tandem constat ex dictis falso excogitatum esse novam illam definitionem actus liberi, nimirum esse illum, qui fit à voluntate ex iudicio rationis non necessitante, quia potest actus aliunde esse necessarius, necessitate impediendo liberum vsus, ut declaratum est: ergo illa definitio potest convenire alicui actui absolute necessario. Ratio autem prima, qua fundatur illa definitio, solum probat iudicium indifferens esse radicem libertatis: non tamen inde fit definitionem actus liberi compleri ex hoc, quod procedat à tali iudicio, sed addendum est, quod procedat à facultate consentanea iudicio non impedita, nec extrinsecam necessitatem patiente, quod communis definitio illis verbis explicuit, *ut positus omnibus requisitis possit agere & non agere*. In secunda vero probatione falsum assumitur, cum dicitur ad actum liberum ita sufficere indifferenciam obiecti, ut non sit necessaria indifferencia potentia: quomodo enim erit liber actus, si potentia non sit indifferens ad exercendum illum? aut cur obiectum in ratione obiecti dicitur indifferens, nisi quia non infert necessitatem potentie, sed eam indifferenciam relinquit? Exemplum autem de voluntate divina, aut falsum sumit, aut non est ad rem, quia assertur in eo, quod non est simile. Voluntas enim divina, quamvis altiori & perfectiori modo, verè tamen est indifferens de se ad volendum creata obiecta: non est enim ad hoc naturaliter determinata, aliis quomodo esset libera? & licet ab æterno se determinaverit, & in ea determinatione necessario semper perseveret, tamen illam determinatio (quicquid ipsa sit) est ex libertate: eiusque necessitas non est naturæ, sed immutabilitatis, quæ non tollit propriam indifferenciam, quam ex se habet res libera. Tamen, quia in voluntate Dei non est efficientia proprii actus, neque compositio ex potentia & actu, ideo illa indifferencia non est in potentia respectu actus, sed in puro actu respectu obiectorum: & ideo in hoc non est comparanda indifferencia libertatis creatæ cum divina.

Definitio libertatis explicatur.

VIII. Tergo difficultatibus propositis satisfaciamus, retinenda in primis & explicanda est illa descriptio facultatis liberæ, in qua duo postulantur. Vnum est, quod illa sit potentia activa, ex se & ex sua interna facultate habens vim ad exercendam & suspendendam actionem suam. Aliud est, quod illa facultas dum exercet actum, ita sit disposita, & proximè (ut ita dicam) præparata ad opus, ut possit omnibus requisitis ad agendum possit agere & non agere. In prima huius sententiæ parte non est difficultas, nec ferè est necessaria nova explicatio, suppositis, quæ in sectione 2. dicta sunt, ubi ostendimus libertatem consistere in facultate activa ut sic: ex hoc enim manifestè sequitur, libertatem requirere facultatem activam

Franc. Suar. Metaph. Tom. I.

indifferentem ad agendum & non agendum. Vnde, claritatis gratia, possumus in potentia libera duas potentias præscindere, seu quasi duas partes vnius potentia. Una est ad volendum, seu exercendum actum: alia ad nolendum, seu suspendendam actionem. Hæc enim posterior pars huius potentia licet in se posita quædam perfectio sit, tamen in vsu per solam negationem, seu carentiam actus talis facultatis exerceri potest, si de absoluta eius potentia loquamur, ut sumitur ex sancto Thoma 1.2. quæst. 6. artic. 3. & aliis Theologis ibi, quia non velle ut sic potest esse liberum: non velle autem præcisè sumptum, non includit actum, sed carentiam actus, quæ si sit cum perfecta advertentia rationis, & plena potentia volendi, libera erit. Dico autem, si de absoluta potentia loquamur, quia moraliter seu ordinariè huiusmodi carentia appetitionis non exercetur absque positivo actu qui sit, vel nolitio, qua refutatur obiectum propositum, aut alius actus circa illud, verbi gratia, amor, vel intentio eius, vel sit conuersio ad aliud obiectum repugnans, aut diuersum, ut experientia satis constat: quia difficillimum esset existente perfecta, & practica advertentia rationis omnem actum voluntatis suspendere.

Ex quo obiter intelligitur hanc indifferenciam facultatis liberæ primò ac præcisè satis saluari per habitudinem ad actum vel carentiam actus, quæ solet dici libertas quoad exercitium, quia per eam, ipsum exercitium actus indifferens est. Cum tamen hæc facultas libera vitalis sit, atque ita perfecta & spiritalis, ut in se ipsam, & in suos motus reflectere possit, quotiescunque potest non exercere libere aliquem actum, potest etiam per alium positum actum vel illam carentiam, seu nolle exercere talem actum. Atque isto modo nunquam est libertas quoad exercitium sine aliqua libertate quoad specificationem. nam quotiescunque potest voluntas liberè non amare, potest etiam elicere aliquem actum, secundum suam rationem & speciem repugnantem amoris, & ita est ibi aliqua indifferencia quoad specificationem actus. Præterquam potest alia intercedere in ordine ad contrarios actus respectu eiusdem obiecti, quatenus potest vel liberè amari, vel etiam odio haberi. Quam duplicem potentiam includit etiam facultas libera secundum se & absolute sumpta, quamvis necesse non sit, ut illam habeat circa omnia & singula obiecta, quia non oportet, ut sit æquè libera circa illa omnia, ut inferius attingemus. Et hæc de priori parte huius sententiæ.

In secunda parte sententiæ propositæ declaratur, non solum ratio facultatis liberæ, sed etiam id, quod necessarium est ad vsus libertatis, seu actus liberi: hoc enim totum comprehendit prædicta definitio libertatis, & meritò, quia tota difficultas libertatis, & utilitas eius in ipso vsu, & exercitio libertatis posita est. Est autem considerandum, dupliciter posse dici aliquid requiri ad actum: vno modo tanquam prærequisitum ad actionem, alio modo tanquam intrinsecè, vel essentialiter inclusum in ipsa actione. Illud prius dici solet prærequisitum antecedenter, vel ex parte actus primi, siue illud sit proprium principium actionis, siue conditio prærequisita ad illam quocunque modo, vel in quouis genere causæ. Hoc autem posterius dici potest requisitum concomitanter, seu in ipso actu secundo, quia non distinguitur ab ipsa actione libera, quæ est actus secundus facultatis liberæ. Cum ergo dicitur liberum esse, quod positus omnibus requisitis ad agendum potest agere & non agere, intelligendum est de prærequisitis antecedenter & in actu primo, non de aliis. Et hoc ipsum insinuat in prædicta sententiæ, cum dicitur, debere facultatem liberam ita esse dispositam, & proximè præparatam ad opus, ut cum ea dispositione possit agere & non agere: in illa enim præparatione includuntur omnia illa prærequisita in actu primo ad operandum.

Pp

Et qui-

XI.

Et quidem quod ad usum liberum sit necessarium cum illis omnibus dictam indifferentiam, & quasi duplicem potestatem integram manere, facile ostendi potest. Primo, quia alias cessatio, v.g. ab opere, non esset ex intrinseca vi & facultate, sed ex defectu aliquius conditionis requisitæ: hoc autem nil confert ad libertatem: nulla est enim naturalis potentia tamne efficiens agens, quæ non possit interdum non agere ex defectu conditionis requisitæ, ut approximationis passus, vel alterius similis. Imò, si quis recte perpendat, illud non est posse non agere, sed est potius impotentia agendi, seu non posse agere cum tali defectu: libertatis autem indifferentia non fundatur in impotentia agendi, sed in potentia non agendi. Unde, quando ipsa voluntas caret aliquo actu propter naturalem inaduerentiam rationis, illa carentia actus non est ex potentia non agendi, sed ex impotentia sic operandi seu volendi, & ideo talis carentia non potest esse libera. Ut ergo facultas liberum, vsum habeat, necesse est, ut positus omnibus conditionibus prærequisitis antecedenter, seu in actu primo, ex interna vi & facultate sua possit agere & non agere. Cum autem dicimus ex interna vi & facultate (ut obiectionibus occurramus) non excludimus diuinum concursum, vel maius auxilium necessarium pro actuum qualitate, sed id Theologis relinquimus.

XII.

Quod autem dicta definitio intelligenda non sit de requisitis concomitantibus, probatur, quia hæc, ut diximus, includuntur in ipsa actione: nam, siue actio est requisita ad agendum, ita quicquid in actione includitur, potest dici requisitum. Est autem actio requisita, ut id, quo formaliter determinatur potentia, & constituitur actu agens, & ideo non potest includi in his conditionibus, cum quibus potentia debet esse indifferens ad agendum & non agendum, quia inuoluit manifestam repugnantiam: ergo neque etiam includi debet in illis requisitis totum id, quod est de intrinseca ratione actionis, seu in illa essentialiter includitur: nam eadem est de illis omnibus ratio, quæ de ipsa actione. Atque hæc interpretatio illius definitionis colligitur ex communi sententia Theologorum in 1. dist. 38. & 39. & in 2. dist. 24. & ex doctrina Anselmi, quam statim explicabimus.

Expeditur prior difficultas.

XIII.

Duplicem motum nostræ voluntatis per diuinam
Atque ex hac interpretatione facile expediuntur duæ difficultates in principio tactæ. Ad primam enim respondetur, duplicem intelligi posse motionem Dei respectu voluntatis nostræ. Vna est antecedens actuale concursus ad actum voluntatis: alia consistens in ipso actuali concursu. Prior parum nota est in Metaphysica, seu ex solis principiis naturæ, tamen in Theologia est certa, & quæcunque illa sit, continetur sub conditionibus requisitis, ad actum antecedenter, seu per modum principii aut actus primi. Nam, licet hæc motio fiat per actum vitalem, qui est actus secundus, respectu potentie, in qua inest tamen respectu alterius actus, propter quem datur illa motio, comparatur per modum principii, & ea ratione dicitur esse per modum actus primi, ut iudicium de bono agendo est principium actus voluntatis, quo tale bonum amatur: unde licet in intellectu sit actus secundus, tamen respectu voluntatis comparatur ut primus, & idem est de aliis similibus. Posterior motio est magis nota lumine naturali, quia Physicè est magis intrinsece necessaria ad actionem creaturæ, computatur autem illa motio inter requisita ad actum concomitantibus, quia concursus Dei essentialiter includitur in actione creaturæ.

XIV.

De priori igitur motione dicendum est, quod, illa posita, adhuc potest voluntas non operari illum actum, propter quem datur talis motio, quia cum illa motio sit ex conditionibus prærequisitis ad actum

liberum, nisi relinqueret illam potestatem expectantiam, tolleretur vsum liberum: nam determinaret potentiam ad vnum. Quæ autem esset libertas aut electio, ubi vna tantum pars fuisset concessa? ut recte dixit Euodius ad Constantium, apud Turrianum lib. 4. pro epistolis Pontificiis c. 2. Et ideo Conc. Trid. sess. 6. c. 4. de huiusmodi motione præuia etiam in operibus gratiæ definit, illa posita adhuc esse in potestate voluntatis non consentire. Neque hoc est contra efficaciam diuinæ motionis, tum quia id non prouenit ex impotentia, sed ex sapientia, prouidentia, & voluntate ipsius primi motoris: tum etiam, quia quando ipse vult, etiam facit efficaciter, ut voluntas infallibiliter consentiat, quamuis possit non consentire. At vero per se & absolute non repugnat, stante hac motione non moueri voluntatem illo actu seu motu libero, propter quem talis motio datur, nec quoad hoc sunt correlatiua mouere & moueri, quando vna motio comparatur ad alium actum ut principium eius, & non tantum ut via ad eum. Quomodo alias dixit Augustinus, qui sic mouetur, non posse non sentire motionem: posse autem non consentire, sed hæc res habet in Theologia grauem & prolixam disputationem, quæ nos consulto abstinemus, & ab omnibus opinionibus abstrahentes ea responsione contenti sumus, quam omnes sub prædictis verbis amplectuntur, licet in eorum sensu sit dissensio, de quo nunc iudicium non ferimus.

De altera vero motione procedit proprie difficultas, quam tractamus: nam illa est, quæ per se & essentialiter pendet actio causæ secundæ à prima, & vtrixi, non est aliud quam ipse concursus Dei, de quo cur motio dicatur, dicemus inferius, & tractando de dependentia causæ secundæ à prima in operando. De hac ergo motione verum est illa posita, non posse voluntatem non moueri: negamus tamen id repugnare vsui libertatis, quia illa motio non est ex conditionibus prærequisitis ad actum, sed essentialiter includitur in ipsa actione voluntatis. Qualis autem sit hic concursus seu motio Dei, & quomodo sit simul cum influxu ipsiusmet voluntatis creatæ, & an possit dici aliquo modo prior absque læsione libertatis, ac denique quomodo sit in potestate hominis habere vel non habere hanc Dei motionem (hoc enim etiam verum est, & ad libertatem necessarium) dicemus in loco paulo antea citato.

Respondetur ad posteriorem difficultatem.

Denique secunda difficultas iam ex dictis expedita est: omnia enim priori motione, quæ neque ad nos spectat, nec de illa in argumento est sermo, de posteriori seu concursu Dei negatur esse ex prærequisitis antecedenter, de quibus loquitur definitio libertatis, ut explicuimus, & ideo faciemur, illa posita non posse voluntatem non moueri, quia iam supponitur constituta sub actione sua, non tamen sine determinatione sua libera. Atque in hoc sensu optimè etiam respondetur per distinctionem illam de sensu composito, & diuiso: posita enim hac motione in sensu composito, non potest voluntas non operari, quia iam supponitur operans: unde id non repugnat libertati, quia in ipsamet suppositione includitur iam & supponitur vsus libertatis, de quo, sicut de qualibet alia re vere dicitur, quando est necessario esse, licet simpliciter & absolute (quod dicitur in sensu diuiso) posset non esse. Et hoc ipsum est, quod dixit Anselm. lib. de Concordia præf. à principio, & lib. 2. Cur Deus homo, c. 17. & 18. necessitate ex suppositione antecedente tollere libertatem, non vero ex suppositione consequente. Suppositionem enim antecedentem vocat omnem id, quod nos diximus esse prærequisitum antecedenter, seu ex parte actus primi ad actum liberum: unde hanc suppositionem antecedentem ipse vocat causam rei, & ideo si ex tali suppositione necessario sequitur actus, tollitur

cur libertas, de cuius ratione est, ut cum omnibus illis praequisitis maneat potentia integra ad agendum, & non agendum, etiam in sensu composito respectu talium conditionum antecedentium, ut declaratum est. Suppositionem autem consequentem vocat omnem illam, quae includit ipsammet actionem creaturæ, quia iam illa supponit usum liberum, ut declaratum est. Vnde necessitas ex illa non potest ipsum liberum usum auferre, quia non est necessitas rei, sed illationis tantum, ut D. Thom. dixit questio. 24. de verit. art. 1. ad 13. Qui hanc doctrinam confirmat lib. 2. Physic. lect. 15. in principio: fauet etiam D. August. 5. de Ciuit. cap. 10.

SECTIO V.

Quenam sit facultas, in qua formaliter residet libertas cause creata.

Tertia & quarta ratione dubitandi sectione secunda propositis peritur, ut distinctius declaremus, quænam sint cause creatæ, quæ in agendo non subduntur necessitati, & per quam facultatem hoc dominium habeant. Et quidem de causis principalibus, seu operantibus ut quod, facilius est resolutio ex dictis: ostendimus enim res omnes ratione carentes, carere etiam libertate ob imperfectionem suam. Quo fit, ut e contrario omnia agentia rationalia seu intellectualia, sint etiam agentia libera: nam illa negatio usus rationis est sufficiens, & adæquata ratio carere libertatis: ergo opposita affirmatio, est etiam adæquata ratio oppositæ affirmationis. Et confirmatur: nam ostensum est in particulari hominem esse agens liberum, licet in gradu intellectuali sit infimum omnium: ergo à fortiori dicendum est omnia agentia creata, quæ intellectum habent, habere etiam libertatem. Quod iterum de intelligentiis creatis in particulari dicemus infra de eis disputantes. Neque contra hoc obstat argumentum sumptum ex motibus aut influentiis cælorum. Nam quod attinet ad intelligentias motrices cælorum, etsi in aliis rebus liberæ sint, possunt in mouendis cælis necessitate aliqua duci, vel ex motione & imperio superioris agentis, vel ex fine præcõcepto, quem immutabiliter diligunt atque intendunt. Quod vero ad influentiam cælorum attinet, dicendum est illam non extendi directe ac per se ad res spirituales, & immateriales, tum quia solum influunt per Physicum motum, cuius res spirituales incapax est, tum etiam, quia res spiritualis est ordinis superioris, & ideo in eam directe agere non potest res materialis. Animi autem hominum in se immateriales sunt, & libertatem habent, quatenus immateriales sunt, & per immaterialem potentiam operantur, & ideo influentia cælorum non potest libertatis usum hominibus impedire, etiam si indirecte medio corpore, & affectibus eius possit illas in alterutram partem magis aut minus inclinare, quam inclinationem potest homo sua libertate superare, & altris dominari.

Ex quo ulterius constat, principium principale quo liberæ actionis, semper esse substantiam aliquam, seu substantialem formam spirituales. Probatur, quia huiusmodi principium, vel est anima rationalis, vel aliqua superior substantia, sed anima rationalis est immaterialis, & multo magis omnis superior substantia: ergo. Et confirmatur: nam omnis forma materialis, quatenus talis est, operatur absque intelligentia & ratione, & ideo operatur modo mere natural: ergo forma, quæ est principium liberæ actionis esse debet spiritualis.

Tertio hinc etiam constat, principium proximum actionis liberæ esse potentiam aliquam substantiæ spiritualis, quatenus spiritualis, seu intellectualis est. Quod addo propter animam humanam, quæ licet Franc. Suar. Metaph. Tom. I.

plures habeat facultates, multæ tamen earum materiales sunt, quia non conueniunt illi, quatenus intellectualis est, & ideo non sunt principium proximum liberæ actionis. Ratio huius assertionis est, quia principium proximum debet esse accommodatum principali. Item, quia res non habet dominium sui actus, nisi quatenus intellectualis est: ergo non habet hoc dominium, nisi per facultatem pertinentem ad gradum intellectualem: hic autem gradus immaterialis est secundum se, & secundum omnes potentias sibi proximas: ergo. Solum est animaduertendum, dupliciter actionem aliquam denominari liberam: scilicet, ut actum elicitum, seu proximè in ordine ad potentiam efficientem actionem, quomodo ipsum velle liberum est, vel ut actum imperatum, seu remotè in ordine ad potentiam, mouentem, seu applicantem inferiorem facultatem ad agendum, quomodo ambulare est liberum. Cum ergo agimus de proximo principio actionis liberæ, intelligendum est de actione proprie libera in ordine ad suum immediatum principium: & hoc modo dicimus, principium proximum actionis liberæ esse facultatē spirituales: nam principium proximum actionis, quæ solum imperatiuè libera est, interdum esse potest facultas materialis, ut est potentia motiua secundum locum residens in membris corporis, quia illa esse potest subordinata superiori sententiæ spirituali, in qua est propria vis denominatiua in suum actum, & mediante illo in inferiorem potentiam & actionem eius. Vnde etiam dici potest, quod licet actio imperatiuè libera physice, & secundum suam entitatem proximè fiat ab alia potentia, denominationem autem libertatis non habet nisi a superiori potentia medio actu eius: illa ergo potentia, quæ principium proximum est actus per se ac immediatè liberi, spiritualis esse debet, ac per se spectas ad intellectualem gradum, quatenus talis est.

Liberum arbitrium non in actu, vel habitu, sed in potentia aliqua consistere.

Atque hinc quarto concludimus liberum arbitrium creatum directe & formaliter consistere in huiusmodi potentia, quæ prædictam vim, & dominium habet in suum proprium actum. Nec oportet immorari in refutandis eorum opinionibus, qui dixerunt liberum arbitrium consistere in aliquo actu, vel in habitu, vel in potentia, prout aliquo habitu affecta. Ex quibus opinionibus primam tenuit Heruæus quodlib. 1. q. 1. secundam Bonau. in 2. dist. 25. art. 1. q. 4. tertiam Albertus in 2. dist. 24. art. 5. Verum hæc opiniones aut probabiles non sunt, aut aliter vocib. vtuntur. Homo enim liberum arbitrium habet, etiam quando nihil operaretur, alias amitteret liberum arbitrium per solam cessationem ab actu, quod absurdum est: non ergo potest liberum arbitrium in actu consistere. Item homo est liberi arbitrij, quia potest operari, & non operari positus omnibus requisitis ad agendum: est autem potens proximè ad operandum per aliquam potetiam: ergo libertatem habet proxime per aliquam potentiam animæ: talis ergo potentia erit liberum arbitrium. Deinde, si libertas arbitrij consistit in aliquo actu, inquiri, an ille actus sit elicitus à potentia libera, nec ne. Si primum dicatur, iam libertas antecedit illum actum: est ergo in ipsa potentia ante actum. Si vero dicatur secundum, ille actus necessarius est: quomodo ergo in illo potest consistere arbitrij libertas?

Dicetur fortasse illum actum, etsi necessarius sit posse esse principium liberæ electionis aut deliberationis: ita enim visus est philosophari Heruæus. Existimat enim potentiam non esse aptam ad eliciendum actum liberum, nisi præcedat actus necessarius, qui sit principium eius: nam liberum actum (inquit)

Pp 2 præce-

nia semper est potens a spiritualia.

Liberas est, vel elicitum, vel imperatum.

IV.

V. Obiectioni respondeatur.

præcedit deliberatio, & deliberationem præcedit voluntas deliberandi. Sed hoc intelligi potest de actu intellectus, vel de actu voluntatis. Verum ergo est ante primum actum liberè elicitum, debere necessariò præcedere actum intellectus, non liberum nec propriè voluntarium, sed naturalem: quia cum nihil possit esse volitum quin sit præcognitum, ante omnem volitionem antecedere debet iudicium aliquod; illud ergo iudicium, quod antecedit primam volitionem, non potest esse ex voluntate profectum, & consequenter neque liberum. Improprissimè autem ac falso dicitur, illud iudicium esse ipsum liberum arbitriū, eo quod in suo genere possit esse fundamentum & origo liberi vsus, quia solum est conditio requisita & applicatio obiecti, ut potentia libera possit sua facultate vri. Et quamvis daremus iudicium illud concurrere actuè ad actum liberè elicitum à voluntate, nihilominus non in illo consistet libertas: nam potius ipsum de se naturaliter influit, expectat tamen (ut sic dicam) consensionem seu influxum voluntatis, in cuius potestate est illum tribuere aut suspendere: non ergo recte tribuitur libertas illi iudicio seu actui intellectus, ut principio, in quo proximè residet.

VI.

