



Cvrsvs Philosophicvs

Arriaga, Rodrigo de

Antverpiæ, 1632

Disputatio VII. De Voluntate, & eius actibus.

[urn:nbn:de:hbz:466:1-95614](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hbz:466:1-95614)

DISPUTATIO SEPTIMA.

De Voluntate, & eius actibus.

De voluntatis ab animâ distinctione actum est Disputatione III. In quo consistat amor, an in actione vel qualitate, dictum est Disputatione VI. Sectione 2. De repugnantiâ inter odium & amorem, Sectione 5. Posse vnum actum amoris esse reflexum supra se, probatum est Sectione 4. (quæ enim ibi de actibus intellectus dixi, de voluntatis etiam dicta intellige.) De fine & eius causalitate in actus voluntatis, differimus Disputatione VIII. physices, Sectione 5. Iam ad ea quæ desiderantur, animi adiacimus.

SECTIO I.

De obiecto Voluntatis.

SUBSECTIO PRIMA.

Quædam præmittuntur.

Dvo sunt actus in voluntate, alius amoris & prosecutionis, alius fugæ seu odij: primus fertur ad bonum, secundus ad malum; unde obiectum adequatum voluntatis, prout includit utrumque actum, est bonum & malum, neque in hoc de re potest esse vlla dissensio. Quod observo propter quosdam, aientes, solum bonum esse obiectum formale voluntatis: qui, si solum loquantur de voluntate ut amante, verum dicunt, falsum autem, si de illâ & ut amante & ut odio habente.

Fortè respondebis cum aliquibus, voluntatem, etiam dum habet odio aliquod obiectum, amare formaliter contradictorium illius; ergo etiam respectu odij est obiectum formale bonum. Sed contrâ Primò, quia quidquid sit de hoc, certum est, displicere, in obiecto, formaliter loquendo, non esse amorem contrarij; amor enim non affligit, non causat anxietatem, non dolorem; ergo odium seu displicentia de damno illato, de amissione boni, &c. licet simul habeat annexum amorem de contrario, est tamen aliquid diuersum, & diuersus modus tendendi ab ipso amore ut tali: atqui prout est formaliter displicentia & dolor, habet pro obiecto formali malum ut malum; ergo malum ut malum est partiale obiectum formale voluntatis. Contrâ Secundò, quia, licet quando voluntas odio habet carentiam, v. g. tenebras, formaliter amet lucem, eò quòd tenebræ non concipiuntur nisi in ordine ad lucem, & consequenter non odio habentur nisi quatenus lux amatur: at quando voluntas displicet in aliquo obiecto positivo, v. g. iniuriâ, in dolore, &c. cum res positivæ non necessariò comparantur cum earum negationibus, potest etiam in eis displicere, & illas odio habere, non amando expressè tunc carentiam illarum, quia nec de eâ cogitat.

Tandem id ostendo, quia etiam posset quis dicere è contrario, omnem amorem esse odium contrarij. Sicut enim hi dicunt, odio habere dolorem, est amare carentiam; ita ego dicam, gaudere de carentiâ doloris, est odio habere dolorem. Constat ergo, æquè formalem actum voluntatis esse odium mali, ac amorem boni. Ratio à priori est, quia tam potens est malum ad terminandum odium, quam bonum ad terminandum amorem.

Bonum, quod est obiectum amoris voluntatis, est triplex, *honestum, vile, & delectabile*. Honestum est, quod in se est bonum etiam sine relatione ad aliud, ut Deus, qui licet non esset bonus creaturis, adhuc in se infinitam haberet bonitatem amore dignam. Bonitas honesta est, quæ terminat primum voluntatis amorem: nam, ut ametur aliquid ut vile aut delectabile alteri, debet prius illud alterum amari, non quidem propter aliud, quia daretur processus in infinitum, ergo propter se; ergo bonum honestum, seu in se, & (ut alij dicunt) pulchrum, est, quod determinat primum actum voluntatis. Bonum delectabile est, quod seipso est bonum alteri, affectuque voluptatibus, differtque à bono vili, quia bonum vile est bonum alteri, non ratione sui immediate, sed ratione boni quod causat. Hoc utrumque bonum terminat amorem concupiscentiæ, quia non amantur nisi alteri. Amor benevolentia, qui terminatur ad bonum in se, non includit necessariò amorem concupiscentiæ: è contrario verò amor concupiscentiæ semper includit amorem benevolentia, scilicet respectu illius subiecti cui concupiscitur bonum. Hæc certa & communia.

SUBSECTIO SECUNDA.

An Voluntas possit amare malum formaliter.

ILLUD difficile, utrum voluntas possit amare malum formaliter sub ratione mali; & odibile bonum sub ratione boni. Pro quo supponendum est, triplici bono supra enumerato triplex opponi malum, vel in se, vel alteri formaliter vel causaliter. Malum in se est carentia boni formaliter, v. g. carentia lucis, hominis, &c. Malum alteri est, quod alteri disconvenit, ut summus calor est malus homini formaliter, quia illi nocet illum torquendo; item bono vili opponitur malum, impediens executionem finis. Aduertendum deinde, id quod est malum in se, posse sortiri rationem boni alteri; imò & quod alicui malum est in aliquo genere, posse etiam esse illi eodem bonum in altero genere, ut v. g. dolor, qui est malus physice homini quatenus illum torquet, potest esse bonus ad sanandum eundem, ut in cauterio aut medicina constat: vel potest illi esse bonus moraliter, quatenus per

per illum placet Deo, promeretur gloriam, ut satisfacit pro peccatis.

6 Hoc posito, non est dubium, malum ut malum in aliquo genere posse amari, quatenus bonum est in alio genere: quotidie enim id experimur, videmus enim à multis optari sibi labores, ærumnas, famem, &c. quia ipsos torquent, & consequenter quia mala physica eorum sunt, non quidem sustendo in eo, sed quia alliciuntur bonitate morali, quæ in illis obiectis, ut sibi physice malis, resplendet: est ergo tota difficultas, utrum malum sub ratione mali vel in se, vel alteri, & nullâ attentâ eius bonitatis, amari possit. Nominales omnes affirmant. Anteceptum fuit Scotus in hac re, licet postea opinionem mutauerit in communem, quæ docet, non posse esse amorem mali sub ratione mali, nec odium boni sub ratione boni.

PRIMA CONCLUSIO. Malum sub ratione mali alteri potest & de facto amari, ut cum quis inimico optat mortem formaliter, quia malum illius est: ceterum, licet ametur sub ratione mali alteri, amatur tamen sub ratione boni sibi, quia malum inimici reputat ut bonum proprium. In hac non dubium.

7 SECUNDA CONCLUSIO. Etiam potest voluntas amare malum sibi quia malum sibi, dum in illo rationem boni alteri amato inueniat. Ut cum quis ex amore solius amicitie in Deum amat sibi dolores, vel poenam pro peccatis, quia hæc poena sibi mala est, cedit verò in gloriam Dei: nec necessarium est, ut amet sibi illos dolores, quia sibi bonos in aliquo genere, id enim est amor concupiscentie, non puræ amicitie in Deum. Hanc arbitror, à nemine negari posse: ex omnium enim principis & veris manifestè colligitur, & in se est valde clara.

TERTIA CONCLUSIO. Malum sub ratione mali & sibi & alijs non potest vllâ vi amari. Hæc est contra Nominales, est tamen reliquorum omnium. Posset autem multâ Patrum auctoritate suaderi: sufficit illud Dionysij: *Nemo intendens ad malum, operatur*. Experientia nostra Conclusionem manifestam reddit: experietur enim quis, se nihil posse amare vllâ vi, nisi aliquam in eo apprehendat bonitatem. Ratio à priori, quia omnis inclinatio & propensio semper est ad bonum, à malo autem fuga, quod ex ipsis terminis ita videtur manifestum, ut amplius declarari non possit: atqui actus amoris est inclinatio & propensio ad obiectum, & vehementior quàm naturalis; ergo non potest esse ad malum formaliter. Confirmatur: obiectum attrahit voluntatem ad amorem mediâ cognitione sui: sed si nulla proponitur bonitas, non potest intelligi aliquid quod attrahat bonitatem (nam malum ut malum, per se constat non attrahere, sed detertere); ergo non potest esse amor mali formaliter. Ob 9 eandem rationem probatur, neque è contrario posse esse odium, nisi sub ratione mali, quia bonum ut bonum non potest displicere, vnde nec esse fuga ab eo. Præterea, si bonum ut bonum odio haberetur, amaretur malum ut malum formaliter, etenim odium alicuius obiecti est saltem virtualiter amor carentiæ illius: atqui non potest obiectum ut bonum præcisè proponi, quin eius carentia ut mala proponatur; ergo odium illius ut boni, erit amor carentiæ ut

malæ; vel si carentia non apprehenditur ut mala, obiectum debet apprehendi ut aliqua ratione malum; ergo non potest bonum ut bonum odio haberi.

QUARTA CONCLUSIO. Indifferens ut indifferens (id est, ab intellectu ita propositum, ut licet in se bonum vel malum sit, non tamen ab intellectu id representetur) nec potest amari, quia non proponitur in eo bonitas, quæ attrahat & alliciat, in eamque inclinet voluntatem; nec potest odio haberi, quia sicut nihil apparet quod attrahat, ita nihil quod deterreat; ergo non poterit odio haberi nec amari.

Sed contra has Conclusiones obijciunt Primò: Aliquando quis desperans, vel in se despondens, mortem, quia sibi malam, & optat & sibi consciscit; ergo potest malum sub ratione mali amari. Respondeo, illum apprehendere mortem ut bonam, vel quia liberatur per illam à magnis miseriis, vel quia illam alteri, quem odio habet, futuram credit molestam, sicque reputat se de illo vindictam aliquam sumere.

Obijciunt Secundò: Ob exercendam suam libertatem potest aliquis amare malum ut malum, & odisse bonum ut bonum; ergo. Respondeo Primò, id non posse præstari à voluntate, quia non potest voluntas suam exercere libertatem nisi circa suum obiectum; cumque malum non sit obiectum amoris, nec bonum odij, non potest velle exercere suam libertatem amando malum, & odio habendo bonum, quæ tale. Secundò, si id posset, iam tunc apprehenderet aliquam rationem boni in illo obiecto, saltem extrinsecam, scilicet esse terminum exercitij libertatis, ob quam bonitatem moueretur ad eos actus efficiendos, & amandum illud obiectum.

Tertiò obijciunt: Deus est infinitè bonus, & tamen odio habetur ab hominibus, ergo potest bonum formaliter odio haberi. Jam dixi supra, Deum apprehendi ut malum homini, & ob id posse odio haberi: apprehendi, inquam, ut malum, non in se, sed homini, quatenus eum punit, vel ei negat aliqua bona.

