



UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
PADERBORN

Cvrsvs Philosophicvs

Arriaga, Rodrigo de

Antverpiæ, 1632

Disputatio VIII. De libertate Voluntatis.

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

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 ponatur 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 apertam 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

SSf 4 ad

ad operandum hunc vel illum actum. Poterit ergo, si addatur vnicum verbum, facile definiti libertas in communi, ut sit *ad operandum vel non operandum eum actum ad quem habet omnia prærequisita*; sic enim & includitur libertas contradictionis, ut patet, & contrarietatis: quia, etsi tunc non possit voluntas absolute cessare ab omni operatione, potest tamen ab illo actu qui est liber.

2 Vbi aduerte, libertatem contrarietatis quasi coalescere ex duabus libertatibus contradictionis: nam libertas contrarietatis dicit potentiam ad odium & amorem, & ad utriusque carentiam; libertas autem contradictionis præcisè est ad vnum actum positum, & ad eius carentiam.

Aduerte præterea, libertatem contrarietatis esse esse indifferentem ut coniungatur vel non coniungatur cum necessitate ad habendum vnum ex actibus oppositis, quando potest quis v. g. vel amare vel odio habere Deum, vel utrumque actum suspendere, tunc est perfectissima libertas contrarietatis: quod si teneatur ad odium vel ad amorem, ita ut utrumque non possit suspendere, tunc est quidem libertas contrarietatis, valde tamen diminuta; & hæc non includit voluntatem ad operandum absolute & non operandum, sed solum cum addito, id est, hunc vel illum actum.

3 Hanc libertatem cum acriter propugnent Thomistæ tamquam veri Catholici, tamen per prædeterminationes physicas eam prorsus videntur destruere, vel saltem dubiam valde reddere: ponunt enim qualitatem quamdam physicam talis naturæ, quæ sit prærequisita necessariò ad operandum, & eà positā non possit non esse operatio; positio autem illius non sit in nostrā potestate: unde videtur manifestè inferri, operationem non esse in nostrā potestate. Sed de hoc alibi.

Eamdem libertatem videntur etiam labefactare Scotistæ, ponentes in Deo decretum efficax per se omnino requisitum, & consequenter simpliciter antecedens ad operationem, quod necessariò connexum sit cum operatione. Eadem enim difficultas est de hoc decreto, quæ de prædeterminatione physica; & eò facilius redarguuntur Scotistæ, quod eam prædeterminationem negent, quia tollit libertatem: est enim eadem ratio in decreto Dei. Utramque sententiam ex professò impugnabimus, Deo duce, in materiā de Gratiā.

4 Hic iam potest esse difficultas, quæ non frequenter agitur, An physica potentia ex conceptu talis debeat esse actiua, an verò purè passiua possit esse libera. De hac egit Suarez Tom. 1. de Gratiā, Prolegomeno 1. cap. 2. vbi fusè conatur probare, libertatem includere necessariò actionem. Redditur autem hæc ratio à nonnullis, quia prior est actio quam passio, & hæc sequitur ex actione necessariò, ergo passio non potest esse libera formaliter ut talis.

Hæc ratio supponit falsum principium: nam communis & verior sententia docet, actionem & passionem non distingui realiter; imò & nonnulli nec ratione eam distinguunt: sed hoc vitium falsum est, ut alibi ostendi, ergo actio non potest esse prior passione realiter; nihil enim seipso est realiter prius. Sed demus illam distinctionem realem, adhuc non potest actio prior esse passione. Si enim effectus pendet tamquam à concavis ab efficiente, & à materiali seu patiente, repu-

gnat prorsus, prius ab vñā produci quam ab alterā, quia res est per inadæquatam productionem existere à parte rei, nec pro priori aliquo naturæ; ergo nequit prius esse productio causæ efficientis, quam passio causæ materialis.

Alij prædictæ rationi merito dissidentes, dicunt, potentiam liberam creatam ideò esse actiuam, quia est volitiua; volitio autem & amor creatus essentialiter est actus vitalis, quia debet oriri physice & efficienter à potentia in quā recipitur. Hæc ratio innititur principiis particularibus horum Auctorum, scilicet, intellectionem & volitionem essentialiter esse rēodos per se productos & receptos in animā & potentia: quæ doctrina communiter reicitur, & constituitur intellectus seu volitio in seā qualitate. Unde probabilior sententia docet, per volitionem à Deo infusam, diuinitus nos posse amare propriè & velle obiectum: imò ostendi supra Disputat. vi. à num. 37. etiam naturaliter loquendo, nullam esse rationem vel experientiam, quā probetur, intellectionem aut actus intentionales debere produci à potentia; non ergo bene inferatur necessitas agendi in potentia liberā quā tali, ex eo quod sit volitio ut sic.