Si vero id intelligatur de actu voluntatis, non est in vniuersum verum ante omnem actum liberum voluntatis, præcedere aliquem actum naturalem, qui sit principium actus liberi: quis enim est talis actus, aut quæ necessitas cur antecedere debeat. Respondetur, illum esse voluntatē deliberandi. Sed contra: nam in primis in Deo est perfecta libertas sine tali voluntate, præexistente in intellectu (modo nostro intelligendi) perfecta rerum scientia merè naturali ac necessaria. Angelus etiam in primo instante habuit actum liberum voluntatis absque præiudicio voluntate deliberandi, per intellectum, sed supposita tantum aliqua actuali cognitione intellectus, quam habuit concretam & receptam potius quam propria voluntate acquisitam. Et similiter homo si in intellectu habet sufficientem propositionem & considerationem obiecti, etiam si illam non habeat ex applicatione voluntatis sed ex obiecti oblata excitatione, vel ex locutione aut infusione alterius, potest immediate liberè velle aut non velle talis obiectum. At deinde, licet in homine sepe antecedit illa voluntas deliberandi, seu aliquid amplius inquirendi, vel considerandi de tali obiecto, etiam illa voluntas deliberandi non est naturalis, sed libera, quia nihil est, quod necessitet ad illam habendam: ergo neque illa voluntas deliberandi semper antecedit alium actum liberum circa omne obiectum, neque cum antecedit semper est naturalis ac necessaria. Et ratio est, quia, ut voluntas velit obiectum, non est necesse, ut prius voluerit considerationem obiecti, sed satis est, quod talem considerationem habeat, siue illam considerationem habeat à natura, siue à voluntate, siue aliunde. De necessitate enim obiecti volendi solum est, quod sit præcognitum: quod vero illa cognitio hinc vel inde proveniat, accidentarium est. Et eadem ratione, etiam si sepe accidat consultationem & inquisitionem intellectus esse directè voluntariam, non oportet, ut sit ab aliqua volitione naturali seu necessaria, sed potest esse à volitione libera, imò moraliter ita accidit, & ideo sepe consideratio est culpabilis, quia consideratio poterat per liberam voluntatem haberi. Ex hoc ergo capite non est necesse, ut aliquis actus naturalis voluntatis præcedat liberum.

VII.

An omnis intentio sit via necessaria.

Aliter obicit potest, quia intentio finis semper præcedit electionem mediorum: intentio autem finis necessaria est: nam libertas, ut Aristoteles & D. Thomas sentiunt, solum est in electione mediorum: ergo ex hoc capite ante actum liberum antecedit semper aliquis actus necessarius, qui est principium primum, & ratio electionis liberæ: ergo in eo ponenda

est primò libertas arbitrii. Respondeo, & falsum assumi, & malè colligi. Non enim omnis intentio finis necessaria est, sunt enim multi fines particulares, quos non solum quoad exercitium, sed etiam quoad specificationem, liberè volumus, solumque finem ultimum aut summum necessariò amamus, idque quoad specificationem tantum, non quoad exercitium, saltem pro statu huius vite, ut paulo inferius attingemus, & ibi declarabimus, quomodo libertas dicatur versari circa electionem. Deinde etiam, quando intentio finis antecedit, libertas quæ est in electione mediorum non est ei attribuenda, ut proprio principio, sed facultati, à qua est ipsa intentio & electio, tum quia adhuc incertū est, an intentio sit proprium ac per se principium efficiendi electionem, vel tantum dispositio præiudicia, seu conditio necessaria ad illam: tum maximè quia etiam intentio concurrat actuè cum potentia ad electionem: tamen determinatio ad eligendum hoc medium præ aliis, non est ab intentione, sed ex virtute ipsius voluntatis, ex cuius influxu est intrinsecè voluntaria ipsa electio, & consequenter determinata ad hoc medium potius, quam ad aliud. Nulla ergo ratione intelligi potest, quod facultas libertatis propriè resideat in aliquo actu, sed in potentia à qua proximè est actus liber.

Et similibus argumentis facile ostendi potest liberum arbitrium non esse aliquem habitum. Primò quidem, quia vel talis habitus esset naturalis, & congenitus cum potentia, vel acquisitus per actus omni to habitus infusus, quia nunc de naturali libertate & de actibus ordinis naturalis loquimur. Primum dici non potest, quia iuxta veram doctrinam nullus est naturalis habitus, naturaliter inditus voluntati, si proprie loquamur de habitu, prout est qualitas distincta à potentia, addens illi facilitatem vel inclinationem, hanc enim non dat natura, sed vsus. Neque aliud docet experientia, vel ratio: nam inclinatio aut virtus, quam natura indidit potentie, non est aliud ab ipsa potentia. Vnde si fortasse Diuus Bonaventura, aut Albertus nomine habitus intelligunt habitilitatem, seu vim connaturalem talis potentie, solum in nomine à nobis differunt. Secundum etiam dici non potest, quia habitus facultatis liberæ per actus liberos acquiritur: antecedit ergo vsus liberi arbitrii huiusmodi habitum: ergo non potest ipsum liberum arbitrium consistere in tali habitu. Præterea est generalis ratio, quia habitus in tantum potest esse principium actus liberi, in quantum possumus eorum cum volumus: non ergo dat ipse habitus libertatem, sed potius (ut ita dicam) illam accipit à potentia, in qua residet, quatenus potentia est, quæ habita vtitur, & in eius facultate positum est illo vri, vel nō vri. Tertia ratio sit, quia habitus non dat posse operari, sed dat facilitatem in operando: vnde nullum actum naturalis ordinis potest voluntas efficere affecta habitu, quem absolute non possit absque habitu liberum autem arbitriū non necessariò requirit hanc facilitatem in operando, sed absolutam potestatem agendi & non agendi, positus omnibus requisitis: vnde de homine ratione & vrēs à principio liber est antequam illam facilitatem acquirat: non ergo consistit libertas in aliquo habitu, neque in potentia simul cum habitu, cum ipsa per se habeat absolutam potestatem. Solum in habitibus per se infusis id videri potest probabile, quatenus hi habitus non tantum dant facilitatem, sed ipsum etiam posse. Vnde concedi potest hos habitus complere ex hac parte intrinsecam libertatem respectu supernaturalium actuum. Quamvis etiam sine illis possit potentia, si alias habeat auxilium proportionatum, dici simpliciter libera ad tales actus, quia ad non eliciendos illos per se sufficit ad eliciendos autem non tantum per habitus, sed etiam per auxilia compleri potest. Neque in hac doctrina occurrit difficultas, nec Diuus Bonaventura, aut

aut Albertus argumentum aliquod obiciunt, quod nostra responsione indigeat.

Libertum arbitrium non esse potentiam, ab intellectu & voluntate distinctam

Supposito ergo facultatem liberam proximè potètam esse in aliqua potentia animæ, seu substantiæ intellectualis, inquirendum superest, quamnam potentia illa sit. Et in primis non defuerunt, qui dicerent, esse potentiam distinctam ab intellectu, & voluntate, ita tenet Alexand. Alenf. 2. par. q. 72. memb. 2. art. 1. §. 3. ubi ait, liberum arbitrium propriè & specialiter sumptum, esse potentiam quandam motricem distinctam ab intellectu & voluntate. Veruntamen hæc sententia neq. probari neq. intelligi potest. Aut enim est sermo de potentia motrice secundum locum, aut de potentia motrice aliarum potètiarum ad actus suos. De priori probabile est esse in anima, vel etiam in intelligentiis distinctam ab intellectu & voluntate, siue ad mouendum se, siue ad mouendas res alias, ut suprà tactum est, & dicitur etiam infra tractando de intelligentiis creatis. Veruntamen non potest libertas in hac potentia formaliter constitui. Primò, quia illa potentia propriè non elicit actum immanentem, sed actionem transeuntem, & ideo imperfectior est quam oportet, ut sit capax formalis libertatis. Secundo, quia illa potentia non exit in actum, nisi applicata per voluntatem, mouet enim angelus vel homo se aut alia, quando vult, imò inuenerunt principii motus in viucentibus perfectioribus est appetitus: ergo illa potentia non est libera actiue, ut sic dicam, seu eliciue, sed passiue, seu imperatiue: non est ergo in se potentia libera, sed subiicitur potètiæ liberæ. Vnde eius actus solum est voluntarius per denominationem ab actu alterius potètiæ, non intrinsecè per se ipsam, quod necessarium est ad potentiam formaliter liberam, & paulò infra exponam. Si autem sermo sit de potentia motrice aliarum potètiarum, talis potentia in creatura intellectuali non est alia à voluntate & intellectu: nam loquendo de motione obiectiua, sic intellectus mouet voluntatem: si autem de motione effectiua seu applicatiua ad opus, sic voluntas est, quæ mouet & se, & alias potètiæ: non enim applicamur ad operandum liberè, nisi quia volumus: fingere ergo aliā potètiā & superuacaneum est, & intelligibile, quia non nisi appetendo & volendo inclinamur & applicamur ad operandum.

Quod si fortasse Alenfis non re, sed ratione distinguat potentiam hanc motricem potètiarum à voluntate, & hoc sensu vocat liberum arbitrium distinctam potentiam à voluntate, primum solum in verbis à nobis differet. Deinde nō satis declarat munus liberi arbitri: non enim adæquatè consistit in motione aliarum potètiarum, sed etiam in volendo quouis obiecto, cum potestate non volendi illud. Sit ergo constans & certum facultatem hanc, in qua proximè est formalis libertas, non esse aliam ab intellectu & voluntate. Quæ autem harum potètiarū sit, explicandum superest.

Libertatem formalem non esse in intellectu sed in sola voluntate.

In qua re tres modi dicendi esse possunt. Primus est intellectum & voluntatem simul ac formaliter complere libertatem arbitrii, ita ut utraq. ex his potètiis formaliter libera sit in suis actibus & ex vniuersæ libertate consistat perfecta libertas hominis cum suis humanis actibus. Hunc tenuit Durand. in 2. dist. 24. quæst. 3. Vbi primum ait intellectum simul cum voluntate esse potentiam formaliter liberā: putatq. esse sententiam Aristot. 9. Metaph. c. 3. ubi indistinctè Franc. Suar. Metaph. Tom. I.

ait, potètiæ naturales esse liberas. Deinde subiungit Durandus, intellectum esse prius & perfectius liberum, quia cum proprium sit potètiæ rationalis esse liberam, quæ perfectius fuerit rationalis erit perfectius libera: intellectus autem est perfectior rationalis potètia: imò ille solus est propriè & quasi essentialiter rationalis: voluntas autem solum participatione seu subordinatione quadam, quatenus apta est ratione dirigit: ergo intellectus est etiam primariò liber. Et Confirmatur: nam intellectus non solum est liber, sed etiam est radix libertatis voluntatis: nam ex indifferentia iudicii, quod ad intellectum spectat, oritur indifferentia electionis, quæ pertinet ad voluntatem: ergo libertas prior & perfectior est in intellectu: nam propter quod vnumquodque tale & illud magis. Tandem hinc tacitè concludere videtur Durandus liberum arbitrium formaliter quasi coalescere ex intellectu & voluntate. Vnde & à Magistro ibi & à D. Thom. 1. 2. q. 1. art. 1. definitur liberum arbitrium esse facultatem voluntatis & rationis: illa enim particula & non copulatiue, sed collectiue sumenda est. Vnde munus liberi arbitrii non in solo iudicio, vel sola electione, sed in utroq. simul consistit.

Secundus modus dicendi esse potest libertatem esse formaliter in solo intellectu, & non in voluntate. Hunc non inuenio apud aliquem auctorem: videtur autem posse satis probabiliter fundari in quadam sententia à multis recepta, nimirum voluntatē omnino determinari ad electionem à iudicio intellectus: ita ut nec sine illo possit determinari ad aliquid eligendum, neq. illo posito possit ab illo discrepare, seu non confirmari illi. Nam ex hoc principio aperte sequitur primò, potentiam voluntatis nō esse formaliter liberam. Primò, quia nunquam est in potestate eius agere, & non agere, positis omnibus requisitis antecedenter, ut superius declaratum est. vnum ex his requisitis est iudicium rationis, quo posito non est in potestate voluntatis, aut non agere, si iudicatum est esse agendum, aut agere, si iudicatum est non esse agendum. Secundò, quia voluntas in sua determinatione magis passiue, quam actiue, se gerit, cum necessitate quadam sequatur motionem alterius facultatis: at formalis libertas non potest esse in potentia ut mota, sed ut se mouente, sicut ostensum est. Tertio declaratur exemplo potètiæ executiue, seu motiue secundum locum: illa enim & mouere potest, & cessare à motu, & hunc motum efficere vel contrarium, & tamen non est formaliter libera, quia id non potest quasi se mouens seu determinans, sed tanquam mota, & necessariò sequens motionem voluntatis: ergo idem dicendum erit de voluntate, cum pari necessitate obsequatur iudicio intellectus. Ex hac autem parte sic probata, necessariò concluditur altera, nimirum libertatem formaliter esse in intellectu quantum ad potestatem ferendi & non ferendi iudicium, quia alias nullibi relinqueretur formalis libertas. Et potest etiā hæc pars confirmari argumentis Durandi.

XII.

Libertas non est in solo intellectu formaliter.

Tertius modus dicendi est libertatem esse formaliter in voluntate & non in intellectu. Hæc est Diui Thom. 1. p. q. 83. artic. 3. & 1. 2. q. artic. 13. artic. 1. adiuncto 6. & in 2. d. 24. quæst. 1. quibus locis idem tenent Caietan. Capreol. Conrad. & alii Thomistæ: consentiunt etiam Richard. dicta dist. 24. & Scotus d. 25. & Henric. quodlib. 1. quæst. 16. Et hanc sententiam censeo esse verissimam, quæ satis probata erit contra præcedentes, si ostenderimus non esse in intellectu formalem libertatem, quia nulla potètia præter voluntatem relinquitur, in qua esse possit. Id autem in hunc modum demonstrari potest, quia intellectus secundum se neq. est liber quoad specificationem sui actus neque quoad exercitium: ergo nullo modo est liber: neque enim alius modus libertatis excogitari potest.

XIII.

Libertas in sola voluntate formaliter residet.

XIV.

Prior pars probatur, quia intellectus ex natura sua determinatus est, ut assentiat vero, & dissentiat falso: quod si neutra harum rationum in obiecto sit, aut eam ipse non percipiat, neutrum actum elicere potest, quia non potest absque obiecto operari. Dices inter hæc membra dari posse medium, nimirum quod in obiecto intellectus non clare videat veritatem aut falsitatem: appareat tamen alio modo rationibus probabilibus, vel testimonio alicuius. Tunc ergo poterit intellectus esse liber quoad specificationem actus. Respondetur in primis, non posse intellectum ex se determinari ad speciem actus, nisi etiam possit se determinare ad exercitium, quia potentia non se determinat ad talem actum, nisi exercendo illum, & quia, ut supra diximus, libertas primo & per se cernitur in exercitio actus: si ergo ostenderimus, intellectum non esse ex se liberum quoad exercitium actus, constabit etiam circa talia obiecta non habere formalem libertatem quoad specificationem.

XV.

Præterea potest à priori declarari & probari, quia intellectus circa talia obiecta sic proposita, non ideo manet ex se quasi suspensus, & indeterminatus, quia habet intrinsecam vim & dominium sui actus, sed solum, quia obiectum non est factus applicatum, ut naturali impetu, quo inclinatur ad verum, ex necessitate in illud feratur. In quo cernitur magna differentia inter voluntatem & intellectum: nam intellectus non potest esse aliquo modo indeterminatus circa suum actum, nisi ob imperfectam propositionem obiecti. At vero voluntas etiam circa obiectum exacte propositum potest esse indifferens iuxta capacitatem obiecti. Et hæc ratio in intellectu diuino nulla est proprie indifferencia quoad iudicium, quia semper est actus scientiæ evidens, & cum perfecta manifestatione obiecti: in voluntate autem est indifferencia, respectu obiectorum, etiam perfectissimi proponantur.

XVI.

Et ratio magis à priori sumi potest ex diuersitate obiectorum intellectus & voluntatis: nam formale obiectum intellectus est veritas: in eodem autem obiecto non possunt esse veritas & falsitas, quia veritas consistit in indiuisibili, ut supra tractatum est, & ideo per se, & quantum est ex meritis obiecti intellectus semper est determinatus ad vnum quoad speciem actus: unde si interdum non satis determinatur, solum est, quia obiectum non satis proponitur seu apparet: non vero ex interna vi, & dominio ipsius intellectus supra actum suum. Voluntatis autem obiectum est bonum: potest autem idem obiectum esse simul bonum & malum, seu conueniens vel disconueniens in ordine ad diuersa, seu sub diuersis rationibus, & ideo stante perfecta obiecti propositione, seu cognitione, potest esse potentia appetitiua indifferens quoad specificationem ad prosequendum, vel refutandum tale obiectum: indifferencia ergo quoad specificationem per se ac formaliter non reperitur in intellectu, sed in voluntate.

XVII.

Alter pars de necessitate quoad exercitium probatur, quia nulla potentia cuius actus non sit intrinsece voluntarius potest esse formaliter libera quoad exercitium: sed actus intellectus non est intrinsece voluntarius: ergo intellectus non est potentia formaliter libera. Ut intelligatur antecedens, suppono duobus modis posse actum esse voluntarium: primo extrinsece per denominationem ab actu alterius potentie mouentis seu applicantis aliam potentiam ad opus: quomodo deambulatio est voluntaria, quando quis sponte sua se mouet. Secundo modo est aliquis actus voluntarius intrinsece & per seipsum, ut actus amoris voluntarius est, quid enim magis spontaneum quam amare? & tamen per se loquendo, non est voluntarius per denominationem ab alio actu, sed per seipsum. Non enim est necesse, ut qui amat, priori & distincto actu velit amare, & quamuis in-

terdum aliquis pro libertate sua id facere possit, tamen est accidentarium ad voluntarium amorem: immediate enim & absque priori actu potest quis amorem elicere: & ipsummet amare, intrinsece est velle amorem. Sed est differentia, quod in priori modo voluntarij actus, qui denominatur voluntarius ab alio, est obiectum, & effectus eius: obiectum quidem, quia in ipsum tendit prior actus: effectus autem, quia talis actus non solum est volutus ut obiectum, sed etiam causatus, saltem mediate, quatenus ex vi actus voluntatis vel appetitus applicatur inferior potentia ad operandum. At vero actus, qui per seipsum est intrinsece voluntarius, non comparatur ut proprium obiectum, vel effectus ad illum actum, quo est voluntarius, quia est voluntarius seipso, & non est proprie obiectum vel effectus sui ipsius: habet ergo aliud obiectum, in quod directe tendat, & est effectus potentie, à qua elicitur, & solum per quandam virtualem reflexionem quam in se includit, est voluntarius: unde dici solet volutus per modum actus, non per modum obiecti.

Ex quo intelligitur, nullum actum posse esse intrinsece & per seipsum voluntarium, nisi ille, qui est elicitus à potentia appetitiua. Probatur, quia proprium voluntarium, ut distinguitur à connaturali, formaliter provenit ab aliquo actu elicto ab appetitu vitali: & ita in priori modo voluntarij actus ille, qui extrinsece dicitur voluntarius, eam denominationem recipit ab aliquo actu elicto ab aliquo appetitu vitali, à quo imperatur: ergo actus, qui per seipsum est voluntarius, cum non recipit hanc denominationem ab alio actu elicto ab appetitu, necessarium debet esse elicitus ab appetitu vitali. Et ex ipsa ratione & modo talis actus potest etiam reddi ratio: nam actus elicitus à voluntate est per modum intrinsecæ, & spontaneæ tendentiæ, & inclinationis in obiectum: & ideo talis tendentia se ipsa etiam est spontanea: hic autem modus tendentiæ est proprius appetitiuæ potentie: ergo est etiam illius proprium, quod actus eius sit per seipsum intrinsece voluntarius: cum ergo intellectus non sit potentia appetens, constat actum eius non esse per seipsum intrinsece voluntarium, quærat posterior pars antecedentis assumpti.

Prior vero pars, scilicet solum illam potentiam esse posse liberam quoad exercitium, cuius actus est intrinsece voluntarius, declaratur in hunc modum, quia exercitium actus, seu (quod idem est) determinatio potentie ad operandum, esse debet aut naturalis ex solo impetu naturæ, aut voluntaria ex inclinatione elicita operantis. Neque enim intelligi potest alia ratio, ob quam causa aliqua exeat in aliquod opus, nisi vel quia est talis naturæ ex se determinata ad illud opus, vel quia vult & appetit tale operationem. Sed potentia libera quoad exercitium non determinatur ad opus ex solo impetu naturæ: ergo est determinanda voluntarie: ergo aut extrinsece per voluntarium elicitum ab alia potentia: & sic non erit potentia formaliter libera, sed imperata: quia ipsa non se mouet quoad exercitium, sed mouetur, & determinatur ab alio: Vel per voluntarium intrinsecum: & sic necesse est, ut talis potentia sit appetitiua: ergo ut potentia aliqua sit formaliter libera quoad exercitium, id est, potens se ipsam determinare ad exercendum actum liberum, necesse est, ut sit potentia intrinsece voluntarie operans per suum actum: cum ergo intellectus non sit talis potentia, ut per se constet, recte concluditur ipsum non esse potentiam formaliter liberam in exercitio sui actus.

Quod quidem confirmari potest primo ex communi modo sentiendi, & loquendi omnium hominum: cum enim possit homo de hac re vel illa considerare, si quis interrogetur cur potius in huius rei consideratione quam alterius occupetur, respondebit id facere quia vult: imò & qui credit ea, quæ non manifeste videt, credit quia vult, voluntate ratione regu-

regulari, si prudenter colit: & ideo dicunt Theologi credere esse meritorium, & pendere ex pia affectione voluntatis: ergo signum est intellectum nunquā liberē determinari ad alterutram partē nisi per voluntatem: ergo non est ipse in se formaliter liber. Et confirmatur tandem, nam quando actus seu exercitium actus intellectus, nō habetur ex necessitate naturæ non potest ab homine assumi, seu præferri carentia talis actus seu exercitii nisi per quandam electionem, quā hoc præfertur alteri: sed electio est actus voluntatis: ergo determinatio potentia ad exercitium actus semper est per imperium seu motionem voluntatis eligentis: atq; ita tota libertas talis actus est formaliter ex voluntate, & non ex intellectu. Idemque maiori ratione concluditur, quando electio non solum est de exercitio actus intellectus, sed etiam de specie eius, ut cum quis eligit credere si mihi terporius quam discredere, vel dubitare: illud enim necesse est fieri per voluntatem determinantem intellectum, ut recte dixit D. Thom. 2.2. q.2. artic.1. ad tertium.