Quartò obijciunt: Si voluntas non potest amare malum, & odisse bonum; ergo non meretur nec demeretur, quia vel obiectum proponitur ut bonum, & ut sic non poterit illud odisse; vel ut malum, & ut sic non poterit illud amare; ergo. Facile respondeo, in obiecto creato siue bono moraliter siue malo, apparere & bonitatem & malitiam, v. g. in cibo prohibito apparet bonitas delectabilis, ob quam potest illum amare; apparet malitia moralis, ob quam potest illum odisse. Ecce ergo in hoc obiecto habet voluntas duo motiva, ut pro suâ libertate illud possit respicere vel amplecti, & consequenter, ut peccet, si ob delectabilitatem amplectatur malitiam moralem in illo repertam, vel ut mereatur, si respiciat delectabilitatem ob contrarietatem, quam habet cum Deo. Idem in omnibus alijs obiectis.

SUBSECTIO TERTIA.

An saltem, dum quis seipsum amat, non feratur in bonum. Vbi, qui differat amare sibi bonum, ab amare idem alteri.

13 QUIDAM doctus Theologus, ut ostenderet, dum quis sibi per spem amat Deum, actum illum esse Theologicum, non verò quando eundem Deum proximo sperat, tradidit doctrinam quamdam, his quæ in hac Sectione dicta sunt, imò & communi sensui contrariam: quam oportet nonnihil exanimare.

Docet ergo, nos longè aliâ ratione amare nos ipsos, & aliâ ceteros. Hos, inquit, numquam amamus, nisi in eis bonitatem aliquam agnoscamus, siue veram siue apparentem; unde eos, quibus eam non videmus, nullo amore prosequimur. Quia verò nos ipsos ex naturali inclinatione amamus, non sumus solliciti in nobis bonitatem aliquam quærere eo amore dignam, ut patet in damnatis se amantibus sine vllâ dignitate ad amorem. Ita etiam nobis optamus bona, etiam si sciamus, esse nos penitus illis indignos.

Hinc infert Primò, Quando mihi amo aliquod bonum quia mihi bonum, totalem & ultimam rationem appetendi illud bonum, esse bonitatem illius, non verò vllam quæ in me sit: quando verò idem bonum amo proximo, tunc ultimam rationem illius amoris esse bonitatem quæ est in proximo, & quæ me mouet ad amandum illi, v. g. sanitatem; unde illis, in quibus eam bonitatem non agnosco, non opto sanitatem, etiam si sciam esse illi tam vilem quàm Petro amato.

Infert Secundò, (quæ illatio est ferè eadem cum primâ) quando mihi amo bonum aliquod, totale obiectum formale mei amoris esse bonitatem rei concupitæ, non verò me ipsum: è contrario autem, quando idem bonum proximo amo, proximum esse totale obiectum formale. Unde, inquit, sit, ut amor, quo mihi amo bonum, nō sit benevolentia, sed purè concupiscentia; quo verò proximo amo bonum, sit benevolentia & amicitia: hic enim habet pro obiecto formali dignitatem personæ amata, ille verò bonitatem rei concupitæ.

Infert Tertio, Actus, quibus mihi diuersa bona appeto, esse etiam diuersos iuxta eorum bonorum diuersitatem, quia ea bona sunt tota ratio formalis amandi, ideoque diuersificant actus: at quando proximo eadem bona amo, omnia ab eadem virtute amari, quia omnia amantur propter eandem amici bonitatem.

Infert Quarto, Amare Deum mihi esse actum Theologicum, quia specificatur ille actus à solo Deo, non à me: at amare illum proximo, non esse Theologicum, quia ille amor non à Deo concupitur, sed à proximo cui concupiscitur, suam sumit speciem, estque hic amor benevolentia respectu proximi, ille verò primus solius concupiscentia. Hæc ille.

14 Circa quæ aduerto, aliqua clarè hic tradi, scilicet ad amandum meipsum, non requiri ex parte meâ bonitatem aliquam: aliqua verò obicure; dum enim docet, quando mihi amo bonum aliquod, totum obiectum formale esse bonum

amatam, videtur simul intendere, me eo actu non amari: si enim ego amor, siue id fiat supposita in me bonitate, siue non, ego certè ero vltimum obiectum formale illius amoris, non secus ac illi, qui dicunt, malum ut malum amari possent, asserunt tamen, tunc malum illud esse obiectum formale eius amoris: aliud enim est, esse obiectum formale actus, aliud verò, esse bonum, illud solum denotat esse id in quo vltimò quiescit voluntas, vel id à quo primò trahitur; hoc verò debet esse vel honestum, vel delectabile, &c. Certissimum autem est, si meipsum vltimò amo, quando mihi amo bonum, siue id fiat propter bonitatem, siue non, meipsum ut amatum, esse primum motuum optandi mihi bona, seu id quod me ad ea bona procuranda inducit: & hoc ipsum constat manifestè ex dicto secundo ipsius Auctoris, quod, quia nihil speciale continet, supra non potuit. In eo ergo docet, quando alium amo, quia mihi bonum, amorem illum procedere ex amore mei, unde infero; Ergo ego sum obiectum formale illius amoris, si per illum amor: quod si non sum obiectum, ergo non amor. Vides ergo occasionem dubitandi circa Auctoris mentem, Ideò in vtroque sensu sententiam eius examinabo. In quâ

Primò displicet; ex eo quod nos amemus naturaliter, ipsum inferre, nos non respicere in nobis bonitatem aliquam. Hæc enim duo sunt valde diuersa: nam & Angelus & Deus, & necessariò & naturaliter amanti, non tamen ideo Deus & Angelus amant seipsos, non attentà in se vllâ bonitate: & in Beatis res est etiam manifestissima, qui potius ex summâ bonitate Dei clarè cognita rapiuntur necessariò in eius amorem; ergo non quia nos naturaliter amemus nos ipsos, non attendimus ad bonitatem, quæ in nobis reperitur.

Dicendum ergo, etiam respectu amoris nostri semper obiectum formale esse bonitatem aliquam veram, vel apprehensam. Hæc omnes communiter: qui dum asserunt, nihil posse amari nisi sub ratione boni, vniuersaliter loquuntur, nec vllus eam limitationem, quam hic Auctor ponit, vel leuiter infinuauit.

Verum est, multos non requirere vllum habitum ad nos amandos, quia naturaliter ad hoc inclinamur; inde tamen non sequitur, nos non ferri in bonitatem ut talem: sicut etiam appetitus materialis necessariò operatur, ideoque non indiget habitu, non tamen propterea non fertur in bonum, ut tale propositum: & in exemplo posito de Deo, Angelis, & Beatis, res est clara.

Ratione verò probatur ex dictis Subsectione præcedenti: quia si non apprehendo in me bonitatem, non est quod me moueat ad amorem mei, non minùs quam ad amandum alium; neque quoad hoc vlla potest excogitari solida differentia, cur scilicet possim amare me præcisè cognitum, & non possim etiam Petrum mihi similem etiam cognitum amare, non attendendo in illo bonitatem, sicut non attendendo in me.

Dices: Quia ego sum idem cum meipso. Sed contra: quia vel hoc facit, me apprehendi ut bonum saltem mihi, vel non. Si hæc idemitas non est, aut causat apprehensionem bonitatis, cur hæc idemitas magis mouebit ad amorem, quàm ad odium? aut magis quàm moueat distinctio inter

me & Petrum, ut Petrum amem? si verò illa idemitas facit me apprehendi ut bonū mihi, iam teneo intentum, scilicet amari in me bonitatē aliquam.

Nec est difficile ostendere bonitatē, quam homo in se apprehendat & amet: ipsa enim natura rationalis physica est bona & amabilis ab altero; cur ergo non a me propter eandem bonitatem? Imò mihi multò melior est illa, quam Petrus; quia mihi mea existentia, mea essentia est maximè bona. Quod ampliùs declaro, respondendo argumento aduersariorum. Pro quo dico, aliud esse, me esse indignum amore moraliter bono; quo sensu admitto. Antecedens: aliud verò, me non esse dignum amore siue bono siue malo, ut ostendo clarè in ipsomet obiecto mihi amato, in multis casibus: id enim quod est peccatum mortale, v. g. perurium, furtum, odium Dei; proculdubio est multò minùs dignum amore, quam ipse homo, etiam peccato infectus; & tamen in sententiā quam impugno, non solum amatur illud odium Dei, sed vltimò & adæquate: ergo etiam ex hoc capite multò melius poterit amari homo à seipso; nam maiorem bonitatem pro se apprehendit in seipso quàm in odio Dei, & loquendo physice, proculdubio est multò maior; potest enim separari bonitas physica naturæ rationalis ab indignitate proveniente ex peccato; in ipso autem peccato, in multorum saltem sententiā, non potest nec diuinitus separari. Vnde addo, complacentiam illam, quàm Deus habet in naturā Angelicā & humanā secundum se, etiam ducere post peccatum; licet tunc ratione peccati aliter, ut inimicus odio habeatur Angelus & homo.

17 Respondeo Secundò, etiam hominem, quantumvis peccato infectum, esse dignū amore moraliter honesto, eo scilicet quo sibi optat carentiam peccati, & quo ex complacentiā in naturā rationali, capaci Deum amandi & videndi, eam optat liberari à peccato, ut possit amare & videre Deum: alioquin eo ipso, quod homo caderet in peccatum, iam non posset sine peccato se amare vlllo modo; imò nec ab alio amari: quod falsum omnino est, quidquid sit de questione præfata.

Confirmatio aduersariorū è dānatis desumpta, soluta est ex præcedenti, habent enim illi naturam physice bonam, & consequenter capacē amoris, ut patet manifestè: nam homo existēs in peccato, ab alio potest amari, ergo debet habere bonitatē, etiam in tuis principiis: ergo si ille in se apprehendat eam bonitatem, quam alter in ipso, poterit proculdubio se amare. Quod enim supra peccatum iam in inferno patitur penas, non addit illi maiorem deformitatem moralem, nec illi adimit perfectionem essentialē naturæ rationalis; vnde possum habere circa illum commiserationem, in quā proculdubio includitur amor.

18 Admitto libenter, quod supra dixi, ad amandum seipsum, hominem multò magis propendere, quàm ad amandum alios; quia magis propria est ipsi sua bonitas, quàm aliena: vnde fit, ut defectus & imperfectiones, quæ aliam personam distinctam nobis redderent odiosam, in nobis à nobis dissimulentur; & quasi auerentes oculos ab eis, solum id quod habemus bonum consideremus. Quod etiam contingit suo modo respectu tertie personæ: quando enim quis aliū vel ex longo habitu, vel ex alio capite perditē amat, multò minùs displicent ei eius defectus, & quodlibet

bonum apparet in illo multò maius, quàm in se est, & quàm iis apparet qui eum ita non amant; cum tamen etiam in sententiā contrariā alter, quicumque sit, non possit amari, nisi ex bonitate in eo apprehensā. Ex quo respondetur alteri confirmationi desumptæ: ex eo quod non videamur considerare ad amorem nostrum, an sit in nobis bonitas aliqua. Constat enim ex dictis, naturaliter hominem in se eam apprehendere, nec necessariū esse in hoc diu deliberare: est enim intellectus erga se nonnihil, si non valde, infectus; apparetque illi sæpè bonum, quod in se malum est; & maius altero, quod in se minus est. Hæc circa ea, quæ clarè ab Auctore docentur: illationes eius infra reiciuntur.