XXII. Ex probatione igitur huius partis relinquitur in primis satis improbat opinio Durandi: nam si intellectus non est formaliter liber, non potest liberū arbitrium formaliter consistere in collectione seu aggregato vtriusque potentia intellectus & voluntatis. Dico autem *formaliter*, nam radicaliter pertinet intellectus seu ratio ad liberum arbitrium. Quo sensu dictum est, liberum arbitrium esse facultatem voluntatis, & rationis. Est enim voluntas formaliter, rationis autē præsuppositiue seu radicaliter. Neque oportet cum Scoto, Henrico, & aliis disputare, qui negant rationem esse dicendam radicem libertatis, sed solum conditionem necessariam ad libertatem: nam hi auctores videntur de modo loquendi magis quam de re contendere. Nam, quia cognitio solum est necessaria conditio, præuia ad volitionem, ideo modum cognitionis solum appellare volunt conditionem necessariā ad modum volitionis, qui in libertate consistit. Optime tamen dici potest, radicem libertatis esse rationis seu intelligentiæ vsum: nam, si de potentiis ipsis loquamur, potentia appetitiua sequuntur cognoscitiua, ita ut licet radix earum sit anima, immediate tamen est radix potentia cognoscitiua, & mediante illa appetitiua: & ita perfectior appetitus radicatur proximē in perfectiori potentia cognoscente: ergo etiam hæc perfectio formalis libertatis oritur ex perfectione intelligendi seu rationandi. Sicut ergo vna passio est radix alterius, ita libertas voluntatis dicitur radicari in intelligentia rationis. Et eadem est proportio inter actus, quia sicut est ordo per se inter potentias, ita inter actus earum: & quia moraliter illa est causalitas per se, fundamentum autem totius esse moralis est libertas: igitur etiā indifferentia in actibus voluntatis prouenit ex iudicio rationis, ut recte docet D. Tho. 1. p. q. 83. ar. 1. & alius locis supra citatis, quem Thomistæ eisdem locis sequuntur: & Son. Iauell. & alii 9. Metaph.

XXIII. Solum oportet obseruare dictos auctores sæpe dicere indifferentiam actus voluntatis oriri ex indifferentia iudicii rationis: in qua locutione cauenda est æquiuocatio vocis *indifferentia*, nam attributa voluntati in ipsa potentia significat formalem libertatem, seu potentiam ad vtrumlibet: in actu vero eius significat immediatam habitudinem ad potentiam elicientem actum, cum proxima potestate ad oppositum. Vnde si in eodem sensu dicatur indifferentia actus voluntatis oriri ex indifferentia iudicii, non est vera sententia: quia in iudicio, ut antecedit voluntatem, non potest esse hæc formalis indifferentia, ut demonstratum est. Aliter ergo sumenda est indifferentia attributa iudicio ut radici libertatis, & potest dici indifferentia non formalis sed obiectiua, nā quia iudicium rationis propter suam perfectionē & amplitudinem proponit in obiecto varias rationes con-

uenientiæ, vel disconuenientiæ, & similiter proponit medium non semper ut necessarium, sed ut indifferens, quia & discernit gradum utilitatis & difficultatis eius, & simul inuenit, vel proponit alia media: ideo fundamentum est liberæ electionis voluntatis. Quod autem in iudicio non sit alia indifferentia, vel libertas necessaria, satis constat ex dictis supra cōtra opinionem Heruzi. Et patet facile in libertate diuina, nam præsupposita sola naturali scientia obiectorum omnium possibilium, voluntas diuina liberē vult hoc vel illud extra se, propter solam indifferentiam vel non necessitatem obiectorum, quam per naturalem scientiam clarissime & necessario intelligit.

Atque ita satisfactum est omnibus fundamentis Durandi: nam esse potentiam formaliter liberam nō est idem quod esse potentiam rationalem, nec necessariū illud concomitans: sed solū comitatur potētiam appetitiuam rationalem: ad potentiam autē rationalem ut sic solum consequitur quod sit libera formaliter aut radicaliter. Et hoc modo intelligendus est Arist. 9. Metaph. ubi indistincte loquitur de potentiis rationalibus per modum vnius, solumq; intēdit docere in parte rationali quam mentem appellamus, esse indifferentiam in operando: quomodo autem ad hanc differentiam concurrant singulæ potentia illius partis superioris, non tractat, à nobis autem declaratum est.

XXIV. Secundō ex probatione eiusdem partis improbat relinquitur secunda sententia, quæ formalem libertatem in voluntate negabat: nam si formalis libertas non est in intellectu, ut ostensum est, necesse est ut sit in voluntate, aliās nullibi esset. Deinde est per se se valde improbabilis illa sententia, & aliena ab omni hominum sensu: omnes enim censent hominem esse liberū, quia, si vult, operatur, & si vult, cessat. Vnde etiam Scriptura sacra hanc potestatem indifferentem maximē attribuit voluntati 1. ad Corin. 7. Non habens necessitatem, sed potestatem habens sua voluntatis, & ideo etiā omnis bonitas & malitia omnisque ratio præmii aut pœne in voluntate esse cēsetur, ut laus Theologi tradunt. Ac disertē Con. Triden. sess. 6. c. 5. cum docuisset esse in potestate hominis libere cooperari vel resistere gratiæ, expressē declarat id facere hominem libera sua voluntate, vel sola, si resistat, vel adiuta Dei gratia, si cooperetur. Ac deniq; antiqui Patres hac ratione liberum ipsum arbitriū sæpe nominant liberam voluntatem, ut videre est in August. lib. 3. de lib. arb. c. 1. & seq. & in Damas. lib. 2. de fide. c. 25. interdum vero vocant liberum voluntatis arbitrium, ut patet apud Aug. lib. 5. de Ciuit. c. 9. & Ambr. lib. 2. de fide, c. 3.

XXV. Atque ex hac parte, quod voluntas sit formaliter libera, potest confirmari altera, quod scilicet intellectus non sit formaliter liber: quia non sunt ponendi in homine actus elicitī à duabus potētis per se liberi ex solis habitudinibus ad suas potentias, aliās duplex inordinatio moralis esset in huiusmodi actibus intellectus & voluntatis. Itaque statim ac intellectus iudicaret hoc obiectum prauum esse eligibile in hoc actu præcisē sumpto, & ante alium consensum voluntatis esset malitia: quia de se est rationi dissonus, & alioqui est formaliter liber. Rursus in electione talis obiecti esset noua malitia, quia ille est nouus actus liber quem homo vitare posset, & de obiecto rationi contrario. Quod si stante illo iudicio adhuc voluntas non consentiret, nihilominus homo dignus esset reprehensione ratione talis iudicii, non ratione aliquius voluntatis prioris, formalis aut virtualis, sed præcisē ob libertatem intellectus. Eademque ratione consideratio aut error posset esse culpabilis ratione solius intellectus absque interuentu voluntatis: quæ omnia sunt absurda, cū nihil magis repugnet quā esse peccatū absq; voluntario. Sicut ergo non est in homine alia formalis bonitas vel malitia moralis, nisi quæ à voluntate prouenit: ita neq; est alia potētia

formaliter libera præter voluntatem. Neque hoc est contra perfectionem intellectus, quia simpliciter maior perfectio est esse regulam voluntatis, cui perfectioni repugnat libertas formaliter in eadem potentia, tum quia regula debet esse certa, & de se immutabilis, tum etiam quia illa operatio quæ est regula, non est per inclinationem & tendentiam in rem regulatam, sed per quandam commensurationem ad illam, quæ commensuratio non est indifferens, sed certa & determinata: voluntas autem, quia est quasi cæca, indiget regula, aut directione intellectus: quia verò tendit in suum obiectum per voluntariam inclinationem perfectam, capax est libertatis: & in hoc potest secundum quid excedere intellectum, quâvis simpliciter sit in perfectione inferior.

SECTIO VI.

Quomodo causa libera determinetur à iudicio rationis

I.
Prima sententia.

Superest tamen respondeamus ad difficultatem in fauorem secundæ sententiæ propositam, quæ aliam questionem postulat: quomodo scilicet voluntas, dum libere vult, à ratione determinetur. In qua discipuli D. Thom. supra citati, & alii recentiores omnino contendunt non posse voluntatem determinari, ad liberum actum, nisi præcedat in intellectu definitum iudicium practicum, vel ut alii loquuntur, imperium quo hic & nunc pensatis omnibus, definitam sententiam proferat, hoc esse homini eligendum: vel impulsum qui hac voce explicatur, *fac hoc*, efficiat. Ratio esse potest, quia voluntas non potest ferri, nisi in obiectum cognitum, & per rationem propositum, cum sit appetitus rationalis 3. Ethic. ca. 2. ergo donec ratio determinatè iudicet quid eligendum sit, non potest voluntas eligere: alias tenderet in obiectum incognitum: quia cognitio vera non est sine iudicio, per puram enim apprehensionem nondum cognoscitur an res sit talis, vel non sit: ergo & e conuerso stante illo definito iudicio, hoc est eligendum, non potest voluntas non eligere: quia alias etiâ tunc sine ratione duceretur: & formaliter, vel virtualiter saltem ferretur in incognitum: quia non eligendo, vel formali, vel virtuali actu refutat illud obiectum, vel vult non amplecti tale medium sine vlla ratione vel iudicio: repugnat ergo voluntatem sic operari. Propter quod fortasse dixit Bernard. libr. de grat. & libero arbit. habere semper voluntatem cognatam rationem, quia licet non semper ex ratione, nunquâ tamen absque ratione mouetur.

II.
Secunda sententia Henrici Scoti. Andr.

Hæc vero sententia non placet Henrico, neque etiam Scoto & discipulis eius, ut patet ex locis citatis, & ex Antonio, Andr. 9. Metaphysic. q. 2. Et sane ratio insinuata in superiori sectione referendo secundam sententiam apud me est irrefragabilis: nam si illud iudicii rationis est ita prærequisitum ad operandum ut in suo genere sit causa necessaria ad actum liberum voluntatis: & illo iudicio posito voluntas non potest non consentire illi: ergo voluntas non est talis potentia, quæ positis omnibus absolute prærequisitis ad operandum, possit velle & non velle: ergo non est potentia libera. Tota collectio videtur evidens iuxta principia superius demonstrata. Et declaratur amplius, nam posito iudicio, voluntas ex necessitate vult in sensu (ut aiunt) composito: quod facile concedent auctores illius sententiæ: adeo ut Medin. 1. 2. quæst. 9. art. 1. dub. 2. post secundam concl. dicat stante imperio efficaci ex parte intellectus nullam restare libertatem in voluntate ad contradicendum. Et subdit, non habere imperium hanc efficaciam ab ista voluntate per se loquendo, quia cum non sit ab initio in infinitum, necessario deueniendum est ad vnum imperium intellectus anteuertens omnem actionem voluntatis, quod secum efficaciter rapiat voluntatem

Et Bellarminus, qui illam tenet sententiam libr. 2. de Beatorum. & libero arbit. cap. 3. dicit, quod sicut voluntas Beatorum est determinata ad amandum Deum posita visione Dei, ita in quacunque re particulari eligenda voluntas est determinata ad vnum quoad specificationem, & quoad exercitium, & re ipsa necessario eligit: quando aderit præsens iudicium practicum particulare dictans hic & nunc absolute omnibus consideratis hoc esse eligendum.

Sed tunc interrogo rursus an illud iudicium sit absolute & simpliciter necessarium, ita ut feratur ab intellectu ex vi solius obiecti, & medii evidentis, aut alterius causæ necessitantis intellectum ad tale iudicium: an vero sit actus simpliciter liber. Si primum dicatur, euidenter destruitur vsus libertatis, quia talis vsus neque cernitur in ferendo ipso iudicio, neque in actu voluntatis qui ad illud necessario cõsequitur. Neque hic inuenit quidquam sensus compositus, quia illa suppositio cum qua actus necessario cõponitur, est in se simpliciter necessaria & non libera, & est antecedens tanquam causa necessitans ad subsequente actum: qui modus compositionis in amore beatifico reperitur, nec potest actus voluntatis alio modo esse necessarius. Si vero dicatur iudicium illud esse liberum (ut tandem post inuitiles & obscuras distinctiones concedit lauellus 9. Metaph. quæst. 4.) interrogo rursus, an illud iudicium sit liberum elicibile ex vi intellectus, vel imperatiue à voluntate. Primum dici non potest in sententia cum qua conuenimus, qui de hoc puncto disputamus, quod intellectus non est potentia formaliter libera. Si verò dicatur secundum, vel proceditur in infinitum, vel omnino destruitur illa sententia, nam de illo actu voluntatis qui determinat intellectum ad tale iudicium, inquiri non determinetur ex alio iudicio intellectus, & de illo redibit idem argumentum, & sic procedetur in infinitum. Si vero ille actus liber voluntatis non est ex determinatione similis iudicii prioris inferuntur duo, illi sententiæ contraria. Primum est voluntatem non determinari in omnibus suis actibus liberis à iudicio intellectus: secundum est nunquam sic determinari, nisi in virtute alicuius prioris volitionis liberæ, in vi cuius cætera consequuntur, & ab ea participant libertatem.

Dicit fortasse aliquis stante illo iudicio impossibile esse voluntatem non consentire: posse tamen voluntatem tollere iudicium illud: & propterea actum eius esse liberum & non necessarium, sed hæc responsio non satisficit argumento proposito, sed tacite & implicite admittit illud iudicium esse liberum: alia non posset voluntas auferre illud: non declarat autem per quam voluntatem sit à principio liberum. Neque enim satis est si dicatur esse liberum indirecte, quia voluntas non impedit illud, tum quia saltem potuit voluntas habere volitionem liberam qua impediret illud iudicium, de qua redit idem argumentum, tum etiam quia licet ad negationem actus fortasse possit sufficere voluntarium indirectum, tamen ad exercitium positium actus liberi & imperatiui sufficit, sed necessarius est actus formaliter liber imperans & determinans potentiam. Alia præterea enatio, quæ ex lauello supra sumi potest, non enervat vim argumenti: ait enim, iudicium illud esse liberum radicaliter, quod habet ab intellectu, & non à voluntate, sed hoc non est respondere ad dilemma factum, sed illud eludere, quia esse liberum radicaliter non est aliud quam esse radicem libertatis, quæ est in voluntate, de quo non inquiritur, sed de libertate formali: nã illemet actus intellectus qui est radix actus voluntatis, est verè ac formaliter elicitus à sua potentia, & de illo inquiritur, an ex necessitate, vel cum indifferentia elicitus sit à potentia. Alii respondent distinguentes de iudicio speculatiuo, vel practico, quia non speculatiuum, sed practicum determinat voluntatem. Et hoc aiunt esse liberum, etiam si contingat:

tingat speculativum esse naturale. Sed hoc non enervat difficultatem propositam, nam si posito toto iudicio speculativo de obiecti convenientia, utilitate, honestate aut turpitudine, & alijs rationibus aut circumstantijs, iudicium practicum de tali re amanda seu eligenda liberum est, de illo redit totum argumentum factum, à quo nimirum determinetur intellectus ad tale iudicium. Si ab intellectu: ergo intellectus est liber, si à voluntate, quid determinat illam? Atque ita concluditur, primam determinationem liberam voluntatis fieri sine tali iudicio: nullumque esse iudicium omnino determinans voluntatem ad aliquem actum, nisi in virtute prioris volitionis liberæ.

Dicunt tandem aliqui illud iudicium practicum esse liberum ex vi voluntatis amantis illud obiectum: & voluntatem ipsam amare illud obiectum ex vi talis iudicii: atque illos duos actus esse sibi inuicem causas in diversis generibus causarum, quia & voluntas determinat intellectum ut ita practice iudicet, & intellectus determinat voluntatem, ut velit talem rem. Neque repugnat (inquiunt) illa duo mutuo se antecedere & subsequi, quia id fit in diversis generib. causarum. Voluntas enim determinat intellectum efficienter, intellectus autem voluntatem finaliter: Sed hæc doctrina mihi non probatur: primum enim nulla ratione fundatur, neque ad aliquid est necessaria: & aliunde vix potest mente concipi illa mutua prioritas & motio inter illos duos actus. Et præterea ostendo esse impossibile, nam in omni actu vitali sufficiens applicatio obiecti necessarii ad actum simpliciter, & in omni genere causæ antecedit talē actū. Nec fieri potest ut ipsamet obiecti applicatio, effectus proveniat ab actu ad quem ordinatur: sed iudicium rationis requiritur ad actum voluntatis ut applicans obiectum: ergo impossibile est ut iudicium rationis necessarium ad actum voluntatis effectivè proveniat ab eodem actu. Maior inductione ostendi potest in omnibus alijs actibus vitalibus extra illum de quo agimus. Et ex naturalibus potest sumi argumentum proportionale, quia impossibile est ut agēs, quod passo indiget ut agat, non supponat absolute & in omni genere causæ applicationem passi ad talem actionem, aut quod per ipsammet actionem sibi applicet passum. Et ratio reddi potest, quia agēs est impotens ad agendum, nisi circa materiam applicatam: ergo impossibile est quod per illam actionē ipsamet applicationem efficiat, sed omnino debet supponere illam. Itē quia alias talis actio ut applicativa passi, non versaretur circa illud ut applicatum, sed ut distans: quod statim declarabitur magis in re de qua agimus.

Minor autē primi syllogismi certa est ex illo principio, quod nihil est volitum quin præcognitum. Quod si quis contendat iudicium rationis non tantum esse conditionem, & applicationem obiecti, sed etiam principium efficiens cum voluntate actum eius, non enervat, sed augeat vim argumenti, nam ex eo magis repugnabit illud iudicium esse effectivè ex motione actus voluntatis, quod ipsummet iudicium dicitur esse principium efficiens talem actum voluntatis. Et confirmatur præterea primò, quia voluntas non applicat aliquam potentiam ad actum suum, nisi volendo illum actum: ergo si voluntas directè applicat intellectum ad illud iudicium, id faciet per actum quo vult ut intellectus id iudicet: quid ergo movet voluntatem ut hoc velit? Nam aliud prius iudicium, an ipsum quod est volendum? si aliud: ergo non determinatur voluntas ad illum actum à iudicio quod vult, sed quod præcedit. Si illud idem: ergo illud iudicium per modum obiecti movet voluntatem, priusquam de illo sit iudicatum villo modo. Et confirmatur secundo, nam alias primus actus intellectus posset esse à voluntate ipsa, quod est contra omnium sententiam fundatam in illo principio: *Nihil volitum, quin præcognitum.* Et sequela probatur, quia

etiam de primo actu intellectus dici posset esse liberum, & voluntarium ex motione voluntatis, & nihilominus in suo genere esse causam eiusdem actus voluntatis quo ipse est voluntarius. Quod si in primo actu hoc est impossibile, ut re vera est, non est quia est simpliciter primus, sed quia tali modo est causa actus voluntatis, ut ad illum simpliciter & in omni genere causæ præsupponatur: hæc autem ratio procedit in omni alio actu: nunquam ergo fieri potest, ut iudicium intellectus sit liberum per actum voluntatis subsequens ipsum. Vel aliter fieri non potest, ut voluntas determinetur ad actum liberum per iudicium quod ex eodem actu libero nascitur. Atque ita fit ut vel determinetur per iudicium omnino necessarium, quod repugnat libertati, vel quod determinatio libera non oriatur ex tali iudicio, quod est intentum.

Questionis resolutio.

Propter has ergo difficultates existimo ad liberam determinationem voluntatis non esse necessariū tale iudicium practicum omnino determinans ipsam. Quod præter discursum factum (qui videtur esse à posteriori, & ab inconuenienti) potest à priori & ex re ipsa declarari, quia iudicium intellectus non movet voluntatem, nisi medio obiecto quod proponit: sed obiectum propositum non semper infert necessitatem voluntati, aut determinat illam ad unum, neque hoc est necessarium ut voluntas possit in obiectum tendere: ergo nec est necessaria ex parte iudicii, imo nec possibilis talis determinatio. Maior probatur, quia vel iudicium movet tantum ratione obiecti, vel ipsummet ratione sui habet peculiarem efficaciam ad determinandam voluntatem. Hoc posterius dici non potest, tum quia talis efficacia repugnaret libertati voluntatis, ut dictum est, tum etiam quia talis movendi modus est alienus à munere intellectus, qui est illuminare & dirigere ac regulare voluntatis operationes: tum denique quia ille movendi modus est proprius voluntatis, quæ in hunc finem peculiariter data est, ut alias potentias efficienter moveat quoad exercitium: ergo non potest fieri ut intellectus qui à voluntate efficienter moveatur, vicissim eodem modo illam moveat. Atque hoc docet expressè Divus Thomas 1. 2. quæstione 9. articulo 1. & 3.

Sed obiiciunt aliqui, quia intellectus per imperium practicum efficaciter movet voluntatem ad opus. Respondetur, imperium practicum intellectus, quo quis intelligitur sibi ipsi, vel suæ voluntati imperare non esse aliud à iudicio perfecte practico, & omnino definito cum omnibus circumstantijs. Neque intelligi potest in intellectu actus impulsivus voluntatis, nisi per modum iudicii: sicut respectu aliorum non intelligitur imperium nisi per modum locutionis intimantis quid agendum sit, & quidquid aliud in intellectu fingitur, & gratis asseritur, & explicari non potest quid sit, & est extra rationē intellectus, qui essentialiter & adæquatè est potentia cognoscitiva, & iudicativa, & ideo non potest habere actum nisi per modum apprehensionis vel iudicii. Cum ergo hoc imperiū de quo agimus, non sit mere apprehensio, ut per se constat, non potest esse nisi iudiciū practici. Neq. Arist. aut D. Tho. imperiū rationaliter unquam declarant quam per modum iudicii omnino practici, ut latius in 1. 2. q. 17. tractatur. Hoc igitur iudicium ex se solum movet ex parte obiecti, ut declaratum est. Quod si interdum videtur efficaciter impellere, solum est in virtute alienius actus efficacis eiusdem voluntatis qui præcessit: nam si voluntas efficaciter proposuit, vel intendit consequi hunc finē, aut elegit adhibere tale mediū, intellectus nactus occasione hic & nunc iudicat omnino esse hoc faciendū supposita priori voluntate. Et tunc voluntas

VII.

VIII.

tas omnino determinatur, non tam à iudicio, quam à se. Cuius signum est, quia non absolute, sed quasi conditionate determinatur, scilicet si velit in intentione seu electione facta persistere. Vnde si à priori voluntate velit retrocedere, potest, & impedire huiusmodi imperium. Quando autem talis voluntas efficax non precedit, impossibile est, ut imperium intellectus habeat illam vim impulsivam efficacem, alias destrueret voluntatis libertatem, & laus aut reprehensio non esset voluntati sed intellectui attribuenda. Atque hoc tandem fatetur Medina, propter D. Thom. auctoritatem 1.2. q. 17. art. 5.

IX.

Superest probanda altera pars, scilicet, quod voluntas ab obiecto proposito non semper determinetur ad vnum, quæ certa est & recepta ab omnibus eamque ex professo probat D. Thom. 1.2. q. 10. artic. 2. Nam perinde est dicere voluntatem non necessitari ab alio, quod non determinari ad vnum ab illo, ut probant argumenta superius facta, sed est certum non necessitari ab omnibus obiectis, ergo nec determinari ad vnum: igitur quoad exercitium solum in parte ab infinita bonitate Dei clare visi determinatur ad vnum, iuxta receptam doctrinam. Quoad specificationem vero à bono in communi aut aliis similibus obiectis, ut infra attingemus. Nō verò ab omnibus, quia non in omnibus apparet aliqua necessaria ratio boni: Vel non apparet talis bonitas, quæ non habeat admixtam vel malitiam, vel incommodum aliquod, aut defectum. Quamvis autem obiectum non sic determinet voluntatem, potest esse ita sufficiens ad excitandam & alliciendam illam, ut ipsa sua libertate determinetur aut feratur in illud, quia si in obiecto representatur aliqua ratio boni, illa est de se sufficiens ad mouendam voluntatem, ergo illa determinatio necessaria nō est ut voluntas moueatur.

Responsio ad contraria fundamenta.

X.

EX quo non solum probata est nostra sententia, sed etiam responsum est ad fundamentum oppositæ sententiæ. Ex eo enim, quod voluntas non potest ferri in incognitū, solum habetur, necessarium esse iudicium intellectus, ut voluntas possit eligere, non vero sequitur oportere ut illud iudicium determinet voluntatem ad vnum. Quod eleganter dixit Bernard. lib. de Grat. & lib. arb. his verbis, *Est ratio data voluntati ut instruat illam, non ut destruat: destrueret autem si necessitatem illam imposeret, quo minus pro arbitrio suo sese voveret.* Vnde cum in argumento sumitur, necessarium esse ut intellectus prius iudicet quid eligendum sit, ambigua esse potest propositio: nam si sit sensus prius iudicare quid bonitatis, utilitatis, aut convenientiæ habeat medium eligendum & ipsa electio, vera est propositio: si verò sit sensus prius esse iudicandum absolute & omnino hoc esse eligendum, falsa est propositio. Nam reddit hunc sensum, quod pensatis & consideratis omnibus iam hic & nunc est sub aliqua ratione necessarium hoc eligere, & ideo esse omnino eligendum: nulla est autem ratio ob quam tale iudicium sit necessarium ante omnem electionem: imo repugnat hoc libertati electionis, ut ostensum est. Sufficit ergo illud iudiciū quo medium hoc iudicatur utile, & pensatis omnibus aptum ut eligi possit: & idem est de quolibet obiecto bono, quod scilicet iudicetur sufficienter bonum ut amari possit. Nam sicut, ut visus ferri possit in obiectum, non est necesse quod applicetur ut visum, vel ut videndum, sed ut visibile, ita ut voluntas moueatur ab obiecto satis est quod proponatur ut diligibile, quamvis non iudicetur omnino eligendum.

XI.

Quod declaratur primo in diuina voluntate & intellectu: nam ut Deus in æternitate sua aliquid extra se determinat ac liberè velit, nō oportet ut ante omnem determinationem liberam præcedat nostrum modo intelligendi in intellectu diuino hoc iudiciū.

Hoc mihi omnino amandum est, aut eligendum: esset enim tale iudicium temerariū ac sine fundamento & in rigore falsum: nam includit quod tale obiectum extra Deum sit ipsi aliquo modo necessarium: solum ergo antecedit iudicium quod tale obiectum sit conueniens aut eligibile: ergo idem intelligendū est in voluntate creata. Secundo confirmatur ac declaratur, nam ut voluntas eligat vnum medium, nō est necesse quod ita de illo iudicet intellectus, ut de nullo alio iudicium habeat, quia voluntas solum eget cognitione eius obiecti in quod fertur, ignoratio vero vel inconsideratio alterius obiecti est illi impertinens, per se loquendo, ergo si iudicet intellectus hoc medium esse utile, vel eligibile, etiam si simul iudicet aliud esse utile, potest voluntas vnum eligere, neque est necesse ut intellectus prius de altero determinat iudicet esse eligendum, imo neque esse eligibile vs alio.

Dices, si iudicium intellectus est indeterminatum: quomodo voluntatis electio esse potest determinata? Respondetur, non posse dici iudiciū indeterminatum quando per illud iudicatur quale sit obiectū, & quam convenientiam vel amabilitatem habeat: sed dici potest vel multiplex iudicium, quando de pluribus obiectis iudicatur qualia sint, vel potest dici determinatum iudicium de obiecto indifferenti, id est non habente necessariam coniunctionem cum voluntate, licet aliquam bonitatem vel convenientiam habeat, & talis determinatio iudicii licet non sufficiat imponere necessitatem voluntati, sufficit tamen ut ipsa pro libertate sua possit se determinare & sequi illud iudicium.

Sed vrgebis, nam si vnum tantum adest iudiciū, illud omnino sequetur voluntas, quia non habet aliud ad quod se vertat. Si verò adfint plura, necessario sequetur illud quod est de utiliori medio, aut meliori obiecto, atque ita semper determinabitur à iudicio. Respondetur in primis, posse esse iudicia de mediis æqualibus: & tunc voluntas nec poterit determinari à iudicio, nec necessario erit suspensa, sed hæc est eius libertas, ut vnum possit eligere, & aliud omittere. Quod si hoc non potest, non video quomodo possit dici libera, sed re vera id potest, quia ad hoc est libera, ut possit velle quod bonum est, & non velle quod necessarium non est. Estque illustre exemplar huius libertatis voluntas diuina, quæ inter hanc materiam, & aliam omnino æqualem & similem, & inter hos celos, & alios omnino æquales (& sic de aliis rebus) hos elegit creare præ aliis; quod non potest referri in iudicium inæquale, quia neque ex parte ipsorum, nec ex parte Dei est aliqua ratio qua possit fundari tale iudicium, quod verum sit: est ergo illa præelectio solum ex determinatione libera diuine voluntatis. Rursus etiam quando obiecta vel media iudicantur inæqualia, censeo probabilius (licet minus certum) non determinari voluntatem necessario ad id quod est melius ex vi iudicii. Probatur, quia hoc ipso quod neutrum proponitur ut necessarium potest voluntas vtrumque non amare: ergo etiam potest indifferenter amare quodlibet illorum, prætermisso alio. Et in diuina voluntate multis videtur hoc necessarium, quia potuit meliora facere quam fecit, & tamen noluit. Vnde omnes Theologi docent, Dei incarnationem fuisse optimum medium ad redimendos homines, idque necessario iudicasse Deum prius ratione quam illud vellet, nihilominus fante illo iudicio potuisse Deum id non velle, sed aliud. Iudicium itaque de meliori, vel utiliori medio non determinat voluntatem ad illud volendum. Dicit autem ex vi iudicii, quia ex vi prioris actus aut intentionis voluntatis fieri potest, ut omnino determinetur ad eligendum vtilius medium, si illa maior utilitas necessaria sit ad consequendum finem prout fuerat intentus: nam tunc iam non est tantum vtilius, sed necessarium ad talem intentionem explendam. At si illa maior utilitas non sit necessaria ad intentionem

nem finis iudicium de illa non determinabit voluntatem, ut omnino tale velit medium.

Ex quo tandem constat quid dicendum sit, quando vnum tantum adest iudicium: nam etsi intellectus de vno tantum obiecto cogitet, & illud iudicet esse conueniens & dignum ut appetatur, & quantum potest practice inuitet voluntatem ut illud appetat: adhuc potest voluntas pro sua libertate illud non amare, quia ad non exercendum actum præcisè non indiget alio iudicio, sed satis est, ut per illud, quod homo nunc habet, non iudicet hoc bonum hic & nunc esse sibi necessario diligendum. Vnde potest tunc voluntas vel suspendere actum, vel diuertere intellectum, ne de illo obiecto cogitet, vel applicare illum ut de tali obiecto diligentius inquirat quanta sit eius bonitas, & an habeat coniunctam aliquam malitiam, vel disconuenientiam, ob quam possit non solum non amare illud, sed etiam odisse. Nunquam ergo iudicium ut sic determinat omnino voluntatē, nisi aliqui obiectum ob excellentiam bonitatis eā vim habeat, quod inferius attingemus. In hunc ergo modum optime soluitur tota difficultas proposita, nostraque libertas egregiè defenditur; & dilucide intelligitur quomodo in voluntate formaliter sit, & quomodo ad illam, & ad vsum eius operetur intellectus.

SECTIO VII.

Qua sit radix, & origo defectus causa libera.

Ed adhuc supersunt soluendæ tres difficultates tactæ in quarta ratione proposita in sectione secunda, & confirmationibus eius. Prima est si voluntas pro libito possit velle aliquid contra iudicium rationis, quomodo verum sit dogma illud Philosophorum, & Theologorum plurium, non posse esse defectum in voluntate nisi præcedat in iudicio, ut quod erroneum sit, vel saltem imprudens, & inconsideratum. Quod principium tradidit Aristoteles libro tertio, Ethicor. capite primo 3. & 5. & libro 4. cap. 12. & 13. & libro 7. capite 3. & libro 3. de Anima. text. 5. ex quibus locis sumptum est illud axioma: *Omnis peccatus est ignorans.* Quod etiam Sapiens docuisse videtur Prouerb. 14. dicens. *Errant qui operantur malum.* Et confirmari potest, nam aliàs contingere posset, hominem semper prudenter iudicare per intellectum, & tamen esse vitiosum in voluntate: quod est contra omnem moralem Philosophiam & experientiam.

In hac difficultate Scotus & alii authores non reputant inconueniens concedere, posse esse moralem defectum in voluntate, nullo præexistente defectu in intellectu, quia ad deficiendum moraliter sufficit libertas voluntatis creatæ quidquid intellectus operetur, ut patet ex Scoto in locis supra citatis, cui consentiunt Gabriel & Nominales communiter in 3. distinctione 36. & Almain. tractatu 3. Moralium cap. de Prudent.

Et hanc fere sententiam sequitur Adrian. quod lib. 4. eam vero limitat, vel exponit, dicens, eum, qui male operatur, semper habere iudicium practicum, quo simpliciter iudicat consentaneè ad suum affectum, hoc sibi esse faciendum, seu hoc oportere à se fieri, supposito tali affectu, licet aliàs nihil ignoret, neque erret circa iudicium de omni honestate & malitia obiecti seu operis.

Veritatem hanc limitatio nec videtur consequenter addita, nec plene satisfacere, quia non est necessesse ut omnis prauus affectus voluntatis procedat ex illo iudicio practico, quo aliquid simpliciter iudicatur faciendum consequenter ad priorem affectum. Aut enim ille affectus seu appetitus, qui præcedit ta-

le iudicium practicum, est elicitus à voluntate; aut significat tantum propensionem naturalem, aut etià habitualement voluntatis. Neutro autem modo necessarium est quod præcedat talis affectus, vel iudicium practicum illi conforme. Sumo enim primam voluntatem prauam, quæ est in homine vel angelo prius bene affecto, & disposito etiam in naturali, vel habituali inclinatione, in eo non præcedit iudicium practicum ex aliqua priori affectione vel mala, vel ad malum inclinante.

Responderi potest, etiam tunc præcedere aliquam inclinationem naturalem, vel elicitam, quæ licet in se mala non sit, tamen quia homo ex illa ita se duci finit, ut non prudenter sed inconsideratè iudicet aliquid sibi esse faciendum vel amandum, potest esse occasio peccandi. Ut v. g. in exemplo quo Adrian. vtitur, si quis habet affectum liberandi hominē à morte, & deinde intelligat non posse illum liberare nisi mentiendo, etiam ille prior affectus actualis & elicitus, non sit malus, potest homo iudicare absolutè, consentaneè ad illum effectum sibi esse mentiendum. Similiter ex naturali amore sui non malo, vel etiam non elcito, iudicat aliquis hoc bonum delectabile sibi esse prosequendum. Atque in hunc modum ante omnem actum malum moraliter, & ante primum affectum prauum præcedit semper illud iudicium practicum, quo aliquod obiectum minus bonum, simpliciter proponitur ut amandum, eligendum, aut preferendum etià alteri maiori bono: quod iudicium dicitur practice falsum, quia non est conforme appetitui recto.

Sed adhuc superest difficultas, quia nunquam satis probatur, esse necessarium hoc iudicium ita absolutum, ut voluntas moueatur; quod supra dicebam, non esse necessarium iudicium de obiecto amando, sed de amabili, nec de eligendo sed de eligibili, nec semper esse necessarium iudicium comparatiuum (ut sic dicam) scilicet, hoc esse eligibile præ aliis, sed sufficere absolutum, scilicet, hoc esse eligibile aut utile. Vel si sit comparatiuum, potest esse cum æqualitate, vel cum excessu non simpliciter, sed in tali ratione boni, puta delectabilis, &c. v. g. si ex intentione sanitatis consequendæ quis consulat de duobus mediis, & iudicet utrumque esse aptum & utile: hoc vero esse honestius, illud autem delectabilius, simulque actu iudicet secundum rationem aut legem virtutis illud esse præferendum: iuxta inclinationem autem corporis aut sensus hoc esse anteponendum: nullum aliud iudicium practicum requiri videtur ut voluntas suo arbitrio eligat aliquod illorum: nulla enim necessitas alterius iudicii explicari potest: nam per illa quæ diximus iam est sufficienter propositum obiectum, & iudicium, solum requiritur ut proponat obiectum, ut supra dictum est ex sententia D. Tho. quæ etiam habet 1. 2. q. 82. a. 4. & optimè qu. 22. de verit. a. 11. ad 5. & ar. 12.

Et potest hoc amplius dedarari, nam hoc iudicium absolutum, hoc est faciendum (ut aduertit Adrianus supra, & est valde notandum ad intelligenda omnia quæ diximus) tres potest habere sensus. Primus est ut solum dicat futuritionem actus, ut cum dicimus Petrum esse eligendum ad Episcopatum; & hic sensus est impertinens ad actiones morales, ut per se constat. Secundus est, ut significet debetum legis, & honestatis. Et hic sensus etiam est impertinens in præsentia, quia clarum est non esse necesse ut omnis qui libere operatur, sic iudicet, aliàs oporteret ad operandum malum habere iudicium hæretici, quale esset iudicare de tali actu, esse faciendum in illi sensu. Tertius est ut significet necessariam consecutionem vnius ex alio, seu necessariam connexionem subsequenti operis cum priori proposito, vel intentione. Quo modo, qui decreuit vindictam sumere de inimico, oblata occasione statim iudicat esse occidendū. Et hic sensus magis ad rem spectat, tamē etiam videtur euidēs, tale iudicium non semper esse necessariū ad operandum,

V.

VI.

VII.

dum, vel bonum, vel malum: quia non semper intercedit illa necessaria connexio inter opus quod faciendum iudicatur, & aliquem antecedentem affectum, ut argumenta facta satis probant.

VIII. Addere ulterius possumus quartum sensum, nimirum ut significet absolutam (ut ita dicam) hominis resolutionem de tali opere exequendo, aut obiecto volendo. Et hic actus, si attente res consideretur, non potest antecedere decretum liberum voluntatis, sed subsequi, tum quia illud iudicium in eo sensu ex vi consultationis non potest inferri ex aliquibus præmissis, quæ solum ostendunt ex parte obiecti bonitatem, aut utilitatem, non hominis resolutionem. Tum etiam, quia illa resolutio est libera, & in re non est aliud, quam electio vel executio libera: nullum enim aliud obiectum illius iudicii in eo sensu intelligi potest, non posset autem homo verè iudicare de tali resolutione libera, nisi iam illam haberet. Tum denique quia cum illud iudicium absolute liberum sit oportet ut ex aliqua voluntate libera oriatur: non est autem alia voluntas libera unde oriri possit, nisi illa qua homo decernit facere id quod sic iudicat sibi esse faciendum: ergo in nullo sensu verum est, iudicium illud practice falsum necessario antecedere quamcunque pravam deliberationem voluntatis.

Questionis resolutio.

IX. Quidcirca in proposita difficultate dicendum censeo, posse nos loqui de iudicio dispositione, aut defectu intellectus, qui antecedit deliberationem liberam voluntatis, vel qui subsequitur saltem ordine naturæ. Item sermonem esse posse aut de necessitate Physica, & absoluta, ut voluntas operari possit, vel de necessitate morali secundum ea quæ moraliter loquendo semper accidunt.

X. Primum ergo non existimo absolute necessarium ad operandum malum per voluntatem, ut præcedat defectus erroris in iudicio intellectus, vel speculativo, vel practico. Quod mihi satis probant argumenta facta; & hoc faciemur sequi ex illo principio, quod nullum iudicium intellectus per se sufficit ad determinandam voluntatem. Neque oppositum fundari potest in verbis Aristot. cum ipse non de errore, sed de ignorantia loquatur. Neque in verbis Sapientis, tum quia non loquitur de errore antecedente voluntatem, sed potest intelligi de subsequente, ut iam dicam: tum etiam quia Adrian. illa verba exponit, & non male, de errore morum, non intelligentiæ, sicut errare dicitur qui discedit à recta via, etiam si in intellectu non habeat iudicium falsum.

XI. Secundò assero, moraliter loquendo, nunquam voluntatem labi, quin præcedat in intellectu aliquis defectus, saltem inconsideratio aliqua plurium rationum vel motuorum, quæ possunt voluntatem continere ab eo effectu in quo peccat. Hoc satis probat experientia, & de hac inconsideratione intelligi potest Philosophus: nam hæc inconsideratio dicitur quædam ignorantia practica. Imò de illa interpretatur D. Thom. verba Sapientis, 1. 2. quæstione 78. art. 1. ad primum. Quia iudicium de agendis vel appetendis absolute prolatum um tali inconsideratione quidam error practicus est: nam est actus imprudens, & de se difformis appetitui recto. Non intelligo autem esse necessarium etiam moraliter, & secundum id quod regulariter accidit, ut iudicium hoc sit vel formaliter comparativum, scilicet hoc esse eligendum præ alio; vel ut formaliter sit de obiecto ut omnino diligendo vel faciendo in aliquo sensu ex supra positis: contra hoc enim sufficienter procedunt argumenta superius facta, sed intelligo moraliter ac regulariter intervenire iudicium quo absolute iudicatur hoc obiectum, vel hoc opus hic & nunc esse conveniens ob delectationem vel honorem, vel aliam similem rationem, & dignum vel sufficiens ut hic &

nunc expectatur. Hoc enim iudicium sufficit ut voluntas moveri possit, ut latè probatum est, & infra dicam in disputatione de causa finali. Frequenter autem habetur tale iudicium illo modo absolute & simpliciter, nam regulariter non habentur simul plura iudicia, nec comparantur varia obiecta inter se: nec plures rationes boni & mali eiusdem obiecti: imò licet hæc collatio aliquando antecedit, in eo momento quo homo libere vult obiectum pravi, regulariter avertit oculos mentis ab aliis rationibus, & ad illam attendit, quæ moveat voluntatem ad talem actum, & ita concipit prædictum iudicium. Et hoc satis est, ut illud censeatur practice erroneum; nam virtute includit comparisonem, & prælationem illius obiecti ad alia, & consequenter includit difformitatem ad appetitum rectum.

Addo vero tertio probabile esse ex consensu libero voluntatis circa res agendas, ex necessitate sequi in intellectu iudicium illud practicum de eisdem rebus, quo simpliciter iudicatur hoc esse agendum, in tertio & quarto sensu supra declarato. Quod si hoc verum est, ratione talis iudicii merito dici possunt errare semper, etiam secundum intellectum, qui operantur malum, non errore speculativo, sed practico, neque errore qui liberum consensum antecedit, sed qui ex illo sequatur. Dices, Si tale iudicium nullo modo antecedit consensum liberum: ergo non ponitur ut repræsentet voluntati obiectum, neque inducat illam ad consensum: ad quid ergo est necessarius talis actus? Respondetur, videri necessarium primo ex naturali sympathia & consensione harum potestiarum, quæ necessaria sunt ut homo possit melius exequi quod faciendum decernit. Deinde, quia prius tempore vel natura quam homo consentiat, non scit se consenturum: & ideo necessarium est, ut statim ac consentit, sciat, & (ut ita dicam) sibi met notificet seu promulget suum consensum: hoc autem fit per illud iudicium.

Et hinc fit ulterius, ut si ille liber consensus sit de aliqua re agenda, & ideo per aliquam actionem sit executioni mandandus, statim intellectus omnino practice iudicet id esse agendum; & hoc est imperium, quod D. Thomas ponit in intellectu post efficacem electionem voluntatis. Si autem consensus voluntatis sit per simplicem amorem vel delectationem sine ordine ad aliam actionem exequendam, tunc in intellectu non sequitur iudicium de aliqua re agenda, quod sit quasi impulsivum ad opus: sequitur tamen iudicium de tali consensu ut iam exhibitio, & dici potest quasi quædam scientia approbationis, quæ homo ex vi pravi consensus liberi, quasi approbando illum consensum, practice iudicat id sibi esse diligendum. Illud tamen non potest dici imperium respectu talis consensus voluntatis, quia imperium respicit actum subsequenter: non enim imperatur quod iam factum est, sed quod faciendum est, ut recte notat Divus Thomas 1. 2. quæst. 17. articulo 3. Atque hæc videntur satis de illa prima difficultate pro huius loci opportunitate.

SECTIO VIII.

Ad quos actus sit indifferentia in causa libera.

SEcunda difficultas superius tacta erat, quomodo voluntas dicatur potentia formaliter libera, cum præcipuis actibus suis inveniatur non libera. In qua difficultate, duæ quæstiones insinuantur. Una est, an voluntas possit quosdam actus libere alios verò ex necessitate elicere. Alia est, si verumque potest, quosnam actus libere, quosque necessario exerceat.

Prior punctus de duplici modo operandi voluntatis.

Circa priorem partem referri potest hic opinio Scoti in 1. distinctione 2. quaestione 7. & distinct. 16. quaestione prima, & in quodlib. quaestione 16. quibus locis asserit vniuersi potentiam tantum esse posse vnum operandi modum, & ideo, cum voluntas naturaliter sit in operando, non posse alium operandi modum in suis actibus habere: atque ita concludit voluntatem liberè exercere omnes actus suos: adeo ut asserat, Deum etiam seipsum liberè diligere, & Patrem ac Filium (eadem ratione) liberè producere Spiritum sanctum. Sed in hac non potest esse controuersia inter Catholicos, si non sit æquiuocatio in voce libertatis. Scotus ergo in citato loco non sumit liberum prout opponitur necessitati, sed prout opponitur coacto, seu non voluntario. Expresse enim ibi facitur (neq. id potuisset sine hæresi negare) processione Spiritus sancti esse omnino necessariam, ita ut implicet contradictionem illam non esse, aut Deum non se amare, contendit tamen necessitatem non repugnare libertati, sed potius firmare ac perficere illam: & conuerso modo operandi naturaliter repugnare voluntati, quia liberum & naturale, sunt modi operandi non tantum diuersi, sed etiam oppositi.

Veruntamen totus discursus Scoti fundatus est in nominum æquiuocatione: nam liberum clare sumit pro voluntario perfecto; quod sequitur ad intellectualem cognitionem, & absque controuersia interdum admittit necessitatem: & nos gratis concedimus Scoti hanc acceptionem vocis liberum, non esse prorsus inuitatam: nam illa etiam Diuus Thomas interdum vitatur, ut patet ex quaestione 10. de potent. articulo 2. ad quintum, dum dicit, Deum liberè se amare. Nos verò, ut in sectione 2. annotauimus, non sumimus liberum hoc modo, sed ut aliquid addit supra voluntarium: ab illo enim distinguitur à Philosopho 3. Ethicorum, cap. 4. & 5. non distinguitur autem respectu voluntatis humane, nisi liberum excludit necessitatem in operando, ut ceteri Theologi docuerunt in secunda distinctione 24. & 25. & Alesius p. quaestione 72. membr. 3. art. 5. & Diuus Thomas quaestione 6. de malo, & satis constat ex iis, quibus supra probauimus nos esse liberos à necessitate agendi.