Circa alterum verò obscurum, si velit, quando 19 mihi amo bonum, me quidem amari; quia verò fit sine attentione ad bonitatem, me non esse obiectum eius amoris; iam est ex dictis reiectus: ostendi enim, etiam tunc obiectum formale esse bonitatem. Deinde, dixi supra, aliud esse bonitatem, aliud obiectum formale, nec bene hæc duo inter se confundi. Quod si Auctor intendar, quando mihi amo sanitatem v. g. me non amari vlllo modo, sic reicienda est ea doctrina. Primò, quia non minùs quando amo mihi sanitatem, amo meipsum, quàm amo Petrum, dum eidem sanitatem amo: quæ doctrina à multis expressè traditur, & communiter ab omnibus supponitur. Hinc fit, ut in Physicis omnes, dū agunt de fine cui & qui, eodem prorsus modo loquantur, siue mihi siue alteri amem sanitatem; ego enim & ille alter sumus finis cui, sanitas verò finis qui; nec minùs mihi vltimò amatur sanitas, quàm Petro; nec magis percipiunt homines me trahi à Petro ad amandam ei sanitatem, quàm me à meipso ad amandam mihi sanitatem. Vnde etiam Aristoteles clarè id docuit: Amicabilia, inquit, quæ sunt ad alios, ex amicabilibus quæ sunt ad se. Scilicet, sicut dum mihi amo sanitatem, meipsum amo, & propterea sanitatem mihi bonam amo; ita dum amo sanitatem Petro, moueor quia illum amo. Et quidem rem ita certam supposuit Aristoteles, ut quasi exemplar amoris erga alios dixerit esse amorem erga me, non è contrario. Quomodo ergo iam potest negari amor erga se, dum quis sibi procurat bona; & concedi erga alios, dum eis eadem procurantur?

Videtur etiam hæc veritas apud omnes, etiam rusticos, certissima: quis enim erit, qui dicat interrogatus, quando tibi & Petro amat sanitatem, an amet se & Petrum, dicat, inquam, Me nullo modo amo, etiam si amem mihi bonum, seu sanitatem, amo tamen Petrum? Certè, hæc responsio est planè aliena à mente omnium hominum.

Ratione à priori Secundò probatur: nam repugnat, amare mihi sanitatem, & me non esse motuum eius amoris; non minùs quàm repugnet, eam amare Petro, & Petrum non esse motuum: eodem enim modo vterque amor, respicit subiectum cui, & bonum quod, seu finem qui; & vterque amor fertur in sanitatem, non quasi absolutam & in abstracto, sed in ordine ad aliud: ergo illud aliud eodem modo debet esse obiectum formale in vtroque casu. Neque potest excogitari quoad hoc vlla alicuius momenti differentia: quæ enim supra videbatur insinuari, non requiri scilicet ad mihi amandam sanitatem, bonitatem

nitatem in me; hæc, inquam, differentia reiecta iam est; quia ex eâ non probatur me non amari, sed amari sine bonitate.

21 Ab absurdo autem eam doctrinam sic reiicio: nam si amare sibi bonum quâ tale, non est se amare, ergo Deus sibi amans creaturas, non se amat per istum actum, nec se habet pro obiecto formali; ideoque actus ille non erit Theologicus obiectivè, quod est contra omnes fere Scholasticos & Patres: nec obscure reiicitur in Scripturâ, dum omnia propter semetipsam dicitur Deus voluisse; quod non rectè explicatur, nisi Deus sit motuum formale eius amoris.

Video inter Scholasticos nonnullos, etsi paucos, qui admittant, Deum posse habere aliquem amorem circa honestatem creatam, qui sistat in ipsâ, ut possint hoc modo explicare, quomodo Deus habeat actus virtutum moralium: quod autem aliquis dixerit, respectu eius actus quo propter se amat creaturas, Deum non esse obiectum formale, sed quod sit ille actus alterius virtutis distinctæ à charitate, nec vidi, nec audiui, nec puto posse, re bene consideratâ, ab ullo doceri. Sequelam autem probò: quia doctrina eius Auctoris univèrsalis est quoad hoc, scilicet, quando quis se amat, solum habere pro obiecto formali bonitatem rei concupitæ, non verò seipsum, ergo idem erit etiam in Deo dicendum: non enim potest assignari disparitas, ex eo quod Deus sit magis necessitatus aut minus ad amorem sui, quàm nos ad amorem nostri; ex quâ necessitate doctrina quam impugno, suum fundamentum sumebat: nam in utroque casu est necessitas, & aliunde ea nihil videtur facere.

Nec etiam potest responderi, Deum habere amorem sui ordinatissimum, & propterea in amore creaturarum pro se, etiam se amare. Non, inquam, hoc dici potest, Primò, quia, licet præcedat in Deo amor sui, sicut in nobis præcedit amor nostri, non propterea alter amor, quo Deus sibi creaturas optat, habeat pro obiecto formali ipsum Deum, sicut etiam in nobis non habet. Quod verò sit ordinatus aut non ordinatus ille prior amor, nihil mutat quoad obiectum formale in secundo. Præterea, si ea ordinatio causat amorem sui, ergo cum omnis amor spei supernaturalis necessariò sit ordinatissimus, necessariò etiam sperans se habebit pro obiecto: nam homo iustus ordinatè seipsum amat, dum sibi optat beatitudinem; vel si non potest homo sibi amare beatitudinem, & seipsum simul actu honesto, etiam non poterit proximum amare, & ei beatitudinem optare actu honesto. Patet consequentia: quia homo iustus, si est condignum obiectum amoris alterius, etiam est amoris proprii; ergo ex honestate eius amoris non potest inferri, ipsam personam amantem, esse magis aut minus obiectum formale sui amoris.

Nec potest Tertiò dici, Deum ex libertate suâ seipsum amare eodem actu quò amat creaturas sibi. Facile enim hoc reiicitur Primò quia videtur hoc repugnare principio univèrsali oppositæ doctrinæ; scilicet amorem, quo quis sibi aliquid amat, solum habere pro obiecto formali rem optatam aut amatam sibi. Vnde fieri videtur, ut non possit pro libertate amantis, aliter contingere. Secundò, quia si hoc pendet ex libertate amantis, unde, quâso, constat tibi, ceteros homi-

nes, dum assant sibi beatitudinem, non etiam pro suâ libertate seipsum amare; nisi velis dicere, eos non habere actus spei Theologicæ?

Secundum absurdum quod ex identitâ quam impugno sequitur, est, ipsamet Auctoris illatio, scilicet, amare mihi Deum, esse actum Theologicum (omitto nomen spei, quia multi non vocant spem nisi circa proprium bonum; & solum facio ym in ratione virtutis Theologicæ; scilicet, Deum attingentis) amare verò Deum Beatissimæ Virgini v.g. non esse actum Theologicum; hoc enim ex ipsis terminis videtur falsum. Cum enim ratio virtutis Theologicæ non ex me, aut ex Beatissimâ Virgine desumatur, sed ex Deo amato; si idem Deus utrobique amatur, certe, quod sit ultimum mihi, aut ultimum Beatissimæ Virgini, non potest variare rationem virtutis Theologicæ: Deus enim in utroque casu præcisè est finis *qui*, & non amplius aut minus, creatura verò in utroque casu finis *cui*; ergo non magis sibi in Deo (relinquamus etiam nomen obiecti formalis, ne hæreamus in terminis) dum illum mihi amo, quàm dum amo Beatissimam Virgini. Confirmatur: Motivum amoris in utroque casu est congruentia Dei summi boni mecum, & cum Beatissimâ Virgine; & attractivum ad hoc modo amandum Deum, est amor ipsius subiecti; si enim hoc non amaretur, ut supra dixi, non amaretur illi bonum aliquod: ergo quoad rationem attingendi Deum ultimum, in se, aut propter se, nulla est in his casibus diversitas; imò si aliqua esset, magis videtur ordinatus amor Dei, quò illum optaret perfectissimæ & sanctissimæ creaturæ, qualis est Beatissima Virgo, quàm vni miserrimo & imperfectissimo homini. Quis autem dicat, ceteris paribus, nobilioris esse virtutis, Deum pro se, quàm pro Beatissimâ Virgine optare? hic enim actus est tantum virtutis moralis, ille verò Theologicæ, in sententiâ quâ impugno, certè hoc ego mihi nunquam persuadebo.

Et hoc absurdum gravius urget, si in altero sensu accipiat dictum Auctoris; scilicet, me quidem tunc *amari*, non tamen attentâ in me bonitate: gravius enim urget, quia amare Deum Petro, attendendo ad bonitatem quâ Petrus reddatur dignus Deo ei amato, non potest facere, ut propterea minus perfectè Deus tangatur, quàm si idem Deus ametur eidem Petro, non attendendo ad ullam bonitatem quâ Petrus reddatur Deo dignus: nam attendere ad dignitatem, facit Deum honestius amari, ut ex terminis patet; hæc autem sola est differentia, quando ego Deum amo Petro, & quando Petrus sibi Deum amat. Vides ergo, quàm difficulter per hoc salvetur nobilior amor erga Deum, quando eum quis sibi amat præ alio, quò eundem proximo etiam amat.

Veniamus tandem ad illationes primò politas; Prima & secunda iam est reiecta, dum ostendi, etiam quando mihi amo bonum, me amare & propter bonitatem in me repperam, non minus quàm dum idem bonum Petro amo, amo etiam Petrum propter bonitatem ipsius. Vnde fit, ut in utroque casu bonitas personæ, sit obiectum formale ultimum. Quod adhuc verum est, etiam me amari sine bonitate: quia etiam hoc admisso, ego sum obiectum formale illius amoris, ut supra ostendi; & quod proximus præstat per bonitatem, ego per meam essentiam.

Hinc

Hinc etiam tertia illatio corrumpitur, cum enim mea entitas, siue ut bona, siue quocumque alio modo, sit vltimum obiectum amatum, & motuum amandi cetera bona; tam pertinebit ad vnam virtutem, amare meam entitati diuersa bona, quam pertinet ad vnam eadem bona amare eidem bonitati Petri: quod enim vna bonitas Petri facit, facit in me vna entitas, quia etiam hac amatur; præterquam quod, ut ostendi, etiam me ipsum amo sub ratione boni.

De quarta & vltima illatione, an scilicet amare proximum Deo sit actus Theologicus, non nihil supra dictum est: quid autem absolute sentiendum sit, dixi in materia de spe, probans quoad rationem Theologici actus, idem esse Deum mihi & illum alteri amare.

Concludo ergo ex dictis, vnicum obiectum voluntatis amantis esse bonum, siue proprium siue alienum. Item, in omni amore concupiscentia, quo alicui bonum aliquod optat, siue sibi, siue alteri, dari amorem benevolentia erga eam personam; qui amor etiam habet pro obiecto formalis bonitatem eius personæ. Denique etiam personam esse obiectum amoris, & specificationem illius, etiam si amor non attendat bonitatem.

SECTIO II.

Varij actus Voluntatis, & eorum inter se comparatio.

24 PRIMVS actus voluntatis est simplex affectus, seu complacentia in bono proposito, aut displicentia in malo. Dicitur simplex, quia ex se non est sufficiens ad producendum vel ad relinquendum obiectum: multa enim nobis placent aliquantulum, quæ tamen non volumus absolute; & e contra nobis multa aliquantulum displicent, quæ tamen non vitamus absolute. Ex his nascitur secundus affectus, qui dicitur voluntas efficax, seu volitio efficax, quæ de se est effectiua sui obiecti, ideo dicitur efficax, seu efficiens.