Hoc ergo vero sensu supposito, dicendum in proposito est, non repugnare eandem voluntatem qualem res liberè amare, alias verò non liberè, sed necessitati. Patet inductione, quia voluntas diuina necessario diligit ipsum Deum; alia vero non necessario, sed liberè, & idem inuenitur seruata proportione in voluntate creata. Ratio verò à priori est, quæ simul dissoluit fundamentum Scoti, si contra hoc applicetur, nam illa duo non includunt oppositionem, quia non sunt respectu eiusdem. Quod enim idem actus simul & secundum idem sit liber & necessarius, plane inuoluit contradictionem, tamen quod actus diuersi, & circa diuersa obiecta, vel per diuersa media, vnus procedat liberè, & alter necessario ab eadē potentia, nulla est repugnantia. Neque necesse est ut alter modus operandi sit adæquatus talipotentia, nā potest esse potentia superior & vniuersalior: itē potest circa vnum actum habere duplicem potestatem, agendi scilicet, & non agendi, circa alium verò alteram tantum, scilicet agendi. Denique in obiectis ipsius potest hæc differentia fundari, & inde sumitur ratio à priori, ut statim in alia parte proposita huius sectionis declarabitur.

Ex quibus intelligitur quid dicendum sit de hac eadem re sub illis terminis liberè & naturaliter: nam etiam in hac posteriori voce est æquiuocatio apud Scotum supra. Interdum enim dicitur naturaliter o-

Franc. Suar. Metaph. Tom. I.

perari quod non solum ex naturæ imperu, sed etiam absque præuia cognitione, & consequenter absque appetitu elicitu operatur: atque hoc naturale excludit non solum liberum, sed etiam voluntarium: quomodo dicemus terram naturaliter moueri, ignē calefacere, &c. & in hoc sensu verum est, quod Scotus ait, non posse voluntatem liberè & naturaliter operari, etiā in diuersis actibus: quia necesse est, ut præuia cognitione, & voluntariè operetur. Alio tamen modo non minus vtitur dicitur operatio naturalis, quæ est ex inclinatione naturæ ut omnino determinatæ ad vnum, etiam si simul sit ex cognitione præuia, & ex appetitu vitali, ac denique voluntariè: quomodo dicuntur bruta naturaliter se mouere, aut aliquid appetere: & hoc modo dicit optimè D. Thom. 1. p. q. 41. ar. 2. & q. 8. art. 1. & 2. non repugnare, eandem potentiam voluntatis, quæ plures actus liberè exercet, aliquos naturaliter elicere: quia ipsa voluntas suam propriam habet naturam, à qua potest determinari ad aliquem actum, quamuis non determinetur ad omnes propter differentiam obiectorum, ut mox videbimus.

Sed quæret aliquis, cum voluntas & voluntariè & liberè operetur, cur repugnet ei habere alium modum operandi quam voluntarium: non repugnet autem habere alium modum operandi quam liberum. Respondetur, id contingere quia prior modus est adæquatus voluntati, non autem posterior, nam voluntas adæquate est voluntas: non est autem adæquate liberum arbitrium, nam hoc est quasi inferius, seu magis limitatum, nam liberum arbitrium necessario includit voluntatem seu principium voluntarii actus ut supra declaratum est, & addit libertatem, id est, indifferentiam seu potestatem non operandi. Deinde ex obiectis potest magis explicari hæc ratio: nam adæquatum obiectum voluntatis est bonum, quod necessario supponi debet cognitum, quia voluntas essentialiter est appetitus elicitiuus: & ideo necessario operatur præuia cognitione, & per modum appetitionis: & hoc et operari voluntariè. Sub hoc autem obiecto adæquato possunt esse varia obiecta multū in bonitate differentia: & ideo etiam diuersimodè amabilia quoad libertatem, vel necessitatem. Denique actum elicitem ab appetitu, esse voluntarium, consistit in positio modo talis actus, ita intrinseco ut ab actu non distinguatur, & ideo est ab eo inseparabile: liberum autē in actu solum superaddit denominationem à potentia, quatenus potens est ad non eliciendum seu suspendendum illum, quæ denominatio potest non conuenire actui, si voluntas non habeat talem potestatem in actu.

Posterior punctus, ad quæ obiecta necessitetur voluntas.

Circa posteriorem partem variaz quaestiones tractari possent de actibus necessariis voluntatis, vel in presenti vita, vel etiam in futura. Sed illæ quaestiones propria habent loca, vel in scientia de Anima, vel in Theologia: hic verò solum attinguntur, quatenus necessariæ sunt ad explicandum in generali varios modos efficientium causarum, & necessitatem vel contingentiam effectuum vniuersi, & ad solvendas difficultates circa hoc occurrentes: huc enim tota hæc disputatio tendit. Præcipue verò est tractanda quædam sententia multorum dicentium voluntatem solum esse liberam in electione mediorum, non vero in amore vel intentione finis. Quæ sententia potest habere fundamentum in Aristot. 3. Ethicorum, capitulo 2. & 3. ubi dicit consultationem non esse de fine, sed tantum de mediis. Ex quo potest confici argumentum: nam omne liberum potest in consultationem cadere: sed non potest cadere in consultationem nisi electio: ergo non est libera nisi electio. Maior patet, nam in omni libero est aliqua indiffe-

rentia,

VI.

Cur voluntas non repugnet autem habere alium modum operandi quam voluntarium? voluntarie mouens possit.

VII.

rentia, & ratio tendendi aut non tendendi: ergo potest cadere in consultationem, an tale obiectum, vel talis actus expediat, nec ne. Et confirmatur primo, nata comparatur voluntas ad liberum arbitrium, sicut intellectus ad rationem sed intellectus ut est ratio non versatur circa principia, sed circa ea quae colligit ex principiis: ergo voluntas ut liberum arbitrium non versatur circa finem, sed circa ea quae eligit propter finem; nam ut Aristoteles dixit, lib. 6. Ethicorum, cap. 2. *Sicut principia se habent ad speculabilia, ita fines ad operabilia.* Confirmatur secundo, quia necesse est omne variabile & mobile fundari in aliquo invariabili & immobili: sed electio libera est de se variabilis: ergo debet fundari in aliquo invariabili: fundatur autem in intentione finis: ergo hoc debet esse invariabilis, & non libera.

VIII.

Quomodo
intentio si
vis necessa
ria sit.

Sed haec sententia moderatione indiget & declaratione. Supponamus ergo in primis vulgare distinctionem duplicis necessitatis & libertatis, scilicet quoad exercitium actus, vel quoad specificationem: quorum terminorum expositio satis ex superioribus constat. Rursus supponatur distinctio duplicis finis, scilicet proximi seu particularis, & ultimi seu vniuersalis: de qua partitione ex professo dicendum est infra in disputatione de causa finali: nunc breuiter, particularis finis dicitur quodlibet priuatum bonum, quod propter se amatur, ut sanitas, vel scientia. Ultimus vero dicitur ipsa felicitas hominis, siue hae constitutur in aliqua re determinata, siue in communi sumatur, vel sub formali ratione beatitudinis absolute, vel sub vniuersali ratione boni in communi. Praeterea, omittamus nunc statum vitae futurae, & praesertim supernaturalis felicitatis iam obtemperare, de quo non pertinet ad Metaphysicum considerare, Theologi vero fusa disputant, an in eo statu voluntas ex necessitate determinetur etiam quoad exercitium ad dilectionem Dei, nam Scotus in 1. distinct. 1. quaestione 4. etiam in eo statu negat habere locum hanc necessitatem in aliquo actu voluntatis: contrariam vero sententiam docet Diuus Thomas 1. p. qu. 82. art. 2. Capreolus in 1. distinct. 1. quaest. 3. Caietan. dict. articulo 2. Ferrar. 3. contra Gentes, cap. 62. & alii communiter: quam sententiam nos ut veriore supponimus hic tamen solum agimus de voluntate secundum naturam suam operante, & praesertim pro statu huius vitae.

IX.

Atque in hoc sensu dicimus primo, voluntatem nullum habere actum simpliciter necessarium quoad exercitium siue circa finem, siue circa media. Ita Diuus Thomas dicto loco. 1. part. 2. quaestione 10. articulo 2. & Thomistae communiter. Probatur autem à Diuo Thoma, quia voluntas in hac vita potest auertere semper cogitationem cuiuscunque boni sibi propositi. Quae ratio non videtur vniuersalis seu in vniuersum vera, atque ita neque satis probare assertionem, nam prima cogitatio hominis est merè naturalis, quam homo auertere non potest: ergo non semper est in voluntate hominis cogitationem auertere. Quam difficultatē attigit Caietanus in eo articulo, & concedit primam cogitationem non esse in potestate voluntatis, & similiter concedit primum amorem seu primum voluntatis actum esse necessarium quoad exercitium, sicut docuit 1. 2. quaestione 9. articulo 4. Neque putat hoc esse contra Diuum Thomam in priori loco, quia Diuus Thomas (ait) non simpliciter negat habere voluntatem aliquem actum necessarium quoad exercitium, sed negat pati voluntatem, illam necessitatem ab obiecto: quod verum est, quia prouenit solum à naturali conditione & propensione ipsius voluntatis. Et similiter ait, voluntatem, quantum est ex vi obiecti, posse auertere omnem cogitationem, & hoc solum asserere D. Thome non repugnat, quod interdum ex tali dispositione aut alia causa non possit auertere talem cogitationem.

Ego vero in primis existimo interpretationem illam esse contrariam D. Thomae, & veritati. Primum patet, nam Diuus Thomas 1. part. quaest. 82. art. 2. absolute negat necessitatem quoad exercitium in nostra voluntate extra visionem beatam, & non loquitur tantum ex parte obiecti, sed absolute de ipsa voluntate. Secundum patet, quia sicut voluntas nullum actum habet nisi concurrente obiecto in suo genere, ita nullam necessitatem patitur in suo actu (loquor de intrinseca, & connaturali necessitate) quae non causetur ab obiecto in suo genere, scilicet in ratione causae finalis allicientis, & mouentis metaphorice. Vnde etiam in statu beatitudinis Deus clare visus ita mouet voluntatem, ut in ratione obiecti & ultimi finis illam ex necessitate determinet ad vnum, nam etiam illa necessitas est intrinseca, & connaturalis voluntati ut charitate informatae. Quod non repugnat D. Thomae in alio loco 1. 2. quaest. 10. articulo 2. quia ibi loquitur de voluntate viatoris tendentis in beatitudinem: quin potius haec doctrina sumitur ex eodem D. Thomae 1. part. quaest. 82. articulo 2. argumentum. 2. cum solutione; erat enim argumentum, obiectum comparari ad voluntatem ut mouens ad mobile: motum autem necessario consequi in mobili ex mouente. Respondet autem quod mouens tunc ex necessitate causat motum in mobili, quando potestas mouentis excedit mobile: ita quod tota eius possibilitas mouenti subdatur: cum autem possibilitas voluntatis sit respectu boni vniuersali & perfecti, non subicitur eius possibilitas tota alicui particulari bono: & ideo non ex necessitate mouetur ab illo. Ergo clare sentit Diuus Thomas totā possibilitatem voluntatis subici bono vniuersali & perfecto: & ideo ex necessitate moueri ab illo. Vnde quoties ratione reddit D. Thome alicuius actus voluntatis necessarii ab intrinseco, semper illum assignat ex parte obiecti, ut in citatis locis videre licet.

Et hinc vltimus existimo, falsum esse quod Caietanus ait, nempe primum actum voluntatis in homine iam utente ratione esse necessarium quoad exercitium: quamvis alii Thomistae idem circa hoc sentiant ut Ferrarientis libro primo contra Gentes, capitulo 23. & clarius libro tertio capite 89. & Capreolus, in secundum distinctione 24. quaestione prima ad septimum, qui etiam addit illum actum non esse actiue à voluntate, sed passiuè tantum, quod improbabile est, ut supra attigimus disputando de causa efficiente. Et similiter falsum est quod sit simpliciter necessarius, ut recte docuerunt Scotus in quodlibet quaestione 21. & Henricus quodlibet. 12. quaestione 26. & idem sentit Conrad. 1. 2. quaestione nona, articulo quarto, & alii expositores ibi. Et probatur, quia voluntas nunquam mouetur necessario quoad exercitium, nisi obiectum ipsum in suo genere sufficienter concurrat ad aliam necessitatem, & omnino sibi subiciat voluntatem: sed obiectum quod per primam cogitationem proponitur, non est huiusmodi quia saepe est quoddam particulare bonum ac deficiens: ergo. Item alias prima volitio Angeli fuisse necessaria quoad exercitium & consequenter nullā in ea fuisse meritū, quod est alienū à communi doctrina Theologorum, praesertim in Schola D. Thomae si fundamentū Caietani, aut Ferrar. solidū esset, non solum primus actus voluntatis totius vitae esset necessarius quoad exercitium, sed etiam primus in singulis diebus vel quoties homo incipit per intellectum aduertere, & per voluntatem consentire. Consequens autem est plane falsum, & contra experientiam. Sequela vero patet, quia etiam prima cogitatio in singulis diebus est naturalis, & primus actus voluntatis est à sola illa, sua efficacia tendente in obiectū. Neutra vero ratio est vilius momenti, quia licet cogitatio sit naturalis potest applicare obiectū non necessitans: & licet voluntas sola efficiat illum actum, potest liberè efficere, quia per suammet

entitatem habet eminentem quandam vim ad faciendum illum actum, & naturalem inclinationem in illum, & simul etiam habet potestatem, qua possit cohibere, & suspendere illum.

Ex quo præterea addo illum primum actum non solum non esse necessarium quoad exercitium, verum etiam nec quoad specificationem. Probat per proportionalem rationem, quia fieri potest ut obiectum applicatum per primam cogitationem, non sit sufficiens ad inferendam necessitatem etiam quoad specificationem: nam potest accidere ut non sit beatitudo, nec bonum in communi sed aliquod bonum particulare sensibus propinquius: ut sanitas, aut voluptas aliqua. Vnde infra tractando de causa finali ostendemus, non esse necessarium ut primus actus voluntatis humanæ sit circa finem ultimum simpliciter. Et confirmatur, nam hic primus actus in humana voluntate potest esse & bonus, & malus moraliter, nam primum obiectum propositum, potest esse prauum: quod potest voluntas vel refutare, vel amplecti, atque ita bene, vel male operari. An vero idem quoad hoc sit in angelica voluntate, alterius est considerationis.

Ad obiectionem ergo factam contra rationem D. Thomæ, respondetur, quod licet prima cogitatio hominis sit naturalis, & ideo non sit in potestate hominis non habere illam pro eo instanti, in quo illam naturaliter recipit, est tamen in eius potestate, statim ac sufficiens aduertere, illam tollere: & hoc est sufficiens ut voluntas non necessitetur quoad exercitium, cum liberum illi sit vel consentire, vel non consentire, sed diuertere cogitationem. Deinde etiam prima cogitatio sit naturalis, iudicium tamen de obiecto diligendo, vel non diligendo, potest non esse omnino naturale: quiastante illa naturalis cogitatione, potest voluntas applicare intellectum, ut ad iudiciū ferendum magis rem consideret, & inquirat. Quod si intellectus nondum ita sufficiens aduertere, ut hoc sit in potestate voluntatis, nondum est sufficiens rationis usus actualis: & ideo etiam non est plenaliberas: indeque sequuntur motus, quos Theologi vocant iras liberatos.

Denique addo, quod licet cogitatio plena & perfecta esset omnino naturalis, si non proponeret obiectum ut bonum omnino necessarium, imo non solum obiectum, sed ipsum actum, non ideo moueretur voluntas ex necessitate. Et hanc existimo esse rationem à priori conclusionis positæ. Nam voluntas quando fertur in obiectum, non solum vult obiectum, sed etiam virtute vult exercitium sui actus, quia est intrinsicè voluntarius, ut supra declaratum est: & ideo ut voluntas necessitetur quoad exercitium, necessarium est ut homo apprehendat & indicet tale exercitium hic & nunc, ut bonum simpliciter necessarium, ita ut carentia talis actus sub nulla ratione boni apprehendi possit: hoc aut in hac vita nunquā accidit circa aliquem actum voluntatis, ut experientia notum est, & quia nulla est ratio vel occasio talis necessitatis. Quod si quis fingat aliquem ex errore habere hic & nunc tale iudicium de aliquo obiecto, & exercitio actus circa illud, cōcedam facile ex hypothefi talem hominem necessario operaturū: dico tamen, suppositionem humano modo esse impossibilem in homine non stupido, aut qui non careat sufficienter rationis usu.

Secundo dicendum est, licet circa finem sub universalis boni ratione propositum voluntas feratur necessario quoad specificationem, tamen dum amat vel intendit alios fines particulares, libere fieri etiam quoad specificationem. Hanc assertionem existimo esse consentaneam doctrinæ D. Tho. in citatis locis, & quoad priorem partem declaratur & probatur primo, nam proposito bono in communi, licet non cogatur voluntas illud actu amare, non tamen potest illud odisse, quia nullam rationem mali in eo inuenit.

Franc. Suar. Metaph. Tom. I.

nit: & ideo factū exercere vult, oportet ut sit amoris, & non odii. Et hæc est necessitas quoad specificationem. Item est de felicitate in communi, nam, ut Augustin. sæpe ait, si homo interrogetur an velit esse beatus, nullus est qui respondeat, aut respondere possit se id nolle, sed aut tacebit, aut respondebit se id maximè velle: hæc autem est necessitas quoad specificationem. Ratio autem est, quia in his & similib. obiectis nulla apparet ratio mali: supponimus autem nihil posse odio haberi nisi sub ratione mali, sicut nec amari nisi sub ratione boni.

Quoad alteram partem constat etiam facile conclusio inductione, & ratione, nam qui intendit consequi scientiā, sanitatem aut similia bona, non ita ea diligit quin possit etiā odio habere, vel refutare; nā in his particularibus bonis interdum inuenitur aliquis defectus, vel aliqua incommoditas aut difficultas, ratione cuius displicere possunt voluntati. Quin potius sub hac ratione etiā ipsius Dei amor liber est, non solum quoad exercitium, sed etiam quoad specificationem: quia licet Deus secundum se sit vniuersale bonum, apprehendi tamen potest per modum cuiusdam particularis boni, & in eo apprehendi potest aliqua ratio mali seu incommodi, saltem in ordine ad effectus eius: multo magis potest inueniri hæc incommoditas vel difficultas in intentione vel amore ipsius Dei: & ideo facile potest à voluntate refutari, interdum etiam Deus ipse odio haberi.

Sed obieciat aliquis D. Tho. 1.2. q. 10. a. 1. dicentem, hominem naturaliter per voluntatem appetere quædam particularia bona, ut cognitionem veri, esse, & viuere, & similia: naturalis autem appetitio includit necessitatem saltem quoad specificationem. Vnde ibidem ad primum, declarat in huiusmodi appetitione voluntatem operari per modum naturæ: quando autem voluntas ut natura operatur, tendit cum aliqua determinatione ad vnum, nam hic est modus operandi naturæ.

Respondetur primò Diuum Thomam ibi non loqui de necessitate vlla etiam quoad specificationem, sed de modo operandi naturaliter, ut ex titulo articuli constat: illa autem vox naturaliter non significat ibi idem quod necessario, nam aperte distinguit Diuus Thomas has duas voces in illo articulo, & in secundo. Significat ergo ibi naturaliter moueri, idem quod moueri ex propensione naturæ, intendit enim ibi docere Diuum Thomam voluntatem non tantum habere naturalem propensionem ad priuata commoda, sed etiam ad bona propria aliarum potentiarum, vel partium totius hominis. Et hoc modo ait naturaliter appetere scientiam, vitam &c. Cum hac tamen naturali propensione stat libertas quoad specificationem in appetitu elicto horum bonorū, quia, ut supra dicebam, voluntas habet vim, vel suspendendi actum ad quem inclinatur, vel etiam eliciendi contrarium, quando in obiecto esse potest aliqua alia ratio in qua huiusmodi actus fundari possit. Et hanc esse mentem D. Thomæ constat ex solutione ad tertium: ubi, non obstante illa naturali motione, vel propensione, addit, voluntatem ad nullum particulare bonum determinari, sed solū ad bonum in communi. Vbi loquitur de determinatione quoad specificationem: nam, ut statim declarat a. 3. etiam ad bonum in communi non determinatur voluntas quoad exercitium, sed tantum quoad specificationem. Sed potest ulterius addi, respectu horum bonorum admitti posse aliquam necessitatem quoad specificationem, scil. vel per se loquendo, & seclusis extrinsecis rationib. sunt. n. quædam ex his bonis ita consentanea naturæ, ut vix aut nullo modo possint odio haberi, nisi valde per accidens. & ob rationes valde extrinsecas. Imo etiā propter has rarissimè hæc bona in se ipsis odio habentur, sed eorū inquisitio, & procuratio displicet propter suam difficultatē, vel quia impedit alia sensibilia commoda. Vel etiam possunt

Qq 2 hæc

Aug. 13 de Trin. c. 4
Sed in lib. de lib. arbit. sæpe.

XVI.

XVII.
Obiectio ex D. Tho. desumpta.

XVIII.
Solutio & explicatio D. Tho.

hæc necessario amari, si apprehendantur ut simpliciter necessaria ad felicitatem: quamvis tunc non tam ut fines, quam ut media, vel partes necessarij, & vniuersalis finis amentur.

XIX.

Tertiò dicendum est, libertatem voluntatis euidentiùs & perfectius exerceri in electione mediòrũ; adeo ut omnis actus liber, quatenus talis est, participet aliquo modo ratione electionis, & sub ea ratione possit sub consultatione cadere. Hanc conclusionem suadent rationes in principio huius dubitationis factæ. Et declaratur breuiter, quia ad intentionem finis fertur voluntas ex sola aliqua inclinatione naturali, quãuis liberè feratur: ad electionem verò mediòrũ fertur ex vi appetitionis finis, quã ipsa voluntas ultra inclinationem naturalem sibi adiungit: & ideo specialiori modo, magisq; ex propriis dicitur voluntas mouere se in electione mediòrum, quam in intentione finis: tunc autem perfectius operatur liberè, quando perfectius sese mouet: ergo. Præterea declaratur altera pars: quia libertas cuiuslibet actus provenit ex variis rationib; quæ sunt in obiecto, vel in ipsometactu, & ex formali, vel saltem virtuali collatione earũ. Nam si sit libertas quoad specificationem, oportet qd in obiecto sit aliqua ratio boni propter quam diligipossit, & aliquis defectus, vel aliqua ratio mali propter quam possit odio haberi: si verò sit libertas tantum quoad exercitiũ, oportet ut vel in subiecto vel saltem in ipsometactu sit aliquis defectus, vel carentia bonitatis, ob quã possit apprehendi ut hic & nunc disconueniens, vel saltem non necessarius: atq; ita quoties actus, & eius omisio est libera, sit inter has rationes quædã collatio explicita, aut implicita, & ita etiam sit quædam electio vnius actus præ alio, vel vnius actus præ omisione eius, aut è contrario.