Hæc potest esse duplex, vna simpliciter efficax: quia enim video me habere media sufficientia per quæ possum obiectum perficere, illud absolute volo, ut hæc, quæ iam hic & nunc volo hæc scribere. Altera est secundum quid efficax, & quantum est ex parte ipsius volentis, per accidens verò, quia impeditur aliunde, non est omnino efficax, ut quam habet reus ad mortem damnatus de saluandâ vitâ, & hoc sensu dixi in materia de penitentia, dolorem de peccatis dici volitionem efficacem de eo quod non fuerit peccatum, homo enim ideo præcisè tunc non destruit præteritionem physicam peccati, quia non potest: de cetero ipse ita est affectus, ut ex parte sui nihil illum retardaret.

25 Aduerte hæc, à nonnullis disputari fusè, an dentur in voluntate actus aliqui, qui explicentur per verbum *vellem*, qui aliàs solent dici *velletates*. Arbitror, explicatis terminis non posse esse de re quæstionem. *Vellem*, si attendatur significatio Latina, significat, non volitionem quæ sit, sed quæ esset: at quod esset, nunc de facto propriè & verè non est. Sic nunc non est propriè Rex, qui esset si coronaretur aut eligeretur; nec damnatur, qui damnaretur; ergo non dantur de facto in volun-

tate illi actus, qui darentur, si poneretur talis conditio: omnis autem actus qui datur, est, *volo* aut *nolo*, *placet* aut *displicet*; sed quia aliquando ipsi actus, qui sunt *volo* seu *placet* de præsentī, ponunt conditionem ex parte obiecti, v. g. *Volo dare si veniat*, vel *Volo fugere si possum*, explicamus 26 hos actus per verbum *vellem*, quod ita intelligo, ut complacentia illa efficax quantum est ex se, de facto sit in homine. At quia videtur deesse aliqua conditio, ut absolute sit efficax, dicitur *vellem*, id est, hæc complacentia, quæ iam non me determinat ad efficaciter amandum obiectum, me determinaret tunc vltimum *vellem* efficaciter, & propterea dicitur *vellem*, volo ineffaciter de præsentī, & *vellem* efficaciter, si poneretur conditio: quæ omnia eodem modo intellige de odio aut nolitione.

Ex obiecto possessio sequitur postea gaudium de possessione, & de malo adueniente dolor. Etiam est timor de imminente malo: est etiam desiderium de bono absente: est spes, quæ ultra desiderium addit aliquam probabilitatem obtinendi obiectum illud, inter actus autem efficaces est intentio finis; est electio mediorum, de quibus fusè & sæpè dixi.

Circa oppositionem actuum, dico, simplicem 27 complacentiam & displicentiam de eodem obiecto, propter idem motuum formale repugnare, quia motuum formale complacentia est bonitas ut talis, de quâ non potest ut tali esse odium, propter diuersa verò motiua non repugnare, ut passim experientia docet. Præterea nec repugnare simplicem complacentiam cum odio efficaci ob diuersa motiua, aut displicentiam cum volitione efficaci, repugnare tamen volitionem & nolitionem efficacem, quia de se tendunt ad efficiendum & destruendum obiectum; repugnat autem simul effici & destrui, de quo fusius supra.

SECTIO III.

Utrum Voluntas ex duobus bonis possit æquale aut minus amare.

Hæc difficultas licet grauis sit, quia ex illâ 28 pender nostræ voluntatis libertas, nihilominus tamen ab eâ facillè expediemur. Inquirimus igitur, quando representantur voluntati duo bona vel eiusdem ordinis, vel diuersi, ita tamen ut æqualiter proponantur, id est, cum æquali intentione & claritate, item ex parte obiecti æqualia omnino appareant, possit voluntas pro suo libitu vnum præ alio eligere, vel an ex duobus inæqualibus possit minus bonum amplecti.

SUBSECTIO PRIMA.

Sententia P. Vasquez.

VASQUEZ 1. 2. Disputatione 43. cap. 2. opinatur, voluntatem non posse amare minus bonum, nisi maiori intentione aut vehementiâ proponatur; imò nequè inter duo æqualia vnum præ alio eligere. Primum potest probari, quia minus bonum ut minus bonum formaliter est malum, sicut è contrario minus malum ut minus, id est ut prius maiori malo, est bonum: sed malum

lum ut malum non potest amari, ergo neque minus bonum, relicto maiori. Quod verò neque inter æqualia possit vnum præ alio amare, probatur, quia, quando hoc potius eligit quàm illud, attrahitur ab hoc potius quàm ab illo: sed non potest potius ab vno attrahi quàm ab alio, nisi in vno specialior bonitas sit quàm in alio (attrahi enim est effectus bonitatis, ideoque nequit esse specialior attractio nisi à specialiori bonitate) ergo neque inter æqualia poterit voluntas vnum præ alio amare. Et hæc sit Secunda ratio, ad probandum, non posse amari minus bonum, quia non potest magis attrahi à minore bonitate.

Vtrumque argumentum caret difficultate: primum enim patitur æquivocationem; aliud enim est, eligere minus bonum, aliud, illud eligere quia minus. Fateor libenter, minus bonum ut minus, sub hac reduplicatione non posse amari, quia *ut minus* dicit privationem maioris boni, quod est formaliter esse malum: minus tamen bonum, non quia minus, sed quia bonum, bene potest amari, quia ut sic bonum est; sicut etiam malum potest amari quatenus habet secum adiunctam bonitatem, & e contrario bonum potest odio haberi, quia habet adiunctam aliquam malitiam, ergo minus bonum, licet habeat adiunctam malitiam, scilicet privationem maioris boni, quia tamen ex alio capite habet bonitatem, amari poterit. Id patet in Deo, qui non vult semper perfectiora obiecta, & tamen tam non potest Deus amare malum formaliter, quàm nos, imò multò minus; ergo amare formaliter minus bonum, non est formaliter amare malum quatenus malum.

Ad Secundum respondeo, quod voluntas attrahatur de facto ad hoc bonum, provenire ex libertate voluntatis, quæ, posito quocumque bono creato, potest pro sua libertate non attrahi ab illo, id est, non illud amare: ex quo fit, ut pro sua libertate possit non permittere, se attrahi à maiori bono, sic verò à minori, & multò melius ab æquali. Pone v. g. hominem fortissimum impelli à duobus, vel inter se æqualibus, vel à fortiori vno & ab altero debiliore, utrique tamen possit pro sua voluntate resistere; nõne poterit resistere fortiori, & permittere se moveri ab infirmiori? Ita sanè. Idem est in voluntate, quæ licet impellatur & attrahatur à duobus bonis vel æqualiter, vel magis à maiori, & à minori minus, quia tamen, & utrique potest resistere, eò quod proponatur ut bonum finitum, & ab utroque teorim potest attrahi, quia in quolibet reperit rationem boni; poterit etiam pro sua libertate resistere maiori bono, quod, quantum est ex se, magis attrahit, & cedere minori minus attrahenti, quia & in illo invenit quod respuat, & in hoc non deest quod amplectatur. & sicut habet libertatem ad manendum sine utroque, habet etiam ad manendum cum minori, relicto maiori. Hæc est ratio à priori, quæ & respondetur oppositis argumentis, & probatur communis & nostra sententia.

31 Adducit etiam alia loca Scripturæ & Patrum, quibus dicitur terra desolata, quia non est qui recogitet corde, &c. Hæc & similia loca probant, sæpè homines retrahi à peccatis ex novis & bonis cogitationibus. Verum non puto P. Vasquez his locis intendere probare, eos qui, posita eà cogitatione cordis, agerent penitentiam, non po-

tuisse stante eà cogitatione manere in suis peccatis, & penitentiam non agere: si enim hoc esset, iam illi non meriti fuissent per eam penitentiam, quia ad illam necessitati fuissent; ergo semper est verum, quod, etiam posita eà cogitatione, poterint peccare; ergo & amare minus bonum.

SUBSECTIO SECUNDA.

Nostra sententia.

SIT ergo nostra & communis CONCLUSIO. Potest voluntas pro sua libertate & inter æqualia vnum præ alio, & inter inæqualia etiam quod minus est & remissius proponitur, amplecti. Hanc vterius confirmo exemplo Dei, qui non tenetur amare perfectiores creaturas, imò potuit velle nullas producere; ergo potest minus bonum amare.

Respondebis: Deo intensius proponi minus bonum quàm maius, & ita compensari excessum in bonitate. Sed contra Primò, quia Deus omnia æquè perfectè cognoscit: quod si aliqua perfectius cognosceret, ea essent quæ in se sunt perfectiora. Contra Secundò, quia vel excessus in bonitate ita compensatur per intensiorem representationem minoris boni, ut maneant duo bona quasi æqualia; & ut sic non poterit Deus inter illa eligere, iuxta tua principia: vel adhuc manent inæqualia illa bona, & ut sic non poterit Deus etiam amare quod est minus, iuxta tua principia; ergo in illis non potest Dei libertas saluari.

Respondebis Secundò, creaturas, quas de facto Deus produxit, esse perfectissimas ex possibilibus. Sed contra, Ergo neque erunt aliquæ, etiam imperfectiores possibiles, quia non poterit Deus illas velle producere; id enim, quod Deus non potest velle producere, non est possibile. Dicere autem, non esse possibiles alias creaturas ab his quæ de facto sunt, est erroneum. Contra deinde, quia compara has creaturas cum earum negationibus; certè non dubium, eas esse meliores suis negationibus, & tamen potuit Deus non velle has creaturas, sed illarum negationes, aliquam non esset Deus liber; ergo Deus potest amare minus bonum, ergo & nos.

Respondebis Tertiò, negando consequentiam à Deo ad nos. Discrimen fortè assignabis, quia bona amata sunt extrinseca Deo, cui nihil perfectionis addunt; at respectu creature sunt quali intrinseca ac perficientia creaturam, ideoque non posse non amari à creaturâ ea quibus magis perficitur.

Sed contra Primò, Ergo saltem inter æqualia poterit etiam creatura vnum præ alio eligere: quia si æquè ab utroque perficitur, non est cur non possit vnum præ alio eligere, perinde ac si nullo perficeretur.

Contra Secundò, quia non omnia bona amat voluntas sibi, sed multa amat amore amicitie; ergo saltem inter hæc iuxta solutionem datam poterit amare minus bonum, quia neque à maiori neque à minori perficitur.

Contra Tertiò, quia etiam Deus amat creaturas ut sibi bonas, saltem ad gloriam extrinsecam, quàm tam amat Deus, quàm nos alia bona, siue perficiatur intrinsece, siue non; & nihilominus potest,

potest, quæ minus vilis sunt ad hanc gloriam, amare; ergo & nos, quæ minus nobis vilis sunt. Ratio à priori, quia eodem modo, quo se habet bonitas delectabilis vel vilis, se habet & honesta; quod si minus honesta potest amari, licet minus attrahat voluntatem, poterit & minus delectabilis aut vilis.