XX.

In hac verò electione vnius præ alio necesse est ut comparatio fiat in ordine ad aliquod tertium, vel ad aliquam rationem communem, ad quam sit voluntas aliquo modo affecta formaliter aut virtute, ut possit habere aliquod principium vel fundamentum electionis faciendæ, ut in argumentis in principio propositum est, & ex re ipsa declaratur. Nam qui eligit inter bonum, honestũ & delectabile, certè supponitur affectus ad bonum ut sic, aliàs non statim eligeret inter specialia bona, sed prius secum statueret an bonũ esset sibi prosequendum: & idem est in omnibus similibus. Sic igitur, licet tendentia in finem particularem, quatenus est motus in aliquod obiectum propter bonitatem suam, & in alia propter ipsum, sit amor vel intentio finis: tamen quatenus est actus liber, quo hoc bonum præfertur aliis, & virtualis electio huius boni, ut sit medium, vel certè pars felicitatis quam voluntas intendit in suis actibus. Et ipsemet actus intentionis vel dilectionis etiam vltimæ felicitatis, quatenus hic & nunc exercetur liberè, & præfertur eius carentie, vel otio, est virtualis electio, qua talis actus hic & nunc eligitur ut medium ad inchoandam vel obtinendam felicitatem. Atque hac ratione dici solet, omnem intentionem finis particularem esse virtuale electionem felicitatis, ad quã non semper est necesse, ut præcedat intentio elicit ipsius felicitatis, sed sufficit naturalis ac necessaria propensio. Sic igitur omnis consultatio versatur modo proportionato circa electionem, & omnis actio libera participat aliquam rationem electionis: & ideo ipsa formalis ac propria electio, quæ procedit à propria & elicit intentione finis, censetur actio maximè libera: atq; hac ratione liberum arbitrium dicitur quasi per Antonomasiã versari circa electionem, quamvis plures alios actus liberos habeat, ut declaratum est.

XXI.

Et per hæc satis responsum est ad rationes positas in principio huius dubitationis. Ad difficultatē verò ex secunda sectione huc remissam, cuius occasione hanc sectionem fecimus, iam declaratum est, quomodo eadem voluntas sit capax vtriusque modi o-

perandi, libere & necessario. Cum autem quaeritur si modus operandi liberè est perfectior, quam modus operandi necessariò, cur voluntas illum assequitur in quibusdam actibus, & non in omnibus & iminus perfectis, & non in perfectioribus, dicendum est, operari libere non semper, & in omnib; esse melius quam operari necessario: sed regula perfectionis est, quod obiectum ametur pro dignitate & capacitate eius: ita ut si obiectum sit bonum summum ac summe necessarium, tota necessitate ametur, si verò sit obiectum minus bonum, aut non necessarium, actus etiam circa illud sit sub dominio diligentis. Ex hac ratione Deus diligit se necessario, & alia libere, cum tamen actus eius sub omni ratione perfectissimus sit: idem ergo dicendum est seruata proportionē in voluntate creata.

SECTIO IX.

An libertas cause sit dum actus operatur.



Ultima difficultas resultans ex secunda sectione, est, an causa libera actuale libertatem habeat cum operatur, vel prius quam operetur, quia si iam operatur, necessario operatur, ita ut impossibile sit pro tunc non operari: & idem argumentum fieri potest de carentia operationis: si verò libertas semper respicit futurum, nullus actus in re existens erit liber, quia actus futurus ut sic, non est existens, & ita de facto nullus erit effectus liber: præterquam quod repugnat futurum ut futurum esse liberum, & postea in præsentia non exerceri libere, cum futurum non alia ratione sit futurum, nisi quia aliquando erit præsens.

In hac difficultate Ocham, Gabriel, & alij Nominales in prima dist. 38. docent voluntatem non esse liberam respectu actus quem iam exercet, pro illo instantē, quo illũ exercet, nisi vel quatenus procedit ex indifferentia, & libertate, quam voluntas immediate ante illud instans habuit, vel quatenus in eo instanti habet voluntas potestatem, ut in tempore immediate sequente illum omittat, etiam si omnes aliæ conditiones vel causæ ad illum concurrentes assint, in quo aiunt causam liberam à naturali differre. Quam sententiam videtur amplecti Magister in 2. d. 25. c. 2. ubi dicit, liberũ arbitrium ad præsens, & ad præteritum nõ referri, sed ad futurum. Et fundamentum eius est supra tactũ, quia in præsentiam voluntas est determinata ad vnum: & quia id quod est, quando est, necesse est esse, ut ait Philosophus, de Interpret. c. vlt. Vnde Boet. 1. de consol. prof. vlt. ait *ortum Solis & gressum hominis in hoc conuenire, quod, dum sunt, non possunt non fieri: differre verò, quia ortus solis etiam prius quam fiat, necessario erat futurus; gressus autem hominis non ita.*

Hæc vero sententia falsa est, & mihi plane improbabilis. Quapropter dicendum est voluntatis libertatem proprie exerceri in eo instantē, & circa eundem actum, quem præsentem elicit, seu exercet, hoc ita docuit Scotus in 1. dist. 39. & Heruzus quodlib. 1. q. 1. dubio 6. Capr. in 2. d. 25. Greg. in 1. d. 39. qui tamen aliquid falsum addidit, ut statim ostendamus. Probatur hæc sententia primo ratione insinuatã, quæ apud me est demonstratio, nam si voluntas in instanti quo elicit actum, non libere procedit in actũ, nunquam antea fuit libera in ordine ad illum actũ, quia tantum fuit libera per respectum ad illud instans in quo erat libere effectura talem actum. Item quia si in illo instantē non libere, sed necessario habet actum: ergo pari ratione toto tempore præcedenti quo actum caruit, non libere, sed necessario caruit: & eadem ratio erit de tempore futuro: ergo re vera nunquam est vsus libertatis.

Secundo declaratur à priori, quia authores prioris sententiæ in eo errant quod nõ distinguunt prioritatem

tem temporis & natura, & verum sensum compo-
situm i diuiso. volūtas ergo in eodem instante in quo
actum liberum elicit, prius natura quam illum elici-
at, intelligitur habere potestatem ad eliciendum illū,
& deinde ex ea potestate intelligitur illū elicere: ergo
in eodem priori naturę intelligenda est potens ad
eliciendum & non eliciendum talem actum: alioqui
revera non intelligitur libera ad eliciendum illum
actum. Et confirmatur ac declaratur, nam in tem-
pore immediato ante illud instans supponitur volū-
tas habens illam potestatem ad eliciendum & non
eliciendum actum. Et in illo instante prius natura
quam illa potentia se determinet ad actum nihil est,
quod ei potestatem abstulerit ad illum eliciendum:
ergo retinet voluntas vtramque potestatem in illo
instante, & ex illa elicit vel non elicit actum pro i-
pomiet instante. Quocirca si voluntas simpliciter &
absolutē in eo instante sumatur cum omnibus prę-
requisitis ad agendum, quę est potestas in sensu diuiso aut
in prioritate naturę, quę necessaria & sufficientis si-
ma est ad libertatem. Si verō consideretur iam in il-
lo posteriori naturę, in quo iam elicit actum, iam
non potest pro illo eodem instante retrocedere: sed
hęc solum est necessitas compositionis ex supposi-
tionis consequente determinationem, seu actionem
ipsius voluntatis.

Et confirmatur, nam Deus ex eternitate liberē di-
lexit creaturas, & tamen pro nullo instante vel reali
duracione caruit illa determinatione libera, quę ita
comparatur ad diuinam voluntatem sicut actus li-
ber ad nostram: ergo libertas voluntatis non est tā-
tū respectu actus posterioris duracione reali, sed et-
iam respectu actus existentis in eodem instante, po-
terioris quidem naturę, si talis actus sit verē elicitus
& causatus a potentia, vel solum secundum rationē
aut intellectum, si solum sit determinatio libera eius-
dem actus. Aliās non posset intelligi in Deo dilectio
libera, quia neque ex eternitate liberē dilexisset, quia
semper perpetuo dilexit, neque post instans æterni-
tatis, quia multo minus potest aut incipere diligere
quod nunquam dilexit, aut definire quod dilexit, &
proit ex æternitate dilexit. Idem argumentum su-
mi potest ex actione libera angelorum, quam in pri-
mo instante suę creationis habuerūt, cum in illo ha-
buerint meritum iuxta anteriorem sententiam. Neq;
est vilius momenti quod Ocham significat, actum
illum fuisse meritum, quia fuit in potestate an-
geli in illo durare vel nō durare tempore immedia-
te sequenti: hęc enim potestas poterat conferre, vt
continuatio illius actus esset meritoria & cessatio ef-
feret carentia talis meriti, tamen ad meritum in primo
instanti nihil id conferbat, tum quia illa potestas nō
exercebatur in primo instante: nos autem non me-
remur formaliter per potestatem liberam, sed per v-
sum eius: tum etiam quia cessatio ab illo actu nō po-
test conferre ad meritum, & tamen angeli mali, qui
immediatē post primum instans cessauerunt ab illo
actu, nihilominus in primo instante meruerunt: ergo
pro illo instante fuit ille actus liber, saltem quoad
exercitum. Atq; idem argumentum fieri potest de
merito Christi, de quo certius est incepisse a primo
instante conceptionis suę.

Tandem possunt fieri proportionalia argumenta
in hominibus, nam vt supra dicebam, homo potest
in primo instante vsus rationis habere actum liberū,
tum bonum, tum etiam malum. Item quoties homo
peccat non demeretur vel amittit gratiam in tem-
pore immediato ante instans, in quo exercet actum
peccaminosum, vt est per se euident: nemo enim pec-
cat aut demeretur in eo quod facturus est, sed in eo
quod facit, vt latē Augustinus epistola 107. Ergo ne-
cessē est vt in eodem instante in quo actus peccati ex-
eretur, sit liber: quia nemo verē peccat nisi tunc,
quando potest vitare quod facit, vel facere quod
Franc. Suar. Metaph. Tom. I.

omittit. Item, est simile argumentum, quando pec-
cator contrititur: ille enim non consequitur gratiam
ante nec post instans contritionis, sed in ipsomet mo-
mento in quo contritionem elicit, & in eodem tan-
tum se disponit sufficienter, cum tamen dispositio
debeat esse libera, & in eodem meretur gloriam:
ergo in eodem & pro eodem exercet actum libe-
rum.

Fundamentum prioris sententię iam solutum est,
Aristoteles enim clare loquitur de necessitate cōdi-
tionata, & ex hypothesi consequente, & de eadem
intelligendus est Boetius: nam quod ait, ortum Solis
prius fuisse necessarium, non solum est intelligen-
dum de prioritate temporis, sed etiam de prioritate
naturę, seu causę. Imo ideo in priori tempore verū
fuit dicere effectum illum ex necessitate futurum,
quia in sua causa habet necessitatem. Quod verō a-
iunt, non posse eandem potentiam simul efficere &
non efficere, sophisma est consistens in vocum æqui-
uocatione: vtrique enim potestas simul est in eo-
dem instante, non tamen ad exercendum vtrumq;
actum coniunctim, sed diuisim, id est vel vnum, vel
aliud pro suo arbitrio. Vnde, licet alteram partem
potestatis exerceat, verbi gratia, eliciendo actum,
potestatem tamen retinet ad oppositum, quam pos-
set in eodem instante exercere, non quidem simul cū
alio actu, nec faciendo compositionem cum illo, sed
absolutē.

Addit tamen Gregorius supra, facta suppositione,
quod voluntas elicit actum, non solum non posse
pro eodem instante illum deferere, verum etiam ne-
que in tempore immediatē sequente, quia existimat
repugnare actum definire, in eodem instante in quo
incipit esse. Sed neque in Theologia, neque in Philo-
sophia habet hęc sententia fundamentū. Non enim
repugnat rem quę sit, pro vnico tantum instante du-
rare: nam potest idem instans esse primum & vltimū
esse rei: quę est enim in hoc repugnantia? Respon-
det, repugnare quod res simul incipiat & definat. Sed
si inceptio sit per instans intrinsecum, delitio verō
per instans extrinsecum ipsi definitioni seu intrinsecū
ipsi existentia, nulla est repugnantia: quia non sequi-
tur quod res sit, simul & non sit, sed solum sequitur
quod ita sit, vt neque immediatē antea fuerit, neque
immediatē post futura sit: quomodo ipsum instans
habet esse, & in eo posset Deus creare angelum & nō
conseruare amplius: ergo ex hac parte nulla est ne-
cessitas continuandi actum liberum. Nec verō ex al-
lia, nam angeli mali, vt est probabile, per vnum tan-
tum instans durant in bonis actibus: & qui peccat,
nulla necessitate cogitur perseuerare peccando: aliās
posset homo in hac vita pro aliquo tempore ex ne-
cessitate peccare, & non desistere a peccando; quod
absurdissimum est. Et ē contrario qui cepit mereri,
liberē perseuerat in merito: aliās nihil in ea perseue-
rantia boni operis mereretur: sed hęc res latius a
Theologis disputatur.

SECTIO X.

An ex libertate causarum efficientium oriatur con-
tingentia in effectibus vniuersi, vel sine illa
esse possit.



T non sit ambiguitas in voce contin-
gentię, oportet aduertere dupliciter
posse dici effectum contingentem: vno
modo, quia casu & præter intentionem
agentis fit: quo sensu valde stricte & ri-
gorosē sumitur vox contingentia: nunc autem non
ita loquimur, nam de effectū causali dicimus secl.
vltim. huius disputationis. Alio ergo modo sumitur
contingens, vt dicit quoddam medium inter neces-
sarium & impossibile: quomodo a Dialecticis di-
citur

VII.
Ratio con-
traria sen-
tentia de-
struitur.

VIII.
Actus vsq;
luni a ienō
necessario
per aliquod
empia
durat.

I.
Dupliciter
aliquis a-
ctus dici-
tur contin-
gens.

citur contingens completi simul possibile esse, & possibile non esse: & in hac significatione sumitur in presenti, & sic etiam sumptum videtur ab Aristotele: de Interpret. c. vii. ubi de futuris contingentibus disputat.

II.

Secundo est obseruandum, effectum aliquem comparari posse, vel ad suam causam proximam tantum secundum virtutem intrinsecam eius, vel ad eandem ut coniunctam concursui, vel oppositione aliarum causarum, quæ in toto ordine vniuersi illi occurrere, vel cum illa concurrere possunt, in quibus possumus vel primam causam comprehendere, vel tantum seriem & ordinem causarum secundarum. Atque hoc posteriori modo nunc loquimur, supponimus enim in ordine ad primam causam nullum effectum vniuersi ex absoluta necessitate euenire, quia omnes pendunt ex concursu eius, quem ipsa pro sua libertate negare potest: & ideo in ordine ad illam nulla est res tam necessaria, nullusve effectus habens causam tam necessario agentem, qui non possit esse & non esse, & in hoc sensu fit contingens. Nunc autem, et si Deus agat liberè, supponimus esse paratum ad concurrendum cum causis secundis, & definita lege præbere suum concursum: & ideo contingentiam vel necessitatem effectuum naturalium ita consideramus in ordine ad causas secundas, ac si à prima non penderent, vel ac si prima non posset suum concursum negare, aut actiones harum causarum impedire, aut immutare. Nam miracula quæ in hoc Deus facere potest, Philosophia non considerat; neque etiam negat si vera sit, sed dicit esse exceptiones à generali regula, quæ ad ipsam non pertinent.

Questionis resolutio.

III.

His positis facillima est præsentis questionis resolutio: & ideo dicendum est primo, in ordine ad causam proximam operantem ex necessitate naturæ nullum esse effectum contingentem per intrinsecam virtutem talis causæ: esse tamen posse contingentem ex imperfectione vel defectu talis causæ, quæ impediri potest ex concursu vel oppositione alterius causæ. Prior pars huius assertionis clara est, nam si causa est naturæ sua determinata ad vnum: ergo ita est potens ad agendum ut ex intrinseca sua virtute non possit non agere: ergo effectus ex hac parte non habet contingentiam, sed necessitatem. Vnde si quis respiciat ad solam virtutem intrinsecam causæ, & ad naturalem modum agendi eius, non poterit inde colligere aut effectum non esse futurum, aut posse non esse, sed potius habere necessitatem essendi, quantum est ex eo capite: ergo effectus non potest habere contingentiam ex hac habitudine ad huiusmodi causam. Nihilominus altera etiam pars conclusionis æquæ vera est, & facilis: nam licet causa proxima necessario agat, impotens est ad resistendum omni contrariæ causæ sibi occurrenti, vel ad vincendam & superandam omnem resistantiam, quæ ab alia causa fieri potest: ergo ex hoc capite contingere potest, ut non eueniat effectus, qui aliundè necessario eueniret quantum est ex virtute & modo agendi proximæ causæ: ergo talis effectus est contingens, non ex virtute, sed potius ex defectu virtutis suæ causæ, adiuncto possibili concursu, vel oppositione aliarum causarum: sub quibus comprehendimus non solū efficientes causas, sed etiam materiales, & quouis modo resistentes, seu impediētes naturalem actionem causæ. Atque hoc modo recte admittunt Philosophi contingentiam in effectibus causarum naturalium: quia contingens effectus est, quia sua causa potest fieri & non fieri: sed hic effectus absolute potest fieri, & non fieri à causa sua, siue id proueniat ex virtute, siue ex defectu virtutis, & ex impediētis possibilibus: ergo.

IV.

Hinc tamen maioris claritatis gratia recte distin-

guitur duplex effectus contingens, scilicet vel intrinsecus, vel tantum extrinsecus. Priori modo dicitur effectus ab intrinseco contingens, quia manat à causa, quæ extrinseca vi & potestate potest dare contingentiam effectui. Non quod hæc contingentia aliquando sit modus intrinsecus inhærens ipsi effectui: nihil enim est aliud, quam denominatio sumpta ex potestate & modo agendi suæ causæ: sed quod talis denominatio à sola intrinseca virtute & perfectione propriæ causæ proueniat. Et hæc contingentia tantum est in ordine ad causam liberā. Posteriori autem modo, seu extrinsece dicitur effectus contingens, quando carentia necessitatis quæ in illo est, solum est ab extrinsecis impediētis. Ex quo etiam intelligitur huiusmodi contingentiam non pendere ex libertate alicuius causæ, etiam primæ, quia solum consistit in habitudine ad causam proximam quæ impediri potest: quæ habitudine eadem est, siue liberæ causæ interueniant, siue non, imo etiam si Deus ageret ex necessitate naturæ, dummodo eadem naturales causas produxisset quæ nunc sunt.

Dico secundo: effectus qui est contingens respectu causæ proximæ naturaliter operantis, si comparatur ad totum ordinem ac seriem causarum vniuersi, si, & in his causis nulla intercedat liberè agens, false ut applicans alias causas, vel remouens impediēta, non habet contingentiam sed necessitatem. Hæc sumitur ex D. Tho. 1. cont. Gent. cap. 67. ratione 3. ubi ait, sicut ex causa necessaria sequitur effectus certum naturaliter, ita ex causa contingente completa si non impeditur: Vbi recte Ferrar. aduertit, intelligendum id esse de effectibus causarum naturalium. Sumitur etiam ex Durando in 1. d. 38. q. 3. & Scot. in 1. d. 1. q. 1. d. 8. q. 2. & d. 39. sed clarius eam proposuit Gabriel. in 1. d. 38. q. vnic. artic. 1. Et probatur; quia si omnes causæ quæ in omni genere ad effectum concurrunt, & illius productionem vel promouere, vel impedire possunt, agunt ex necessitate: ergo eadem necessitate talis sequetur effectus, qualis ex omnibus illis causis sic dispositis & applicatis sequi potest. Et declaratur: nam sicut naturalis causa proxima non impeditur, & habens materiam aptam sufficienter applicatā, necessario producit proportionatum effectum, ita si eadem causa sit omnino impedita, eadem necessitate nihil operabitur, vel si non omnino, sed ex parte impedita sit, eadem necessitate faciet imperfectum, vel monitrosum effectum: ergo si causæ omnes tam agentes quam impediētes ex solo naturali ac necessario cursu ita conueniunt; & singule etiam cum necessitate operantur suo modo, id est, quæ impedit, necessario impedit, & quæ materiam applicat necessario, & sic de aliis; ergo talis effectus consideratus in ordine ad totam seriem & collectionem talium causarum, non habet contingentiam, sed necessitatem.

Neque in hac conclusione inuenio rationem dubitandi, nam tota hæc necessitas intelligitur subordinata voluntati diuinæ, ut in principio supposuimus, & respectu illius habet quilibet ex his effectibus contingentiam, id est, possibilitatem ut non eueniat: tamen in hoc ipso intercedit etiam libertas diuina. Et ita simpliciter & absq. dubitatione verum est respectu totius ordinis seu collectionis causarum agentium, nullam posse esse contingentiam in effectibus, nisi in illa collectione causarum aliqua causa libera interueniat.

Atque ex his duabus assertionibus obiter intelligitur, quam sit difficile cum certitudine præcognoscere hos effectus contingentes futuros, etiam merè naturales, qui respectu vnius vel alterius, vel etiam plurium causarum habent contingentiam, & solum habent infallibilitatem ac necessitatem respectu omnium simul. Est enim difficillimum saltem hominibus, ut angelos prætermittamus, omnes huiusmodi causas cognoscere, tum quia quædam sunt à sensibus remotissimæ, & valde occultæ, ut sunt ista seu virtu-

virtutes eorum: tum etiā, quod in magna sint multitudi-
tudine, & earum concursus, & oppositiones, variaz
sunt & multiplices: tum denique, quod hæc causa non
agunt abique materia, cuius dispositio etiam est va-
ria, & sepe ignota: & ideo valde operosum est hæc om-
nia ita inter se conferre & observare, vt ex eis pos-
sit aliquid futurum in particulari præcognosci satis
probabili coniectura, nedum infallibili certitudine
Legatur de hac re Benedictus Pererius lib. 2. in Gen.
cap. 2. & 3.