Contrà tandem, quia siue perficiatur Deus bono creato, siue non, certè tam Deus, ut amet, debet videre bonitatem in obiecto amato, quàm nos; ergo tam Deus debet inuenire, quàm nos, maiorem bonitatem in obiecto quod præ alio amat. Imò magis certum videtur posse nos amare minus bonum præ maiori, quàm id posse Deum: nos enim possumus etiam amare mala moraliter quæ Deus non amat; aliunde autem amare quodlibet obiectum, prout ipsum exigit, videtur esse actus iustitiæ, ad quem ex sua bonitate magis determinatus est Deus, quàm nos.

Secundò confirmo eandem sententiam, quando quis fornicatur v. g. potuit non fornicari, quis hoc neget? Tunc sic argumentor: Vel ergo fornicatio proponitur ut maius bonum, quàm non fornicatio, absolute & simpliciter; & si ita iudicatur peccans, erit hæreticus; vel non iudicatur illam ut maius bonum absolute, sed ut minus, & tamen potest illam amare, ergo iam potest amare minus bonum. Imò etiam illam iudicet ut magis bonum, adhuc poterit illam non amare, & velle carentiam illius, cum, ut supposuimus, potuerit non fornicari; ergo potest amare minus bonum.

36 Neque hic potest recurri ad intentionem propositionem minoris boni, quæ compensetur defectus bonitatis: non, inquam, potest recurri; nam vel excessus intensiōis in representatione reddit æquè attractiuam fornicationem, ac eius carentiam, vel non. Si primum, non poterit vnam præ aliâ eligere, quia per te inter æqualia non potest esse electio. Si non manet æquè attractiuam, manebit voluntas in tuâ sententiâ necessitata ad id quod est magis attractiuum; unde vel necessitatio fornicabitur, si fornicatio manet magis attractiuam, vel necessitatio ab illâ cessabit, si cessatio maneat magis attractiuam; & consequenter non habebit libertatem, cuius contrarium est certum, & à te non negabitur.

Idem argumentum fit, quando urgente præcepto audiendi v. g. Sacrum, illud quis omittit: nam vel omnibus perpenſis omiſſio Sacri proponitur ut magis bonum, quàm auditio illius; & ut sic non peccat in tuâ sententiâ, quia non potest velle auditionem, quæ ut minus bonum proponitur; vel auditio Sacri proponitur ut maius bonum, & cum hoc non obstante illam non amet, sed eius omiſſionem, euidenter infertur, posse amare minus bonum cognitum ut tale.

Respondet P. Vázquez, posse tunc voluntatem imperare intellectui, ut quærat alia motiua, quibus auditio Sacri, quæ iam ut minus bonum proponitur, appareat maius, & sic possit illam amare, & in hoc constituit voluntatis libertatem.

Sed contrà Primò, quia de ipsâ inquisitione motiuorum idem efformo rursus argumentum: Vel enim mediocris inquisitio proponitur ut maius bonum quàm non-inquisitio, vel è contrario. Si inquisitio proponitur ut minus bonum, non poterit illam velle voluntas, quia per te non po-

test velle minus bonum; & tunc consequenter nullam habebit libertatem, quia nec potest velle auditionem quæ proponitur ut minus bonum; nec poterit velle inquisitionem motiuorum, quia hæc etiam proponitur ut minus bonum. Quod si hæc proponatur ut maius bonum, erit voluntas necessitata ad inquisitionem motiuorum, & post illam ad amandum bonum, quod ut maius tandem cognouerit, & consequenter nec tunc habebit ullam libertatem, non quidem circa inquisitionem, quia hanc necessario appetiuit; non post illam, quia tunc etiam necessario appetiuit auditionem Sacri v. g. quæ post inquisitionem mansit ut maius bonum; vel necessario appetet omiſſionem Sacri, si post inquisitionem hæc apparuerit ut maius bonum; ergo non potest per hanc reflexam volitionem inquisitionis de motiuis libertas explicari. Ratio à priori est, quia libertas consistit in eo, quod, positis omnibus prærequisitis, possit voluntas operari & non operari: unde necessario concedenda est aliqua cognitio boni, quæ posita possit voluntas amplecti bonum per illam cognitionem repræsentatum, vel eius carentiam, siue hæc proponatur ut melior, siue ut peior; alioquin non erit, positis omnibus requisitis, indifferens ad duo, & consequenter nec libera.

Obiicies Primò: Quando nobis proponuntur 39 duo bona vel in se, vel in ordine ad aliud, consultamus quod illorum melius sit, illudque amplectimur; ergo quia nostra voluntas semper amplectitur melius. Respondeo, communiter loquendo semper nos amplecti, quæ ut meliora, vel saltem intensiue cognoscimus, non tamen quia necessitati sumus ad hæc, alioquin non essemus liberi; sed quia ob nostram libertatem communiter inclinamur in maius bonum, quia ibi inuenimus quod nos magis allicit. Dixi, communiter; nam etiam amamus aliquando ea, quæ ut minora bona cognoscimus, ut patet in eo qui cum perfecta cognitione culpæ, & malorum quæ in eâ includuntur, eam amplectitur, & fugit virtutem. Imò fortè quis posset dicere, communiter amari à nobis minus bona, quia communiter temporalia spiritualibus præferimus, etiam si cognoscamus esse minora.

Obiicies Secundò: Docetur in Theologiâ, 40 communiter præcedere errorem in intellectu ad omne peccatum; ergo quia vel peccator iudicat ut maius bonum ipsum peccatum, vel quia illi deficit cognitio maioris bonitatis repertæ in virtute, quæ cognitione posita non peccaret; ergo numquam datur amor alicuius boni, nisi quia illud ut maius proponitur. Patet consequentia, quia aliàs posset & daretur amor peccati, & peccatum sine errore, aut defectu in intellectu. Respondeo, negando, dari semper errorem in intellectu ante peccatum, neque id docetur à Theologis: admitto tamen, dari defectum in intellectu, non quidem cognitionis alicuius, quæ posita non posset peccare voluntas, sed cognitionis illius, quæ Deus per scientiam mediam vidit, voluntatem non peccaturam, etiam si posset cum eâ cognitione peccare, imò & in aliquo casu cum eadem peccabilitate. Maneat ergo ut omnino certum, posse voluntatem inter duo æqualia, vel etiam inter inæqualia, quodlibet bonum etiam minus amplecti.

SECTIO IV.

*Quâ ratione Voluntas à cognitione
dependeat.*

PLURA sub hoc titulo tractari possunt, quæ bre-
uiter in hac Sectione explicabimus.

SUBSECTIO PRIMA.

An possit esse amor sine cognitione.

PRIMUM sit, an voluntas pendeat necessariò
ab objecti cognitione, ut illud amet aut fu-
giat. Nonnulli dixerunt, aliquando euenire, ut
in altissimâ contemplatione viri spirituales sine
cognitione feratur amore ardentissimo in Deum.
Verum hinc eos redarguo: si enim non cogno-
uerunt Deum tunc, unde sciunt se amasse Deum
potius quàm lapidem? Hi videntur quidem sibi
carere cognitione, non quia illam non habeant,
sed quia ex nimia facilitate & habitu non immu-
tantur per illam, sicut citharædus ex nimio usu
videtur sibi sine cognitione & arte digitos moue-
re, cum tamen verè habeat cognitionem & voli-
tionem de motu illo artificioso.

42 Igitur dicendum est Primò, naturaliter lo-
quendo non posse nos aliquid amare quod non
cognoscamus. Et ratio est, quia cum, naturali-
ter loquendo, nos ipsos determinemus ad aman-
dum, non est vnde id possimus efficere, nisi ex
cognitione objecti.

Confirmatur: quilibet amans aut odio habens,
fertur in aliquod obiectum, & si rogetur, quid
amet vel odio habeat, poterit dicere, Tale vel tale
obiectum; ergo cognoscebat quod amabat, alio-
quin non posset reddere rationem de illo.

Dices: Potest voluntas imperare intellectui ut
nihil cogitet; ergo tunc erit amor sine cognitione
vlla. Respondeo, tunc necessariò futuram cogni-
tionem carentiæ cogitationis quam amat: sicut
quantumvis dicat voluntas, Nolo aliquid amare,
dum tamen perseverat in eo actu, aliquid amat,
nempe carentiam aliorum amorum directorum:
carentiam autem sui ipsius non potest amare pro
illo instanti, pro sequentibus verò potuit quidem

43 velle nihil cogitare, verum tunc non durabit in
primâ volitione, sed ab omni actu cessabit, imò
& necessariò, non tamen ita, ut oriatur ab actu
præcedenti ea cessatio; quia cum in eo instanti
non duret actus, nequit tunc aliquid operari. er-
go omnino materialiter ad actum præcedentem
continget ea cessatio, nisi fortè se vel ad dormien-
dum, vel si est aliud impedimentum retardans,
ab omni cogitatione ad illud se determinauit, quia
tunc virtualiter influet ex vi illius.

Aduerte tamen contra nonnullos, eam cessa-
tionem non futuram tunc liberam in causâ, ne-
que in voluntate præcedenti, quia non potest in-
telligi tunc ea cessatio oriri ex imperio præceden-
ti, cum hoc tunc nullo modo duret: alioquin, et-
iam si eo instanti fuisset destructa voluntas, pos-
set etiam dici cessatio esse libera in causâ, quod
falsum est. Idem vltè probatur ex intentione

44 finis, quæ si hodie non durat, licet heri duraue-
rit, non potest determinare hodie ad electionem
mediorum; ergo non existente actualiter in vo-

luntate aliqua operatione liberâ, non potest vlla
cessatio neque in causâ liberâ esse, quia nulla est
causa aut cognitio, in quâ possit esse libera.

Secundò dicendum est, voluntatem nec diui-
nitus posse amare quod non cognoscit. Ratio est,
quia volitio fertur ad bonum secundum esse ap-
prehensum, sicut appetitus naturalis ad bonum
in esse rei: & hinc fit, ut rem in se bonam, si ta-
men ut malam proponat intellectus, non possit
amari voluntas; ergo sicut non potest appetitus
naturalis ferri ad rem non habentem in se boni-
tatem, ita nec appetitus elicitus, seu volitio, po-
terit ferri ad obiectum non habens esse per intel-
lectum, id est non cognitum. Confirmatur Pri-
mò: res non existens non potest nec diuinitus
operari; ergo nec res non cognita amari. Probo
consequentiam, quia, quod in causis physicis est
existens, physica ad producendum, in obiecto
voluntatis est existentia per cognitionem ut ame-
tur; ergo sine cognitione nec diuinitus potenta-
mari. Confirmatur Secundò: res cognita ut ga-
la, licet in se habeat bonitatem, non tamen potest
allicere, quapropter nec diuinitus amari; ergo si-
militer res, licet in se bona, si tamen non cogno-
scitur, non habebit modum quo possit allicere,
quia hic solum est per manifestationem bonita-
tis; ergo non poterit sine cognitione amari.

Aduerte hic, malè à nonnullis hoc ipsum con-
firmari, eò quòd, si voluntas posset amare in-
cognitum, posset ferri in malum sub ratione ma-
li: hanc, inquam, rationem malam esse, quia fer-
ri in malum sub eâ ratione mali, etiam requirit
cognitionem, non minùs quàm ferri in bonum
sub ratione boni.

Dices: Potest Deus de potentia absolutâ sine
cognitione infundere qualitatem amoris volun-
ti, sicut eam potest infundere lapidi; sed eo ipso,
quòd amor infundatur voluntati, reddetur a-
mans; ergo diuinitus potest amari sine cogniti-
one. Primum nego Maiorem: sicut enim non po-
test Deus producere appetitum naturalem ad
rem non bonam in se, ita nec appetitum elicitem
ad rem non bonam in esse apprehenso seu cog-
nito. Instantia de lapide non est ad rem, quia lapi-
di non communicat amor effectum formalem
appetentis, quem communicat voluntati; qua-
propter poterit amor vniri lapidi sine cognitione,
non verò voluntati, sicut in simili dixi supra Dis-
putatione VI. numero 91. de assensu & dissentio,
odio & amore, posse scilicet coniungi in lapide,
non in intellectu & voluntate, quia non commu-
nicant lapidi suum effectum formalem, ratione
cuius repugnant inter se, secus intellectui & vo-
luntati. Secundò, quis admitteret, Deum infun-
dere posse amorem sine cognitione, negaret ta-
men, tunc voluntatem reddendam amantem;
quia licet tunc haberet totam formam amoris,
non tamen esset subiectum proportionatum; quia
hoc duo dicit, & voluntatem, & cognitionem
boni. Et fortè hæc est probabilior solutio.

Aduerte, hanc dependentiam voluntatis à
cognitione, non solum esse ad primam produ-
ctionem, sed etiam ad conseruationem amoris:
quia, ut sæpe dixi, conseruatio solum differt à
primâ productione per denominationem extrin-
secam, scilicet, præcessisse antea productionem,
vnde tanta virtus requiritur ad conseruationem,
quanta ad primam productionem. imò omnes
rationes

rationes suprà factæ eadem vi probant, non posse voluntatem secundo amare, nisi obiectum habeat sufficientem existentiam, sicut nec primò.

SUBSECTIO SECUNDA.

An cognitionum varietas causet etiam affectuum varietatem.

HANC difficultatem non semel obiter tetigi, & infrà tangam, agens, an libertas sit extrinseca actui; hic tamen habet suum proprium locum. Recentiores nonnulli affirmant, putantque pro se stare D. Thomam 1. 2. quæst. 9. art. 1. si coniungantur quæ in corp. & ad 3. dicit. Ibi tamen non cogitat hac de re sanctus Doctor: solum enim ad 3. dicit, intellectum determinari à voluntate quoad exercitium; quoad specificacionem verò, id est ut amet potius hoc obiectum quam illud determinari ab intellectu; & hoc ipsum præcisè paulò fusiùs docuerat in corpore. Hæc quid ad propositum? Secundò affertur quæst. 30. art. 3. in corp. sed ibi expressè loquitur de diversitate inter potentiam sensitivâ & rationalem. Tertiò affertur quæst. 67. art. 6. ad 3. & 2. 2. quæst. 24. art. 7. vbi dicit, charitatem nostrâ non pertingere charitatem patriæ, sed miror, ab his Auctoribus non notatum, ibi expressè agi de augmento habitus charitatis. Et, quod lepidum est, hi, quando D. Thomas docet in eis locis, charitatem viâ manere in patriâ, quod ipsi videtur aduersari, interpretantur illum de habitu; alii autem, vbi clarè de habitu loquitur, ut tamen ipsi faueat, exponunt illum de ipso actu: hoc autem pacto ego eadem loca inuertam pro me contra hos Auctores, imò ipse D. Thomas 1. 2. quæst. 67. cum in argumento obiecit sibi, in patriâ esse diuersas cognitiones ab his quæ sunt in viâ, & consequenter non posse manere eandem charitatem; respondet, charitatem non habere pro obiecto cognitionem ipsam, sed rem cognitam, id est Deum; si enim haberet pro obiecto cognitionem, mutaretur ex variatione cognitionis. Hæc diuinus Thomas, quibus & rationem horum Auctorum statim ponendam refutat, & clarè ostendit, se de actuali amore loqui; nostram ergo sententiam defendit. Item ibi ad 2. expressè loquitur de amore qui est actus, non habitus, solumque docet, non esse eum amorem tam intentum hic, sicut in patriâ. Vides, D. Thomam apertè stare contra hos Auctores.

50 Qui probant Primò suam sententiam. Nam cognitio plus est quàm conditio respectu amoris, ergo hic debet mutari pro variatione cognitionis. In hoc puncto hi, cum aliunde negent cognitionem influere efficienter in actum, non video, quomodo iam dicant, eam plus, quàm conditionem esse; nec explicant quid illud sit, nec mirum, quia non possunt. Sicut enim cognitio formaliter illuminando potentiam concurrat, ita vbicatio causæ & effectus concurrat applicando formaliter passum; cur ergo magis aut minùs vna quàm altera erit conditio? Et hinc argumentum ego pro me efformo: nam quod sit hæc vel illa vbicatio, quâ passum applicetur subiecto, non variat numero, aut vllò modo actiones, ergo nec varietas cognitionum variabit amorem.

Secundò arguunt: Amor dicit actionem, sed

actio essentialiter pendet ab his numero principiis, ergo & amor ab hac numero cognitione. Hæc ratio in meâ sententiâ, non includente in conceptu amoris actionem, sed solam qualitatem, nulla prorsus est: nam qualitas illa absoluta non pendet essentialiter ab his numero principiis. Secundò respondeo, actionem pendere essentialiter à suis principiis à quibus oritur, cognitionem autem non esse nisi solam conditionem.

Vrgent hi: Cognitio est verè principium immediatum per se actionis, ergo ab illâ pendet essentialiter hic numero amor. Sed dixi iam paulò antè, hos Auctores non sibi constare: cognitio enim non est subiectum neque causa efficiens amoris, ut & ipsi fatentur, quale ergo principium amoris erit? aut quid eam vocant principium, si non declarant quale sit?

Fortè dicent, esse principium in genere causæ formalis. Contrà Primò, quia cognitio non est forma amoris, sed subiecti amantis, quod est longè aliud. Contrà Secundò, quia in hoc sensu etiam approximat, quæ est forma intrinseca in operante requisita, debet dici principium in genere causæ formalis, & consequenter ex mutatione solâ numericâ deberet variari effectus, quod est contra ipsos. Vnde aduerte horum inconstantiam: dicunt enim, posse per cognitionem supernaturalem de bonitate & malitiâ compleri hominem ad peccandum; vnde inferunt, cognitionem non influere in peccatum (est enim, aiunt, absurdum magnum, dicere, actum supernaturalem esse principium per se peccati) ergo non concurrat efficienter. Ille est eorum discursus. Iam autem, quando oblii sunt huius sequelæ, dicunt, omnem cognitionem esse verè principium per se volitionis: vbi eo ipso dicunt, ipsam cognitionem supernaturalem esse per se principium peccati, quod antè ut absurdum intulerant. Nec poterunt respondere, se ibi solum negasse, esse principium efficiens: non, inquam, possent hoc dicere, quia ut efficientiam negarent, assumpserunt propositionem vniuersalem de principio per se, in quâ nihil de efficiendi dicebatur. Contrà Tertiò, quia si semel dicis, rem supernaturalem posse esse principium per se peccati, & in illud influere, etiam si non efficienter, cur negabitur efficientia? Constat ergo, & hos ipsos, quando melius loquuntur, negare meritò, cognitionem esse principium, etiam si postea, ne videantur conuicti aliis instantiis, eam vocent principium, non tamen explicando quid sit.

Sit ergo nostra CONCLUSIO. Non pendet hic numero amor ab hac numero cognitione. Probatur à simili, Primò: nam licet motus manus oriatur ab imperio voluntatis, nò tamen propter eam non poterit idem motus oriri sine imperio.

Respondent Primò huic instantiæ, forè motum manus nò esse eundem, si à diuerso imperio oriatur. Sed hæc solutio est improbabilis: numquid enim ambulatio externa est diuersa, sed quod ego ambulem propter sanitatem, aut propter videndum amicum, aut propter Sacrum, &c?

Respondent Secundò, imperium non requiri, nisi ut applicentur potentia externæ. Sed contrà, quia ego dico, cognitio solum requiritur ut applicetur anima ad producendum amorem. Nec satisfaciunt, si dicant, motum externum fieri ali-

51
52
53
54
Sic 2 quando

quando sine imperio vilo, amorem autem nunquam sine cognitione; hoc, inquam, non sufficit, tum quia ego dico, hunc amorem sapè fieri sine hac numero cognitione cum aliâ distinctâ, tum quia (vt istimet Auctores arguunt contra P. Valquez, & benè) eadem numero actio externa Dei potest esse, siue Deus velit creaturam propter hunc siue propter illum finem producere; in quo illis acquiesco. Inde tamen arguo:

- 55 Omnipotentia Dei non potest operari, nisi applicata & determinata aliquâ volitione diuinâ, sicut nostra voluntas non potest amare, nisi applicata per aliquam volitionem; & tamen hinc non fit, eò quòd sit diuersa applicatio Dei ex diuersâ volitione, idèd esse diuersam actionem; ergo neque fiet, esse in nobis diuersum amorem, etiam si iam hac iam illâ cognitione applicemur; nam & ibi concurrir formaliter volitio applicans omnipotentiam, & hinc cognitio applicans formaliter voluntatem, & eodem modo in vtroque casu, nec omnipotentia operatio sine volitione, nec in nobis amor sine cognitione esse potest.

Secundam instantiam pro hac doctrinâ contra hos Auctores defumo è Logica, quæ non est absolute necessaria ad alias scientias, vnde sine illâ potest eadem definitio hominis fieri, vt & hi & ferè omnes fatentur, & tamen concurrir illuminando intellectum; ergo etiam si cognitio concurrat illuminando voluntatem, fieri poterit hic numero amor sine hac numero cognitione: imò ex isto capite, si id non repugnaret aliunde (de quo supra) etiam sine omni cognitione posset haberi volitio.

- 56 Obiicies: Si amor non pendet per suam essentiam ab hac numero cognitione, ergo per aliquid à se distinctum. Patet, quia est separabile ab illâ hoc, quod est actu pendere, ergo dabitur modus distinctus, in quo ea dependentia consistat. Respondeo, amorem oriri ab hac cognitione, nihil esse aliud, quam eam cognitionem esse in animâ, & produci istum amorem. Si enim ista duo sunt, implicat, eum amorem non procedere ab hac cognitione. Addo tamen, non debere esse in animâ alias cognitiones de eodem obiecto eandem bonitatem representantes: si enim sint, tunc ab omnibus illis adæquarè, & à qualibet partialiter procedet aut dependebit amor. Vide quæ dixi Disputatione IV. Physicâ agens de causalitate finis, omnia enim illa hic habent locum.