VIII. Dico tertio: Si ad effectum quemlibet, etiam na-
turalium causarum causa libera concurrat, siue vt
causa per se, siue vt causa per accidens, applicans agēs,
vel materiam, aut remouens prohibens, id satis est, vt
effectus sit simpliciter contingens, etiam si ad totam
collectionem, & seriem causarum comparatur. Pro-
batur, nam effectus contingens est, qui potest esse &
non esse ex sua causa: sed huiusmodi effectus com-
paratus ad totam collectionem suarum causarum, po-
test simpliciter esse & non esse, vel ex eo solum, quod
inter illas causas aliqua libera interuenit, ex cuius ar-
bitrio accidere potest, vt vel materia non sit dispo-
sita ad talem effectum, vel causa proxima & per se ab-
sit, aut aliud simile impedimentum interueniat, quod
satis est, vt effectus non sequatur. Vt si agricola non
aret terram, quod illi liberum est, impeditur natu-
ralis fructus, etiam si sint pluuie congruentes, & om-
nes aliz cause concurrant: eademque ratio est de
quocumque alio effectum postulante aliquem concursum
causæ libere, siue quo esse non possit

IX. Atque hinc colligere licet differentiam inter hos
effectus contingentes, quos lato quodam modo li-
beros appellare possumus, & priores naturales: quod
si tantum secundum quid sunt contingentes respec-
tu vnius, vel plurium causarum, non tamen respec-
tu omnium collectionis sumptarum: illi vero, scilicet
liberi, sunt simpliciter contingentes, siue ad singu-
las, siue ad omnes causas suas simul sumptas com-
paretur. Ex quo etiam fit, vt hi effectus liberi multo
minus possint præcognosci in causis, quam illi. Nam
effectus naturalis, licet formaliter vt contingens est,
non possit in causa cognosci vt certò futurus, id est,
in sola causa proxima in se considerata, tamen in
collectione, & collatione causarum omnium cognos-
ci potest, quia iam non vt contingens, sed vt neces-
sarius cognoscitur: at vero effectus simpliciter con-
tingens, neque in vna, neque in omnibus causis si-
mul certò præcognosci potest vt futurus, quia vtro-
que respectu est simpliciter contingens, atque adeo
ex vi causarum indeterminatus, & differens ad ef-
fe & non esse: & ideo nisi aliunde cognoscatur libe-
ra determinatio causæ sufficiens ad determinandum
effectum, nullo modo potest ex vi causarum certò
præcognosci.

X. Hic veritatim offerebat sese occasio disputandi
de præscientia & prædictione horum effectuum cō-
tingentium quatenus futuri sunt: nam si antequam
fiant, non habent in causis suis determinationem ad
esse, vel ad non esse: ergo nulla potest esse determi-
nata veritas in propositionibus, quibus alterum ho-
rum futurum denunciatur: quod planè videtur cō-
sequenter concessisse Aristot. imò & ex professo pro-
bat lib. 1. de Interp. cap. 8. Ex hoc autem vltius se-
quitur neutram partem, affirmantem, vel negantem
huiusmodi effectum esse futurum, posse præcisci vt
determinatè veram, etiam à Deo: nam quod non est
verum, non est scibile: ergo quod non est determi-
natè verum, non potest etiam sciri, vt determinatè
verum. Atq; ita id concessit Cicero lib. de Fato, & Di-
uinat. vt Augustin. retulit. 5. de Ciuit. c. 9.

XI. Sed hæc difficultas altiore, & fusiore disputa-
tione postulat, de qua Theologi in 1. distinctione
38. & 1. part. questione 14. articuli. 13. Nunc breuiter
respondetur, determinationem veritatis in propo-
sitione de futuro contingente, non esse sumendam

ex eo, quod causa, à qua prouenturus est talis effe-
ctus, sit iam determinata ad illum in sua virtute &
facultate, ab eo tempore vel instanti, ex quo verum
est dicere illum effectum esse futurum, sed ex eo so-
lum, quod aliquando talis causa in actione sua deter-
minanda sit ad liberum effectum: nam hoc solum en-
unciatur per illam propositionem, & non quod
causa ex se, & ex sua virtute sit iam determinata ad
talem effectum. Quapropter cum absoluta contin-
gentia horum effectuum stare potest determinata ve-
ritas vel falsitas earum propositionum, in quibus illi
futuri esse enunciantur, quia hæc veritas determi-
nata non repugnat contingentia, magis quā in pro-
positione de præfenti. Quia licet effectus possit fieri,
& non fieri, ex quo habet, quod sit contingens, tamē
de facto alterum determinatè accidet, & inde ha-
bet, quod sit futurum contingens determinatè. Et in
hoc putamus Aristotelem deceptum fuisse, & con-
tra principia nostræ fidei locum: quamuis non de-
sint Catholici, qui illum interpretari ac defendere
conentur. Hinc vero vltius fit, non omnino repu-
gnare, vt hi effectus liberi, antequam fiant, certò præ-
scisci possint, ea saltem scientia, quæ propter suam in-
finitatem omnem veritatem, omneque obiectum
scibile comprehendit ac intuetur eo modo, quo est:
in quo turpius errauit Cicero negans Deo præscien-
tiam omnium futurorum. Neque enim illa scientia
hanc contingentiam destruit: tum quia non immu-
tat seu alterat (vt ita dicam) suum obiectum, aliàs se
ipsam redderet falsam, si sciendo effectum fore con-
tingentem, faceret necessarium: tum etiam, quia hæc
scientia futurorum vt sic, non est causa eorum, sed pu-
ra intuitio: sed de his aliàs.

Aliz duæ difficultates supererant circa vltimam
conclusionem. Prima est, an sola libertas causæ se-
cundæ sufficiat ad dictam contingentiam, etiam si
per impossibile non esset libertas in causa prima: &
hæc suprā tractata est: idem enim est quærere, an cū
illa hypothese possit consergere contingentia simpli-
citer in effectibus naturalibus, & quærere, an cum il-
la esse possit libertas, & vsus libertatis in creatura.
Nam si fuerit vsus libertatis, erit etiam contingentia
simpliciter: siue illo autem non erit: & ideo responsio
superius tradita hic applicanda est. Altera difficultas
est, an e contrario sola libertas primæ causæ sufficiat
ad contingentiam effectus, etiam si nulla causa secū-
da esset libera: sed hæc facilem ex dictis habet respo-
sionem, nam eo modo, quo ille effectus est liber, po-
test dici contingens, prout nunc loquimur. An vero
ita simpliciter loquendum sit, vt effectus, quatenus
respectu Dei liberè sunt, dici possint contingentes,
attingemus inferius disputando de Deo, eiusq; libe-
ra voluntate.

Atque hinc etiam expedita manet altera difficul-
tas, quæ hic tractari solet, in qua nimirum causa po-
sita sit radix contingentia, an scilicet in libertate
primæ causæ, vel in libertate secundæ, vel vtrius-
que simul: dicendum est enim, si sit sermo de con-
tingentia tantum extrinseca, & secundum quid, ra-
dicem eius non esse positam in libertate aliqua; nec
secundæ, nec primæ causæ, sed proximè in tali natu-
ra, & conditione causæ secundæ, quæ impediri po-
test, adiuncto tali ordine & serie aliarum rerum &
causarum naturalium, ex quo soleat tale impedimē-
tum occurrere. Prima autem causa, siue Deus, so-
lum dici potest prima radix huius contingentia, si-
cut est prima causa omnium effectuum vniuersi: quia
nimirum tales causæ secundæ ab ipsa fuerunt & crea-
tæ, & ita dispositæ & ordinatæ, vt ab eis huiusmodi
effectus contingentes prouenirent. Ad hoc autem,
formaliter loquendo, nil refert, quod prima causa
liberè hæc omnia produxerit: eadem enim contin-
gentia sequeretur etiam si ex necessitate creasset hæc
omnia, dummodo eodem modo illa ordinasset, &
postea cum illis concurreret. At vero loquendo de

XII.

XIII.

In quo agō
de libro sic
radix liber-
tatis.

contingentia simpliciter, immediata illius ratio posita est in libertate causae proximae, & aliquo usu eius ut declaratum est: primordialis autem radix eius est libertas causae primae eo modo, quo superius sect. 5. declaratum est.

SECTIO XI.

Verum aliqua vera ratione possit fatum inter causas efficientes vniuersi numerari.

Varij errores.

I.



Vit vetus sententia aliquorum Philosophorum, qui effectus omnes vniuersi fato tribuebant. Constituebant autem fatum in quadam connexionē & ordine causarum vniuersi, à quibus aiebant omnia ex necessitate provenire, ut de Stoicis refert Cicero libro 1. de Diuinat. subfin. & Diogen. Laert. lib. 7. in vita Zenonis. Illam autem vim præcipue tribuebant astris & stribus ac dispositionibus eorum, adiunctis coelorum motibus: hinc enim inevitabili necessitate proveniunt varij aspectus & concursus causarum vniuersi, ex quibus aiebant eadem necessitate effectus omnes in hoc inferiori mundo euenire. Vnde definiebant fatum esse, *Causarum colligantiam, ex astrorum motibus, ac vi, efficaciam trahentem*, ut refert Albert. lib. 2. Phys. tract. 2. c. 19. ex Apuleio, & aliis. Hoc autem multi eorum non solum de naturalibus effectibus, sed etiam de actionibus humanis tam studiose, quam prauis asseriebant. Putabant enim celestia corpora eadem vi, & directâ actione influere in humanas voluntates, ac in cæteras res, ut refert Augustin. 4. lib. Confess. c. & lib. 5. de Ciuit. c. 1. Vbi etiam notat (quod etiam Plotinus refert Aenead. 3.) quosdam ex his adeo fuisse stolidos, ut negarent hanc dispositionem causarum vniuersi, cui fatalem necessitatem ascribebant, à diuina sapientia aut voluntate profectam esse, sed ex se habere intrinsecam necessitatem prorsus inevitabilem.

II.

Alij vero quamuis non negarent hunc causarum secundarum ordinem à diuina voluntate processisse, nihilominus ei tribuebant necessitatem omnino inevitabilem, etiam respectu Dei: quia forte credebant Deum agere ex necessitate naturæ. Quod ex hæreticis sensisse Petrum Abailardum, refert Castro cont. hæres. verb. Libertas, & verb. Futurum contingens. idemq; de VViclepho refert, quod dixerit omnia euenire tam inevitabili necessitate, ut nec Deus ipse potuerit aliter res condidisse quam condidit, nec aliter gubernare quam gubernat: & ex eis sic conditis & gubernatis non posse alias actiones prodire quam prodeant. Plures etiam alij hæretici hanc sententiâ de fato secuti sunt, prout à dictis Philosophis asserta est.

III.

Alii vero fati necessitatem non in astris, sed in diuina voluntate posuerunt, sic Seneca lib. 2. natural. q. c. 35. *Quemadmodum (ait) rapidorum aqua torrentium in se non recurrit, nec moratur quidem, quia priorem superueniens precipitat: sic ordinem fati eterna series regit, cuius hæc prima lex, stare decreto. Et statim c. 36. definiens fatum ait, esse necessitatē rerum omnium, actionumq;, quam nulla vis rumpat. Idem optimè lib. 4. de Beneficiis, c. 7. Eiusdemq; sententiæ videtur fuisse Plato Dialogo ultimo de Repub. Quidam etiam noui hæretici (quod Caluino & sequacibus tribuere possumus) hoc genus fati introduxerunt: licet fortasse non sub eo nomine. decet enim omnia ex necessitate euenire, nō ex solo influxu coelorum, sed ex superiori influxu Dei ita mouentis & applicantis omnes causas secundas ad agendum, ut ex necessitate illud agat ad quod impelluntur, & nihil aliud. Hanc vero necessitatem subiiciunt diuinæ voluntati, & respectu illius dicunt esse simpliciter variabilem: quamuis supposita æter-*

na Dei dispositione iam immutabili, qua statim vniuersas res ita condere, gubernare, & impellere, ut omnia ex necessitate eueniant, quæ respectu creaturarum est necessitas simpliciter, respectu vero Dei est necessitas immutabilitatis.

Resolutio.

In hac doctrina de fato sic explicata multi contingunt errores non solum contra Catholicam fidem, sed etiam contra rationē naturalem, ut facile ex hæcenus tractatis constare potest. Propter quod & res ipsa ab Ecclesia est damnata in nonnullis Conciliis, & à sanctis Patribus diligentissimè est impugnata, & nomen ipsum fati Catholici omnibus odiosum est, quamuis nonnulli adiuncta sana interpretatione nō putent esse omnino reiciendum.

Notamur & refelluntur dicti errores.

PRIMO igitur tribuere causis secundis fatalem necessitatem independētem à Deo, plane stultum est, & contra rationem naturalem. Hoc non aliter probandum est, quā demonstrando omnia pendere à Deo in fieri esse, & operari: quod tribus disputationibus seqq. præstabitur.

Secundò constituere necessitatē fati sub Dei causalitate & influxu, inevitabili etiam ipsi Deo, repugnati rationi naturali. Probatur, quia vel duos errores, vel alterum tātum includit ea sententia, scilicet aut Deum nō esse omnipotentem, aut saltem minimè operari liberè quicquid extra se operatur: nā si Deus has duas perfectiones habet, quæ potest esse dispositio, influentia, aut necessitas causarum secundarum, quam ipse non possit sua omnipotentia & libera voluntate immutare, aut impedire? Quod autē in Deo sint omnipotentia, & libera voluntas, demonstrabimus infra, de Deo & attributis eius disputantes. Est autem conclusio intelligenda de inevitabili necessitate simpliciter: nā si sit firmo de inevitabilitate tantum secundum quid, proveniente scilicet ex immutabilitate Dei, ex hac parte non erit error, si aliunde nō misceatur, ut dicemus.

Tertiò constituere talem fati necessitatem, quæ ex astrorum & aliarum naturalium causarum influxu ad omnes inferiores causas dimanet, sub illis etiam voluntates humanas comprehendendo, est error etiam naturali rationi repugnans. Intelligitur autem hæc conclusio, etiam si hæc necessitas ponatur pendens à diuina voluntate & per illam mutabilis. Probatur, quia huiusmodi fatalis necessitas destruit arbitrii libertatem. Quo titulo damnata est illa sententia in Conc. Brachar. 1. c. 9. & à Leo. 1. epist. 91. cap. 11. & 13. & contra illam multa congerit Euseb. libro 6. de Prepar. Euang. c. 5. & seq. & late etiam scribit Chrysostomus in orationib. de Provident. & August. dict. 1. de Ciuit. fere per totum: & Greg. Niss. seu Nemes. libro 6. suæ Philosoph. Boet. lib. 6. de Consolat. & alij frequent. Quin etiam Philosophi hoc genus fati oppugnarunt, ut sumitur ex Arist. lib. 1. Ethic. c. 1. & lib. 1. de Interp. c. 1. & Ammon. aliorumq; interpretibus, & lib. 2. Phys. c. 6. vbi Simpl. Themist. & alii, & Alex. Aphrodis. lib. de Fato, Plutarch. lib. de Fortuna: vide alia in Iulio Sirenno lib. de Fato. Fundamentum etiam illius sententiæ alium includit errorem, nimirum, coelorum influxum directē & per se cadere in humanas animas & voluntates: quod est contra animæ immaterialitatem, & consequenter contra eius immortalitatem.

Quartò constituere fatum, illud arti buendo efficientiæ & influxui primæ causæ necessitantis omnes causas secundas, etiam rationales voluntates ad singulos effectus, error est tum contra fidem, cum etiam contra rationem naturalem. Probatur ex dictis, quia etiam hoc modo destruitur liberum arbitrium. Vnde in

De hoc etiam sensu damnata est hæc necessitas fatalis, quamvis non sub fati nomine, in Conc. Triden. scilicet. Et ratione Philosophica declaratur, nã vel inter causas secundas sunt aliquæ, quæ natura sua non indigent ad agendum illa Dei motione necessitante, vel nullæ sunt huiusmodi dicatur hoc secundum: ergo nulla est ex se causa libera, & indifferens. Si vero dicatur primum, ergo vel prima causa semper extrahit secundam à suo naturali modo operandi, quod est alienum ab omni recta ratione, quia causa prima iuxta ordinariū providentiæ modum solum cooperatur secundæ quantum illa indiget, vt inferius dicemus, vel certe non semper causa secunda illo modo necessitatur ad agendum à prima, quod intendimus: ergo hinc fit, falsam omnino esse positionem fati in prædicto sensu.

Quo vero sensu possit Fatum quoad rem ipsam admitti.

Quid de Fati nomine sentiendum.

QVINTO, constituere fatum in eo sensu, vt solum se extendat ad effectus naturalium causarum, ad quos neque angelica, neque humana creatura sua libertate villo modo concurrat: & in iis effectibus ponere fatalem necessitatem, provenientem ex serie & ordine causarum vniuersi, inuitabilem per causas secundas, & per primam secundum ordinariam potentiam, & secundum modum operandi & concurrendi huiusmodi causis connaturaliter debitum, aut etiam ex immutabilitate alicuius decreti, vel præfinitionis ipsius Dei, non tamen ex absoluta potentia & voluntate eius: hoc (inquam) modo, constitutio fati non continet errorem viliū, sed veram doctrinam, quamquam in vsu verborum moderatio tenenda sit, vt infra dicemus. Hæc assertio tota constat ex dictis præced. sectione, neq; aliam probationem, aut declarationem adiungere oportet. Hoc autem sensu posuisse fatum Stoicos, & Platonem ex Plutarcho & aliis refert Ludovic. Viues in 5. de Ciuitat. Dei, c. 1. & 10. nam illi à fati necessitate voluntas humanas & libera actiones excipiebāt. Vnde etiam Damascen. lib. 2. de Fide, cap. 25. tacito nomine refert, Philosophos non posuisse fatū circa humanas actiones, quæ contingentes sunt, sed circa necessarias. Et similiter Tertullianus lib. de Anima, c. 20. inquit, etiam Philosophos distinguisse fatum, & arbitriū libertatem: & subiungit ex propria sententia: *Et nos secundum fidem differenda suo iam nouimus titulo.*

Sed quæ res, an fatum respectu talium effectuum sit causa efficiens, vel quid sit: nam quidam censent fatum formaliter significare relationem quandam, eo quod Boetius de consolat. prof. 4. definit, Fatum esse ordinem causarum secundarum, diuinam providentiam exsequentium: ordo autem relationem importat. Ita sumitur ex D. Thom. 1. part. q. 116. artic. 2. ad tertium. Sed dicendum est, huiusmodi fatum neque esse solam relationem: hæc enim nil ad efficiendum confert: necesse vnam aliquam causam efficientem: nulla enim per se sola sufficit ad eam necessitatem inducendam, quam fatum indicat, se desse collectionem causarum ita dispositarum ex diuina providentia, sicut necesse est, vt talis effectus sequatur. Hoc constat ex ipsa explicatione fati, quam tradidimus, & ex assertionem posita. Illa vero causarū dispositio, quam alii ordinem aut seriem vocant, nō est relatio, sed dicit in singulis, & in omnibus causis applicationem accommodatam, vt talis effectus sequi possit: quæ quidem applicatio non est relatio, licet fortasse sit fundamentum relationis, vel per modum relationis à nobis declaratur. Atq; ita potest exponi D. Tho. supra, de relatione pro fundamento: ex eodem D. Thom. Opusc. de Fato, quod est 28. c. 5. vbi sentit fatum dicere conditionem causæ. Et idem volunt, qui fatum numerat inter efficientes causas. Vnde Alexandrum dicto opusc. de Fato, cap. 2. Ex dictis

autem intelligere licet sub hac collectione causarum non tantum comprehendere efficientes, sed etiam materiales: nam ex his magna ex parte pendet necessaria consecutio talis effectus: magis autem reducitur fatum ad efficientem causam, quia hæc est, quæ per se inducit effectum supposita tali materia, & aliis conditionibus ad agendum requisitis. Rursus colligitur ex dictis, Fatum iuxta hanc interpretationem non semper esse causam per se omnium effectuum, aliqui enim sunt effectus per accidens, qui sunt casuales respectu particularium causarū, vt infra dicemus, qui non habent causam per se, vt ibi probabitur. Vnde respectu collectionis omnium causarum naturalium necessariò eueniunt, non tamen possunt attribui alicui causæ per se & naturali, quæ Fatum appelletur, ita ergo est dicta conclusio limitanda.

SEXTO constituere Fatum in dispositione causarum naturalium, quatenus diuinæ providentiæ subsumunt, & iuxta illius præordinationem, vel permissionem ac præscientiā infallibiliter operantur, in re ipsa nō continet errorem, sed potius Catholicam doctrinā, rationi etiam naturali consentaneam: modum autem loquendi corrigere, vel satis explicari necesse est. Hæc tota conclusio sumitur ex D. Tho. 1. p. quæst. 116. artic. 1. & ex Augustino, quem ipse citat 5. de Ciuit. cap. 1. dicente: *Si quis Dei voluntatem vel potestatem fati nomine appellat, sententiam teneat, & linguam corrigat.* Et priorem partem huius assertionis intendit Boetius loco supra citato, dum nomen fati ad congruentem & veram significationem reducere conatur. Et ad eandem putant multi reduci posse sententiam Platonis, & Senecæ supra relatam, non enim intenderunt negare nostri arbitriū libertatem. Quod sentire videtur etiam Plutarch. lib. 1. de Placitis, cap. 27. & Aristotel. libro de Mundo ad Alexand. sub finem, vbi optimè de hac re loquitur. Quin & Stoicos non iliter sensisse de fato, nec libertatem arbitrii abstulisse docet Augustin. 5. de Ciuitat. capite 10. vt supra ratum est. Ac tandem declaratur, quia per fatum sic expositum nihil aliud significatur, nisi quod causæ secundæ subordinatæ sunt diuinæ providentiæ: quatenus omnes istæ causæ ordinatæ sunt à Deo ad hos effectus producendos, quod certissimum est. Deinde significatur, quod istæ causæ secundæ nihil operantur, quod non sit à Deo & præuisum, & præconceptum (seu præfatum) (nomen enim fati à fando dictum censetur) & aliquo etiam modo præordinatum, vel permissum, ac generalius loquendo, præuisum: quod etiam certissimum est, & rationi naturali consentaneum, vt infra ostendemus disputando de attributis Dei. Atque hinc fit, vt in ordine ad diuinam providentiam sit quædam infallibilitas, vel vt Boetius loquitur, immobilitas in effectibus causarum secundarum: quia nunquam possunt omnino subterfugere ordinem providentiæ Dei. Et hæc immobilitas nomine fati declaratur. Quæ non excludit cōtingentiam nec libertatem aliquarum causarum, quia non consistit in absoluta necessitate, sed in infallibilitate præscientiæ & providentiæ diuinæ, eiusque immutabilitate: cui correspondet similis necessitas in effectibus causarum secundarum, quæ dicitur necessitas ex suppositione seu consequentiæ: quia fieri non potest, vt aliter eueniant quam fuerint præsciti, vt superius Diuus Thomas explicat articulo 3. Aduertendum est autem, etiam admissa hac significatione non recte attribui Deo, vt ibidem notat D. Thom. ex Boet. supra. Nam fatum est dispositio causarum, vt est sub Deo, nō vero est proprie ipse Deus, vel voluntas Dei, nisi causaliter, vt loquitur interdum Aug. li. 5. de Ciuit. c. 1. & Seneca, & Arist. supra. Consonatque ipsum nomen Fati, quod à fando dictū est, vnde significat id, quod effectum est, non ipsum qui effectus

XI.

effatus est. Adde, neque etiam ribui Fatum proprie in dicta significatione actibus liberi voluntatis creata, quia liberum arbitrium De subicitur immediatè, & non aliis causis, vel dispositioni earum, nisi per accidens, ac remotè: & ideo vlt nullo modo, vel non nisi improprie, & propriè actus liberi arbitrii possunt fato attribui, ipsamque Dei prouidentiam, & immediatum influxum eius fitum appellando.

XII.

Atque hinc tandem contat vltima pars assertio- nis, quæ solum est de vsu huius vocis fatum: cuius v- sum ait D. Tho. reculasse sanctos Patres propterea, qui fatum in influxu fidei ponebant. Quod verum esse constat ex superioribus citatis, & ex August. lib. 5. de Ciuit. c. 9. & tract. 37. in Ioannem, & Gregor. homil. 10. in Euang. & Greg. Nissen. lib. 6. Philosoph. c. 2. vel alias Nemes. lib. de Anim. eiusque facultatib. 2. 35. & 36. Et ratio est, quia fatum ex primæua impositione in- stitutum est ad significandam radicem fatalis neces- sitatis, quam absolutam necessitatem esse sentiebant, qui nomen fati inueniunt: & ideo in propria signi- ficatione non potest attribui omnibus causis secun- dis, etiam vt diuinæ prouidentie subsunt. Ex quo et- iam fit, vt neque effectus naturales, qui in hoc infe- riori mundo eueniunt, dicendi sint fati, euenire in illa proprietate, quia regulariter nunquam eueniunt sine interuentu alicuius causæ liberæ, vel angelicæ, vel humanæ: ita vt neque pluuie, venti, & similes ef- fectus, qui videntur maximè naturales, dicendi sint fatali necessitate prouenire: nam permittente Deo, vel ordinante sæpe impediuntur, vel excitantur me- dia aliqua actione bonorum, aut malorum spirituum. Hæc ergo ratione nomen fati non est à nobis absolu- tè vsurpandum: si quis autem corrigendo signifi- cationem eo vti velit, nõ est cum illo contendendum: declaratio autem seu correctio est, vt nomen fati so- lum significet seriem causarum diuinæ prouidentie subiectam, quæ illis necessitatem non imponit, sed v- namquamque modo sibi proportionato agere sinit. Addit Alexand. Aphrodis. lib. de Fato, c. 3. Fatum in- terdum significare cuiusque rei naturam, habetque il- la significatio fundamentum in Arist. lib. 5. Physic. c. 6. tex. 57. vbi naturalem generationem, vel corruptio- nem fatalem vocant. Iuxta quam significationem, nec fatum habet maiorem necessitatem quam natu- ra, nec maiorem vniuersalitatem. Vnde licet non om- nia naturali ordine, vel necessitate eueniant, sed quædam liberè, alia casu, ita non omnia sunt fato. Veruntamen hæc significatio illius vocis, nec videtur esse in communi vsu, nec habere fundamentum in il- lius vocis Etymologia, qua fatum à fando dicitur, vt ex August. notauimus, quare vt fatum aliquid sit, di- uina præscientia, & prouidentia excludenda non est.

SECTIO XII.

Virum casus & fortuna inter causas efficientes numerari debeant.

I.



Isputatio de casu & fortuna coniuncta est cum disputatione de fato, quia sub- lata necessitate fatali, videtur fieri cõ- sequens, vt multi effectus casu & for- tuito in vniuerso eueniant. Cumque ni- hil possit fieri, quod non habeat efficientem causam, fieri etiam videtur, vt huiusmodi effectus casuales, vel fortuiti aliquam efficientem causam habere de- beant, quæ casus, aut fortuna nominetur. De hac er- go causa inquirimus, an sit, & qualis sit. Videtur e- nim, non esse aliquam ex his, quæ necessariò aut libe- rè agunt, & ita nullam esse posse. Assumptum patet, quia causa necessariò operans vel semper, vel frequen- tius consequitur suum effectum: effectus autem ca- suales dicuntur esse ex iis, qui rarò eueniunt: ergo nõ eueniunt à causa necessariò operante. Rursus causa libera semper operatur à proposito, & ex intentione

finis: casus autem dicitur esse cum præter intentionem aliquid accidit: non est ergo casus causa libera: ergo casus non potest esse aliqua causa efficiens.

De effectibus casualibus.

Quamuis hæc nomina casus, & fortuna, pro eodem sæpe vsurpentur, tamen in rigore habent diuer- sam significationem: & idè dicemus prius de casu, deinde de fortuna. Nomen igitur casus proprie signi- ficat potius effectum quam causam: diciturque de quolibet effectu inopinato, quod notauit Boet. lib. 1. de Consolat. prof. 1. vbi non vult casum significare causam, sed effectum: tamen iam vsus obtrinit, vt de causa etiam dicatur: non potest enim ille effectus carere aliqua causa: & ita egit de casu Aristot. 2. Physic. & cum eo ceteri Philosophi: tamen explicato effe- ctui intelligitur melius causa. Dicitur ergo effectus casualis, is, qui per accidens, & præter opinionem, vel intentionem coniungitur effectui per se alicuius causæ, vt quod fodiens terram, inueniat thesaurum. Hoc constat ex communi significatione illius vocis, nam idem est effectus casualis, quod contingens, raro, & præter intentionem. Duo itaque videntur esse de illius ratione. Vnum est, vt raro eueniat, vt sentit Aristot. 2. Physic. c. 7. & ibi Auerroes, Alexan. Sanctus Thomas, Albertus, & alij. Quamuis Auicenna hoc limitare voluerit sine causa, vt statim dicam. Cum autem dicitur ille effectus raro euenire, intelligendi est in sensu (vt ita dicam) composito, seu facta su- positione talis causæ: sæpe enim est rarus effectus, quia raro ponitur causa, quamquam illa posita sem- per aut regulariter sequatur effectus: & tunc non est casualis, sed potest esse per se, nisi posito etiam talis causæ, vel concursus plurium causarum casualis sit. Alio ergo modo sequitur raro effectus etiam posita causa: & hoc modo dicitur effectus casualis raro e- uenire. Quia vero talis effectus semper prouenit ex concursu plurium causarum, oportet vt ille concu- sus non habeat certam & definitam causam in vni- uerso: ex quo etiam fit, vt raro eueniat: & ideo Eclyp- sis non est effectus casualis, neque omnis alius, qui re- gulariter coniungitur cum effectu per se.

Secundo est de ratione talis effectus, vt præter in- tentionem agentis causæ eueniat, vt quod præte- eunte Petro lapis cadat, dicitur esse casus fortuitus, quia fuit præter intentionem tum hominis transi- tis, tum lapidis cadentis, vel generantis, quod illum in centrum mouebat. Quod si ille concursus fuisset ab aliquo intentus, respectu illius non diceretur ef- fectus casualis, sed per se in suo genere: est ergo de ra- tione casus, quod sit effectus præter intentionem a- gentis: quia est effectus per accidens.

Atque ex hac explicatione intelligitur, non esse in vniuerso effectus casuales respectu Dei, sed tantum respectu causarum secundarum, seu particularium: & ratio est, quia nihil euenire potest præter intentionem Dei, eo quod nihil possit subterfugere præsci- entiam eius. Dices: Interdum aliquid fit in rebus præ- ter intentionem Dei, vt in humanis actibus peccata. Et fortasse etiã in effectibus naturalibus aliqui pos- sunt contingere, qui licet sint præsciti à Deo, non ta- men sint intenti. Respondetur in primis, respectu cau- sæ operantis per intellectum & voluntatem non so- lum requiri ad hoc, quod effectus sit casualis seu for- tuitus, vt sit præter voluntatem, sed etiam, vt sit præ- ter scientiam vel opinionem operantis. Nam si exa- ctione mea aliquid sequatur, quod ego futurum esse præuidi, non potest dici, esse mihi casuale vel fortui- tum, etiam si esse possit vel non voluntarium, sed per- missum tantum, vel etiam aliquo modo inuolunta- rium. Vnde Aristot. lib. 2. Magnor. Moral. c. 8. dicit, ni- hil esse fortune, vbi plus est intellectus. Vt ergo Deo ni- hil casu accidat, satis est, quod nihil præter eius scien- tiam & præscientiam eueniat. Addimus vero præ- terea

terea aliud esse loqui de effectu, qui est in peccato, quia semper est res aliqua, aliud de effectu, qui solum est carentia debitorum perfectionis morales: nam loquendo de effectu, ille non potest esse casualis respectu Dei, non solum quia est perfectus, sed etiam quia non tantum per accidens, sed per se causatur ab ipso Deo, & ita potest dici aliquo modo intentus, saltem quantum ad voluntatem quam Deus habuit concurrendi ad illum effectum, concurrente etiam causa secunda. Et ob hanc rationem nullus effectus naturalis potest dici casualis respectu Dei, non tantum propter præscientiam, sed etiam propter efficientiam per se, & aliquam intentionem talis effectus quam Deus habuit, hoc ipsum, quod voluit tales causas naturales procurare a se ad talem effectum, & cum illis concurrere. Unde aliqui etiam effectus, qui respectu causarum particularium censentur casuales, respectu causarum universaliū, ut celorum (si per se concurrant ad talem effectum) non sunt casuales, ut monstrat, & quædam alia, quæ per accidens generari dicuntur. At vero defectus, qui coniungitur effectui in peccato, ut non sit casualis, non oportet quod sit per se intentus, quia hoc est præter rationem eius, cum nemo intendens ad n. alium operetur: satis ergo est, ut sit præiudicatus, & permixtus: maxime quod à Deo semper est ordinatus ad poenā, vel ut sit occasio alicuius maioris boni: ordinatus (inquam) non præordinatione, quæ secundum rationem antecedit præscientiam, sed quæ sequatur. Atque simpliciter loquendo nunquam potest casualis, vel fortuitus effectus talis esse respectu Dei, ut recte tradit D. Tho. 1. p. q. 103. ar. 7. ad 2. & q. 116. ar. 1. ad 2. & Aug. lib. 83. quæstio. 24. Boet. 1. de Consol. prof. 1.

De casu, ut causam significat.

V. P. X. his, quæ de effectu casuali diximus, facile est declarare quid sit casus, ut hac voce significatur ipsa causa effectus casualis. Dicendum est enim, non esse peculiarem aliquam causam per se institutam ad talem effectum, sed esse posse quamlibet causam efficientem creatam, quatenus ex accidente, & præter intentionem coniungitur cum effectu per se illius, alius effectus rarus, & omnino accidentarius. Hæc est sententia Aristotelis, & aliorum Philosophorum in locis citatis: eamque declarat D. Thom. 1. p. q. 16. art. 1. quia hic effectus dicto modo contingens, ut sic non est absolute neque vnum, sed secundum quid, scilicet vnum per accidens: ergo non oportet, ut habeat causam simpliciter, & per se, saltem naturalem, sed solum per accidens: ergo casus non est determinata causa per se, sed solum causa per accidens. Antecedens patet, nam effectus contingens est, verbi gratia, quod fodiens sepulchrum, inueniat thesauri: hoc autem non est vnum quid: & ideo (ait D. Tho.) nulla potest esse causa in natura, quæ per se inclinet ad illum effectum, quia semper causa naturalis tendit ad aliquid proprium vnum. Merito autem loquimur de causa naturali, quia causa intellectualis potest per se intendere, ut vnum id, quod est per accidens, ut concursus illius causarum vel effectuum: & ideo inter causas intellectuales potest dari causa per se huius effectus, sicut paulo antea de Deo dicebamus: tunc autem respectu illius causæ, effectus non erit contingens, quia non erit præter intentionem eius. Unde potest in hunc modum concludi ratio, nam si casus esset causa per se, aut esset intellectualis, aut naturalis: non primum, quia causa intellectualis tunc esset per se, quando ex scientia, & intentione operatur: effectus autem casualis est præter intentionem: non etiam secundum, quia natura non inclinat ad vnum per accidens illo modo, ergo casus non est causa per se alicuius effectus.

VII. Dices: Ergo nec Deus est causa per se effectus casualis ut talis est: consequens est falsum, nam esse casuale, est aliquid in effectu: nihil autem est in effectu, quod non sit per se à Deo: Respondetur, esse ca-

sualement nihil rei addere effectui, sed denominationem sumptam ex coniunctione v. habitudine ad talem causam medio per se effectui. Deinde dicitur, Deum per se causare contingentem effectum, quia ipse voluit, ut tales effectus contingerent, non tamen, quod in ratione casualium effectuum constitueretur per ordinem ad Deum: idem repugnabat, sed per respectum ad causam creatam respectum etiam Deus ipse causat, eo modo quod esse aut fieri potest.

Rursus dices: Quisnam effectus est, qui in huiusmodi euentibus fit omnino per accidens, & sine causa per se, cum omne id, quod est per accidens, reducendum sit in causam per se. Respondetur, non oportere ut omnis effectus qualif. unq. sit, habeat causam per se, sed satis est, ut coniungatur effectui per se alicuius causæ, & hoc sensu intelligendum est, cum dicitur, reduci in causam per se. Et ita fit in presenti, v. g. in explode inuentione thesauri, quod ibi aurum fuerit genitum, per se fuit ab aliqua causa: ipsa item terræ solio, per se & ex intentione fit ab homine. At vero coniunctio illa est ita per accidens, ut nullam habeat creatam causam per se, & ideo inuentionis thesauri, quæ ex illa provenit, dicitur effectus fortuitus, cuius causa per accidens partim est homo fodiens terram, partim is, qui posuit aurum in illo loco: & idem est in similibus.

Vltius vero est aduertendum, hos effectus per accidens & contingentes, non solum euenire ex concursu causarum efficientium, sed etiam ex concursu fortuito efficientis causæ cum materiali, sic enim generantur monstra, quæ raro eueniunt ob dispositionem materiæ: tunc autem effectus non est casualis respectu materialis causæ, sed respectu alicuius efficientis. Quod non satis aduertit Avicenna libro 1. sufficient. ca. 13. & ideo dixit, effectus casuales non solum esse, qui raro eueniunt, sed etiam, qui ad vtrumlibet eueniunt, id est, qui æquè possunt euenire, & non euenire alicui subiecto: ut respectu superficie, quod fiat alba, vel nigra. Sed hoc non recte dicitur, nam casus non significat materialem causam, sed efficientem: respectu cuius nullus est effectus ad vtrumlibet contingens, nisi in causis liberis. Nam naturales sunt determinata ad vnum, in liberis autem talis effectus non est casualis ex eo capite, sed liber: erit autem casualis, si sit præ intentionem, quod non inuenitur proprie nisi in is, quæ raro coniunguntur effectibus per se intentis. Indifferencia autem potest materialis nihil refert, ut effectus dicatur casualis, tum quia non sequitur effectus ex vi illius, tum etiam, quia ex parte eius non fit effectus per accidens, aut præter intentionem: nam hoc proprie pertinet ad causam efficientem, ut per se constat.

Vltimò ex his facile constat, quid dicendum sit de fortuna, de qua multa fabulati sunt Gentiles, qui ignorantes causas multorum casualium effectuum, qui hominibus eueniunt, Deam quandam finxerunt, quam fortunam appellarunt, quæ esset horum effectuum causa. Sed huiusmodi commentum impugnarunt inter alios Augustinus lib. 4. de Ciuita. ca. 18. & Lactant. libro 3. de ver. sapient. c. 28. & 29. & legi potest Albert. 2. Phyt. tract. 3. capite 10. & Scotus in quodlibet. quæstio. 1. Dicendum est ergo effectum fortuitum formaliter eiusdem rationis esse cum casuali, solumque differere, quia fortuitus dicitur specialiter in humanis rebus, seu respectu agentis à proposito ex ratione & intentione propria & elicita. Unde fortuna causa est etiam per accidens eiusdem rationis cum casu, solumque determinate dicitur, ut sit causa agens à proposito, quæ sit per accidens respectu effectus præter intentionem subsecuti. Unde fieri potest, ut idem effectus sit fortuitus & casualis, seu à fortuna & casu respectu diuerforum, ut inuentionis thesauri est fortuna respectu hominis fodientis terram, casus vero respectu causæ naturalis georantis aurum. Quod si non fuit ibi genitum, sed ab alio ho-

VII.

VIII.

IX.
Quidnam
sit fortuna.

mine repositum, etiam le est causa vt fortuna: tamē respectu illius dicitur mala fortuna, respectu alterius bona: hæc enim nomina non significant diuersas causas per se, aut uinas, sed denominationes sumptas ex effectibus prosperis vel aduersis. Atque ita explicuit rationem fortunæ Aristot. 2. Physic. 5. & lib. de bona fortuna.

X.
Fortuna est
fatum diu-
ina subia-
cent volun-
tati.

Solum sunt duo advertenda. Vnum est fortunam ita esse sumptam ab aliquibus Philosophis, ac si effectus eius nulli omnino providentiæ subessent, & à nulla causa etiam summa essent intenti, præuisi, aut ordinati. Et hac ratione reprehendit se ipsum aliquando D. Aug. vt retract. cap. 1. quod vsus fuerit nomine fortunæ: os vero omnem fortunam subiicimus diuinæ providentiæ, quia nihil nobis casu accidit, quod à Deo non sit vel ordinatum, vel permixtum, vt supra declaratum est: & eleganter dictum est ab Aug. li. 3. de Trin. c. 4. his verbis: *Nihil sit visibiliter & sensibiliter, quod non de interiori inuisibili, atq; intelligibili aula summi Imperatoris aut iubeatur aut permittatur, secundum ineffabilem iustitiam premiorum, atq; penarum, gratiarum, & retributionum in ista totius creature amplissima quadam immensa, republica.* Idem attigit lib. 33. quæ. in 24. Alterum observandum est quosdam effectus in nobis fieri quos putamus fortuitos, eò quod illorum causam ignoremus, cum tamen non sint effectus, qui per accidens à nobis eveniant, sed per se in nobis fiant ab aliqua superiori causa, vt quod aliquis nihil tale intendens aut præcogitans, aliquem bonum motum animi in se sentiat, vel quod aliquis incessanter per hanc viam, quasi rapiatur desiderio & voluntate incedendi alia via, & ita effugiat hostium insidias, appellatur ab hominibus fortuna: habet tamen ille effectus causam per se intendentem illum, nempe Angelum aliquem, vel Deum ipsum. Et ideo dixit Aug. i. retract. c. 1. & lib. 1. contr. Academicos vulgò appellare fortunam, quæ occulto ordine regitur, & rationem & causam secretam habet. Quod etiam attigit Philosoph. lib. de bon. fortuna. c. 2. Atq; hæcenus de fortuna & de efficientibus causis reatis.

DISPUTATIO XX.

De prima causa efficiente, primæque actione, quæ est creatio.

DE DEO glorioso duplex est in Metaphysica consideratio: scilicet quatenus est prima causa, & quatenus est primus ens: & quamquam hæc posterior ratio secundum se sit prior, altera tamen quoad nos, & iuxta doctrinæ ordinem quem proficimur, venit consideranda prius, um quia per effectus venimus in cognitionem Dei tum etiam, quia ad integram considerationem causarum entis vt sic, necessaria est præsens disputatio. Igitur de prima causa secundum se, & secundum eas perfectiones, quæ ipsi insunt, nihil nunc dicemus, inò neq; de existentia eius: sed supponimus nunc esse Deum, quod infra demonstrabimus. Supponimus autem ipsum non habere causam, quia necesse est sistere in aliquo ente nõ facto, cum non possit in infinitum procedi. Dicemus ergo de efficientia huius primæ actionis in alia, & de dependentia aliorum ab ipso. Quæ triplex esse aut considerari potest, scilicet in fieri in conservari, & in operari: & de his tribus dicemus in hac & duabus disputationibus sequentibus. Dependens autem in fieri potissimum in creatione consistit, tum quia hæc est propria dependentia entis in quantum ens, quam hic inquirimus, tum etiam, quia in hac actione consistit primum fieri (vt ita dicam) entium factibilium: & ideo de hac actione dicemus in hac disputatione: nã alij modi quibus prima causa potest res producere, & difficultatem non habent, & attinguntur satis in disput. sequentibus.

SECTIO I.

An possit ratione naturali cognosci, creationem aliquorum entium esse possibilem, an etiam necessariam, vel (quod idem est) an unum ens in quantum ens, possit essentialiter dependere effectivè ab alio ente.



Vponendum in primis est, quid significet nomen creationis: nam quid res ipsa sit, postea declarabitur. Significat ergo creatio effectum alicuius rei ex nihilo, vt Theologi definiunt. Illa autem particula ex nihilo, vt distinguat hanc actionem ab aliis, excludit omnem concursum causæ materialis, & dependentiam rei, quæ creatur, ab aliquo subiecto, vt recte exponit Anselm. in Monolog. c. 8. ita vt idem sit dictum ex nihilo, quod ex nullo subiecto: atq; ita distinguitur hæc actio ab alia, quæ est per educationem de potentia subiecti. Hæc namque duæ actiones adæquate diuidunt omnem efficientiam: & ideo, ut per illam particulam sufficere distinguitur creatio ab educatione, ita sufficienter etiam per illam explicatur ratio creationis. Vnde inferunt Theologi, quidquid creatur, debere esse subsistens, aut fieri per modum subsistentis, quia oportet, vt fiat extra subiectum seu sine dependentia à subiecto. Quod autem existit sine dependentia à subiecto, subsistit, vel habet se ad modum subsistentis: quod dico propter accedens, si fieret à Deo separatim à subiecto, quod verè crearetur, quia haberet modum essendi subsistentiæ similem. Anima vero rationalis etiam in corpore fiat, verè tamen sit ex nihilo, quia non fit ex ipso corpore: non enim ex eius potentia educitur, neque ab eo pendet in suo esse: & ideo verè etiam subsistit, dum in corpore sit, vt infra dicemus, tractando de subsistentia.

Rationes dubitandi.

Sic explicata voce creationis videtur non posse cognosci, ratione naturali creationem esse possibilem: primò, quia quod Aristoteles, Plato, & alij graues Philosophi non cognouerunt, verisimile est cognosci non posse naturali lumine: sed illi Philosophi ita ignorarunt creationem, vt tanquam primum principium ac per se notum haberent ex nihilo nihil fieri, vt constat ex Aristotele in 1. Physicorum: ergo.

Secundò de nullo ente potest demonstrari creationem esse possibilem. Antecedens patet, quia omne ens aut est substantia vel accedens: accedens autem, si sit in subiecto nec creatur, nec creari potest, etiam si maximè supernaturale sit, vt supra ostensum est: accedens autem esse & fieri separatim à subiecto non potest inueniri naturali ratione. Substantia deinde aut spiritualis est, aut materialis: illa prior vix potest per rationem naturalem inuestigari an sit, nedum demonstrari qualis vel vnde sit: ergo nõ potest cognosci euidenter, quod sit aliqua substantia spiritualis facta ab alio: & consequenter nec demonstrari potest creationem esse necessariam, vel possibilem propter has substantias. Substantia autem materialis semper fit ex materia: quod autem materia ipsa sit facta, aut efficiens alterius indigens vt esse possit, non potest demonstrari: vnde Plato & multi Philosophi posuerunt illam æternam & improductam: neque apparet naturale medium, quo oppositum demonstrari possit. Nam si quod esset, maximè imperfecto, & potentialitas materię. Sed cur dici non potest materiam ex se habere hanc suam entitatem, quamuis minimam & imperfectam? Neque enim est per se notum hanc imper-