- 57 Obiicies Secundò: Quando obiectum vnum amo quia vtile, est diuersus amor ab eo quo illud amo quia honestum; at hæc diuersitas non prouenit ab obiecto, hoc enim idem est, ergo ex diuersitate cognitionis. Respondi huic argumento alibi, duas constituendo cognitiones, vnam quæ non facit nouam bonitatem apparere in obiecto, sed eandem hoc vel illo modo cognoscit; alteram, quæ quasi facit nouam bonitatem ex parte obiecti apparere, perinde ac si esset diuersum obiectum, siue id fiat per præcisiones obiectiuas, siue per formales, quod ad punctum præsens est prorsus per accidens. Quando ergo taliter variatur cognitio, fateor, variari amorem; nam tunc ratio formaliter terminans amorem, & motuum illius variatur, per se enim videtur notum, diuersum esse actum quo voluntas dicit, Volo hanc rem quia vtilem, ab eo quo dicit Volo quia honestam, quod euidenter tenentur fateri & isti

idem: nam ante eadem cognitionem de bonitate honestâ & delectabili eiusdem obiecti, potest voluntas pro suo libitu habere vnum actum, quo dicat Volo hanc rem quia vtilem, vel aliam quo dicat Volo quia delectabilem; quo casu diuersus esset amor ille quo illam rem amarem quia honestam, ab eo quo vt vtilem, quod à nemine negari potest: at qui tunc ea diuersitas non proueniret ex parte cognitionis (est enim eadem indiuisibilis respectu vtriusque) ergo proueniret ex eo quòd videatur habere diuersum motuum ex parte obiecti; vel certè, quam rationem dederint hi, non recurrendo ad actus cognitionis, eandem ergo reddam, quando per duas cognitiones distinctas proponuntur diuersæ bonitates in obiecto, nec tenebor dicere, id prouenire formaliter ex diuersitate cognitionis, sed ex diuersitate bonitatis, quæ videtur apparere in obiecto, vt in animâ dixi agens de causa finali.

Alter potest variari cognitio circa obiectum, vt supra insinuaui, ita vt non proponat diuersum motuum quod respiciatur ab actu, sed illam eandem bonitatem alio modo aut simul manifestet aliquid de nouo in obiecto, quod tamen se habeat per accidens ad amorem; vt v. g. amba cognitiones proponunt eandem delectabilitatem, sed vna cognitio simul proponit malitiam, quam altera non proponebat. Dico, in hoc casu actum amantem præcisè eam delectabilitatem, posse manere eundem numero, siue hæc siue illa cognitio sit, siue simul proponatur malitia moralis, vel vilis, dummodò ab illo actu formaliter non ametur nisi bonitas, quæ antea proponebatur.

SVBSECTIO TERTIA.

Quæ cognitio sufficiat ad amorem.

TERTIA difficultas est, quamnam cognitio ad amorem requiratur, an sufficiat simplex apprehensio, an etiam requiratur iudicium. Ratio dubitandi: quia posita simplici præcisè apprehensione iam innotescit obiectum voluntati, ita vt si feratur in illud, non feratur in incognitum, ergo sufficit simplex apprehensio, solum enim videtur cognitio requiri, ne voluntas feratur in incognitum; aliunde verò, si sola simplex apprehensio sufficeret, posset voluntas velle efficaciter rem impossibilem, si haberet simplicem apprehensionem de illius possibilitate; posset v. g. velle efficaciter Deum non esse, eò quòd id audiat ab aliquo, & consequenter apprehendat, Deum posse non esse.

Nonnulli dicunt, ad simplicem complacentiam solum requiri apprehensionem, ad voluntatem verò efficacem requiri iudicium: quod & argumento ab absurdo posito in ratione dubitandi, & hac vltèrius ratione confirmant, vt si quis velit efficaciter aliquod obiectum, necessarium est sibi persuadere, illud esse possibile; sed non potest sibi persuadere illud esse possibile, nisi per iudicium, ergo hoc requiritur ad volitionem efficacem. Verùm hi Auctores gratis omnino assumunt illud principium, scilicet, requiri talem persuasionem ad volitionem efficacem, id enim negabunt aduersarij, nisi efficator pro illo ratio feratur.

Ego

Ego distinguo duas apprehensiones, aliam talis naturæ, ut non determinet ad iudicandum id quod apprehenditur, sed potius ad diffiniendum illi, qualis esset apprehensio, quæ in me resisteret si audirem, Duo & tria sunt sex, item, Deus non potest existere. Huiusmodi apprehensio non potest vili vi determinare ad amorem efficacem. Ratio est, quia licet per hanc apprehendatur obiecti possibilitas, ita tamen apprehenditur, ut quasi per ipsam apprehensionem cognoscatur illius rei impossibilitas, ergo non potest voluntas vilius ad amorem determinari, & hoc probatur ratio supra adducta, secundo loco in dubitatione. Alia verò est apprehensio identitatis inter subiectum & prædicatum, vel ex se determinatiua ad iudicium de illo obiecto, vel saltem probabilis. Hæc autem apprehensio rectè poterit ad amorem efficacem determinare; & in hoc conuenio cum

63 nonnullis recentioribus. Moueor ratione à simili: etenim bruta per solam apprehensionem materialem efficaciter appetunt apprehensa obiecta (non enim capacia sunt bruta iudicij) ergo similiter per solam apprehensionem spirituales poterit voluntas efficaciter appetere. Hanc consequentiam probō ex ipsis aduersariis, aientibus, tam potentem esse apprehensionem spirituales ad appetitum spirituales, quam materialem ad appetitum materialem, quod quidem verum omnino est, ergo, &c. Ratio à priori eadem etiam est, quia illa apprehensio, quæ ita proponitur obiectum, æquale iudicio in ordine ad voluntatem, ergo sufficit ad volitionem efficacem.

64 Sed obicies: Potest quis simul habere duas apprehensiones saltem probabiles, cursu Petri, & de eius carentiâ, quia v. g. utraque pars contradictionis appareat probabilis, ergo & simul poterit voluntas efficaciter amare obiectum, & eius carentiam. Patet consequentia, quia, ut dictum est, ad volitionem efficacem sufficit apprehensio probabilis, aliunde autem supra Disputatione vi. num. 91. dictum est, totam repugnantiam odij & amoris desumi ex repugnantia actuum intellectus, qui ad amorem & odium determinant, ergo cum hi actus simplices, scilicet, apprehensiones, non repugnent, nec repugnant odium & amor. Respondeo, hanc difficultatem esse etiam contra eos, qui dicunt requiri iudicium ad amandum: non enim solum possum habere duas apprehensiones probabiles de cursu & de carentiâ illius, sed etiam possum iudicare vtrumque esse probabile, ergo tunc possum habere amorem efficacem vtriusque. Ecce ergo difficultatem communem: cui respondeo, ad amandum vtrumque simul, non sufficere ut vtrumque diuisiue apprehendatur ut possibile, sed vterius requiri apprehendi ut possibile vtrumque simul, seu collectio vtriusque. De hoc autem non potest esse probabilis apprehensio, sicut nec iudicium dicens probabile esse vtrumque simul esse; vnde non potest quis determinari ad amandum simul efficaciter vtrumque, quia talis amor vult vtrumque simul ponere, ergo non sufficiunt tales apprehensiones, nisi ut quodlibet ex illis obiectis diuisiue voluntas amet.

Tercia difficultas, vtrum cognitio effectiue, an solum formaliter ad amorem concurrat. Communis & vera sententia docet, solum formaliter concurrere, quia nullus alius concursus requiri-

tur: eo enim ipso quod voluntati innotescat obiectum, ipsa habet virtutem ad producendam volitionem. Huc facit quod in Logica dixi in ordine ad scientias Disputatione iiii. à num. 35. & quod de finis cognitione Disputatione viii. Physicæ à numero 50.

Sed obicies: Verbum diuinum, quod est terminus cognitionis Patris æterni, concurrat producendo physice, & non formaliter, Spiritum sanctum, qui est terminus amoris, ergo cognitio creata producat efficienter amorem. Respondeo Primò, Verbum diuinum non posse alio modo concurrere, nam per illud non intelligit formaliter Pater; idè non mirum si sic concurrat. Secundò, illud accipere à Patre eandem numero virtutem productiuam Spiritus sancti quam Pater habet, ratione cuius potest Spiritum sanctum producere; nostram autem cognitionem & posse formaliter concurrere, & non accipere à voluntate virtutem productiuam amoris, ergo non poterit illum producere, solum ergo directiue concurrere, manifestando obiectum. Tandem respondeo, ex hoc mysterio Trinitatis nullam prorsus esse consequentiam ad creaturas: sunt enim ibi omnia diuersa ab his, quæ in creaturis in hoc puncto reperiuntur: non enim ibi amor producit, sicut in creaturis. Vnde hinc potius pro me arguerem, amorem creatum non prodire efficienter à cognitione creatâ, quia diuinus non prodit à diuinâ.

Ex specie impressâ efficienter concurrente potest alia obiectio desumi, soluta tamen iam est supra Disputatione iv. num. ultimo, vbi ostendi, speciem, quia non est expressio formalis obiecti, non posse formaliter sed solum efficienter ad cognitionem concurrere, ipsam autem cognitionem, quæ est formalis manifestatio, sufficienter concurrere, formaliter proponendo obiectum, & illuminando voluntatem.

SECTIO V.

Quâ ratione actus voluntatis possint ab inuicem pendere.

65 **D**VPliciter potest voluntas se per vnum actum ad alium determinare; vel imperando, seu reflexè volendo illum alium actum, ut cum dicit, Volo dolere de peccatis, Volo amare Deum, &c. vel amando efficaciter aliquem finem, sanitatem v. g. ex quo amore sequitur necessariò electio eorum mediorum, quæ ut necessaria iudicata sunt ad finem amatum, v. g. ad sanitatem. Hoc certum est inter omnes, & experientiâ comprobatur. Inter hos duos actus ex imperio & electione ortos duplex est discrimen. Primum, quod volitio seu actus ex imperio factus, absolute ut fiat non pendet necessariò ab illo imperio, sed sine illo posset optimè fieri: neque enim necessarium est, ad hoc ut quis habeat actum quo doleat de peccatis, aut amet Deum; non, inquam, est necessarium, velle reflexè ipsum amorem Dei & odium peccati: eo enim ipso quod peccatum proponatur ut malum, & Deus ut bonus, licet nihil reflexè cogitet de eo amore aut odio, potest voluntas & amare directè Deum, & directè odif-
se peccatum; ergo amor Dei non pendet necessariò ex illo imperio, licet hic & nunc illud imperium

rium determinet voluntatem ad efficiendum eum amorem; sicut dicam Disputatione sequenti, Sectione 4. de praefinitione Dei in ordine ad volitionem auxilij efficacis: alter autem actus voluntatis, qui est electio medij, pendet necessarîo ab intentione finis. Et ratio est, quia medium non potest amari, nisi ametur finis, ad quem medium illud vile est.

69 Secundum discrimen est, actum imperatum non attingere intrinsecè obiectum imperantis: quod inde patet, quia actus imperatus, ut proximè dixi, potest non esse imperatus; sed quando non est imperatus, nullo modo attingit obiectum imperantis, ut certum est; ergo nec quando est imperatus, potest illud attingere intrinsecè, cum nequeat mutare obiecta intrinsecè; solum ergo illud attingit extrinsecè, quatenus obiectum causae determinantis dicitur extrinsecè obiectum actus determinari, sicut actiones, externae dicuntur extrinsecè respicere obiecta actuum interiorum à quibus determinantur. At electio medij amat intrinsecè finem, ut in simili dixi Disputat. xv. Logica à num. 12. de assensu conclusionis respectu obiecti praemissarum, reiiciens in hunc locum probationem praecedentis Conclusionis, quae communissima est.

70 Eam ergo sic probo: Ea volitio, quâ amo scissionem vengo, non sistit in ipsâ scissione, alioquin eam amaret propter se; ergo progreditur ulterius ad sanitatem. Confirmatur: tota bonitas medij, est propter aliud, seu quia infert aliud; ergo debet amari, quia infert illud: sed nequit amari quia infert illud, nisi illud etiam formalissimè ametur. Confirmatur Secundò: amor, quo mihi v. g. voluptatem amo, est amor mei formalissimè; ergo similiter quo amo scissionem venæ propter sanitatem, erit formalissimè amor sanitatis, quia tam amatur scissio propter sanitatem, quàm voluptas aut honestas mihi. Imò multò minus est amabile in se medium sine fine, quàm finis qui sine subiecto cui amatur, quia medium nullam habet in se bonitatem, secus finis qui; ergo amor medij est formalissimè etiam amor finis. Ratio à priori huius discriminis inter actum imperatum & electionem in eo consistit, quod electio respicit suum obiectum ut medium, medium autem, ut proximè dixi, non est amabile propter se, sed propter obiectum intentionis; at actus imperatus non respicit suum obiectum ut medium, sed ut bonum in se, ideoque potest illud propter se amare: ipse autem actus imperatus amatur ut medium, ideoque non propter se, sed propter aliud amatur, ut cum v. g. volo amorem Dei super omnia propter meam salutem, amor Dei respicitur ut medium; ideoque propter salutem amatur intrinsecè, ipse autem Deus non amatur ut medium, sed propter se.

72 Contrarium opinantur hîc nonnulli, censes, posse voluntatem amare aliquid quia vile ad aliud, non amando illud aliud vilo modo; imò posse aliquem amare sanitatem quia bonam sibi, non tamen seipsum vilo modo amando. Vnicum horum fundamentum est, quia in tali amore nulla est repugnantia.

Ego fateor, à me non percipi, quomodo quis velit vocare aliquem ut veniat, & quod tamen nolit illum venire. Idem enim est, Volo hoc quia causat illud, non tamen volo illud; aut, Volo hoc

quia vile est ad causandos mihi dolores, quos tamen nullo modo mihi volo. Quis hanc voluntatem non videat sibi repugnantem? Vrgo hoc ipsum: repugnat ex sententiâ omnium Theologorum, Deum velle aliquid formaliter, quia vile ad peccatum eâ solum ratione, quia eo ipso amatur etiam peccatum, aliàs in horum sententiâ posset velle Deus, ne esset peccatum, & tamen simul amare aliquid formaliter quia vile ad peccatum. Idem etiam posset in nobis contingere; imò in materiâ carnis posset quis amare aliquod medium formaliter, quia vile ad actum carnis, nec ideo peccaret, quia non amaret illum actum formaliter nec virtualiter vilo modo: haec autem doctrina esset valde periculosa. Sequela verò probatur, quia dummodò v. g. pollutio nocturna non intendatur, causa illius potest dari, ergo etiam poterit amari, quia utilis ad illam, per hoc tamen non amatur nec intenditur ipsa, ut hi docent.

Tandem sequitur ex hac sententiâ, posse equum amare aliquid quia vile ad malum ut malum formaliter. Patet consequentia, quia, si finis non necessarîo amatur, etiam si res ametur quia utilis ad illum, cur non utilitas amabitur ad malum quatenus malum formaliter, licet ipsum malum non ametur? Dicere autem, utilitatem ad malum quatenus malum, posse amari, est falsum evidenter.

Ratione à priori posset reici hae sententia: quia licet utilitas medij ad aliquem finem (ut docet Disputatio v. 111. Physica à num. 49.) sit intrinsecè omnino ipsis mediis, eam tamen utilitatem esse vel bonam vel malam, provenit formaliter per denominationem extrinsecam à bonitate finis; unde ibi dixi, utilitatem ad malum finem ut malum non esse bonam, sed malam. quod si per impossibile idem finis transiret à bono in malum, utilitas medij ad illum in se immutata intrinsecè transiret à bonâ in malam. Nec necessum est ad casus impossibiles recurrere; utilitas enim medij ad audiendum Sacrum, ire v. g. in templum quando Sacrum praecipitur, est bonum moraliter: si verò prohibeatur Sacrum, ut tempore cessationis à divinis, ipsum ire in templum, licet semper sit vile ad audiendum Sacrum, iam tamen non est bonum moraliter, sed malum; ergo utilitas non potest in ratione bonae consisti, nisi per ipsius finis bonitatem. Ex quo sic arguo: Ergo actus ille amans medium, quandoquidem debet habere pro obiecto terminatio bonitatem, debet amare illam utilitatem quia bonam; in hoc autem iam includitur bonitas finis, ergo repugnat, amari medium quia vile, nisi ametur quia bonum; & consequenter nisi ametur bonitas finis, per quam formaliter constituitur illa utilitas in ratione bonae. Hoc argumentum in meis principis nullum est: dicam enim infra, posse odio haberi actum quia peccatum, etiam si in ratione peccati inaequatè constituitur & per legem & per libertatem in actu primo, quae tamen non odio habeantur; ergo è contrario poterit medium amari quia bonum, licet finis à quo extrinsecè constituitur bonum, non ametur. Ideo hoc argumentum solum est efficax contra aliquos ex adversariis qui illud exemplum de peccato non admittunt, propter rationem à me hic factam, absolutè autem contra hanc sententiam sufficiunt paulò antè dicta.

Maiores est difficultas, an è contrario omnis intentio finis sit etiam volitio mediorum. De hac fusè factis nonnulli; ego sequentibus Conclusionibus brevius rem declarabo.

CONCLUSIO PRIMA sit. Omnis intentio finis, seu volitio illius, est saltem virtualiter & sub dis-iunctione voluntas mediorum, quando hæc non supponuntur existere. In hac convenio cum Hurtado Disputatione 14. de Animâ, §. 23. Eam probo manifestè: qui amat efficaciter finem, vult eius existentiam; atqui existentia debet causari per média, ergo vult eo ipso média aliqua saltem virtualiter. Nec potest responderi, tunc voluntatem solum decrevisse finem, non cogitando de mediis: hoc, inquam, responderi non potest, quia non potest voluntas se determinare ad volendum efficaciter aliquid, quousque sciat quomodo possit illud obtinere; ergo quando efficaciter illud intendit, iam sciuerat, obtinendum illum finem per média, ergo eo ipso vult illa saltem in confuso & virtualiter.

SECUNDA CONCLUSIO. Non est necessarium, ut intentio finis formaliter & expressè sit volitio mediorum. In hac dissentio ab Hurtado, & convenio cum P. Vasquez apud eundem supra, qui ibidem fatetur, D. Augustinum satis clarè huic Conclusioni favere lib. 11. de Trinitate, cap. 6. Eam, omittis aliis argumentis, sic probo efficaciter: quando voluntas iam semel cognovit, esse in potestate sua habere finem, potest dicere vno actu, Volo ergo eum finem habere, de modo autem postea decernam. quæ in hac voluntate potest esse repugnantia? Certe passim talem in nobis experimur: atqui ista voluntas expressè & formaliter non amat medium, nec sub dis-iunctione, sed hoc remittit ad aliam voluntatem; ergo. Hinc infero à fortiori, intentionem & electionem distingui ratione: nam possum concipere volitionem de existentia sanitatis, non concipiendo volitionem de existentia Medicinæ; velle enim efficaciter aliquem effectum existere, non est velle etiam efficaciter causam existere. Nam si causa iam supponatur existens, non est necessarium eam velle efficaciter: causa autem appre-

henditur ut medium ad effectum; ergo formaliter loquendo non est idem, velle efficaciter existere finem, & velle efficaciter existere média; quod proculdubio sufficit ad distinctionem rationis. Et propterea dixi supra, tunc solum voluntatem finis esse etiam implicitè voluntatem mediorum, quando ea non supponuntur existere.

TERTIA CONCLUSIO. Quando quis voluit finem, & sub dis-iunctione mediâ, non est necessarium, ut postea ad determinandum hoc medium potius quàm illud mutet intentionem, quàm eum finem, & propter illum hoc medium determinatè amet, sed manente eadem intentione potest subsequi alius actus, qui sit electio determinata istius medij propter illum finem. Hæc conclusio videtur esse ex mente omnium ferè Philosophorum, qui supponunt, electionem medij oriri ab intentione finis; ergo sentiunt omnes, manere intentionem aliquam, quæ inferat electionem, aliàs non posset electio oriri ex intentione. Nec potest dici, istam secundam intentionem oriri à primâ, & hoc solum voluisse Philosophos; hoc, inquam, dici non potest, Primò, quia si illa prima intentio deponitur in instanti, quo secunda accipitur, non potest prima esse causa secundæ, nec determinare ad illam, quia nihil non existens determinat, aut causat formaliter. Secundò, quia si hoc esset, non tam intentio deberet dici causa electionis, quàm una intentio causa alterius intentionis. Tandem, quia voluntas iam antea cognoverat, utrumque medium esse æquè vtile, æquè facile, &c. ad finem, se tamen non voluit determinare; quæ ergo necessitas est novæ consultationis, & ut deponatur prior intentio? cur enim non posset immediate se voluntas determinare, Volo ergo hoc, seu eligo hoc medium ad hunc finem, quem intendo? Sanè, vel ego valdè erro, vel experientia docet id ita contingere. Et certè, quidquid sit de experientia, videtur omnino certum, posse ita fieri, quia nec levis in hoc relucet repugnantia. Hæc confirmantur ex dictis supra de actibus imperatis & imperantibus, quæ habent locum in electione & intentione.

DISPUTATIO OCTAVA.

De libertate Voluntatis.

SECTIO I.

Quid sit Libertas in actu primo, & an requirat virtutem actiuam.

NOSTRAM voluntatem esse liberam, est certo certius ipsa experientia; nec opus est in rem apertâ immorari, quidquid aliqui hæretici obstrepant: contra quos non ratione, sed fustibus agendum esset.

Quod si misericordiam exorarent, illis esset respondendum, non esse in nobis libertatem ad cessandum à fustibus: quod & aliquando Catholicus Iudex prudenter respondiisse fertur cuidam hæretico morti adiudicato, ac misericordiam expetenti. Eâ ergo libertate suppositâ, ad eius explicationem accedamus.

LIBERTAS in actu primo est radix seu causa libertatis in actu secundo. Definitur autem potentia libera ea, quæ postis omnibus prærequisitis ad operandum, potest operari & non operari.

Hæc definitio, si in rigore, prout verba sonant, sumatur, non est definitio libertatis in communi, sed solius libertatis contradictionis, & quidem solum in nostrâ sententiâ, admittente purâ omissionem. Nam in contrariâ omnis libertas, & in omnium sententiâ libertas contrarietatis, non est ad operandum & non operandum simpliciter, sed

Scilicet 4 ad