Imò ex Concilio Tridentino Sessione 6. cap. 5. idem confirmo. Ut enim declaret, nos non assentiri necessariò Deo vocanti, sed liberè, desinit, nos non merè passiuè, sed actiuè habere respondendo Deo: si autem omnis actus, etiam necessarius, includeret eam actionem, frustra faceret eam distinctionem Concilium *actiuè & passiuè*, quia hoc esset cōmune necessariis & liberis actibus. Confirmitur: in vocatione diuinā duo sunt, & inspiratio à Deo missa, in quā non sumus nos liberi; & consensus in eam inspirationem, id est, poenitentiam, aut actus charitatis aut alterius virtutis, ad quem Deus nos inclinatur per inspirationem. In recipiendis ergo inspirationibus, prout significant præcisè illustrationem vel cognitionem ex parte intellectus, videtur supponere Concilium, passiuè tantum & non actiuè nos habere; at in exequenda operatione actiuè & nō passiuè. Nec dubitari potest, Concilium illud *actiuè* specialius applicare ad consensum, quā ad inspirationem vel vocationem. Hi autem recentiores non aliter requirunt actiuitatem potentie in ipso consensu, quā in illustratione & inspiratione: nam cum illustratio sit actus intellectus, debet in sententiā illorum actiuè oriri ab animā, non minus quā consensus, qui est actus voluntatis, & liber: nec specialem rationem afferunt pro actu voluntatis libero quā pro actu intellectus. Suarez supra mouetur eo, quod pati non sit formaliter liberum, & potentia libera est quæ formaliter habet in suā potestate mutari vel non, quod non potest fieri nisi sit actiua. Hæc ratio suam dissoluetur.

Res hæc valde est difficilis. Ego distingo pro solutione duplicem causam passiua; vnam, quæ præcisè recipiat formam, nullo modo eam producendo, sicut materia recipit animam rationalem, & in meā sententiā res creata recipit actionem creaturam: aliam, quæ in se non solum recipit formam, sed verè eam causat, ita ut actio illa, quā talis forma producit, & quam ex communi sententiā in Physicis dixi identificari cum passione, oriatur verè & propriè à causā materiali,

riali, sicut oritur ab efficiente, cum hac solâ differentia, quod causa efficiens non petat conceptu suo immutationem intrinsecam, quam petit causa materialis. Notavi autem Disput. VII. Physicæ, num. 2. & 9. etiam si communiter talis causalitas sine dubitatione tribuatur subiectis respectu formarum, esse tamen valdè difficile sam persuadere, vel experientia aliquâ aliquo modo probare; ideoque non improbabilius posse negari. Postea in P. Lessio vidi eam causalitatem satis, impugnata & sufficienter satisfactum rationibus, quæ in contrarium communiter fuerunt.

Est tamen una vel altera, quæ à simili ex causis efficientibus probabilior reddat eam communem opinionem, quam & eo loco tetigi. His positis, Dico Primo, Causa materialis parè receptiva, & quæ in re non causat formam, sed eam adæquate causatam ab alio in se recipit, non potest villo modo esse libera. Hæc videtur intendi à Tridentino supra, estque iuxta mentem omnium. Probatur autem manifestè, quia si tale subiectum non influit villo modo in effectum, non potest intelligi quomodo sit in potestate ipsius efficere aut impedire talem effectum.

9 Dices: Etiam si non possit impedire productionem effectus, poterit tamen impedire receptionem illius in seipsâ, & consequenter erit libera ad recipiendum. Sed contrâ, quia receptio sequitur necessariò ex primâ productione, ergo si hæc non fuit in potestate subiecti, neque etiam erit in potestate illius receptio. Contrâ Secundo, quia vel ad receptionem quæ fit per unionem, se habet illud subiectum parè passivè, nullo modo causando illam unionem; & tunc sicut ex defectu causalitatis non poterat esse illi libera productio formæ, ita ex defectu eiusdem causalitatis non poterit illi esse libera unio seu receptio. Vel se habet activè ad unionem, eam causando; & tunc transeat, posse esse liberam illi receptionem (si hæc non sequatur necessariò ex primâ productione, sed ea forma possit manere sine subiecto) hoc tamen non est contra nostram Conclusionem, in quâ solùm loquimur, quando nulla est causalitas propria.

10 Dico Secundo, Si causa passiva verè influat, & producat formam (ut communiter docetur de materiâ primâ respectu formarum substantiarum, & de aliis subiectis) potest esse libera, etiam si non influat efficienter. Hæc à nullo docetur, quia questio hæc in terminis & ex professo vix tractatur. Puto tamen, eam esse certissimam: nam quando duo principia influunt in vnum effectum, & utrumque est necessarium ad illum, si vel vnum ex illis non operetur, alterum cogitur cessare, etiam si hoc sit magis principale; quia sicut minus principale non potest sine principali operari, ita neque hoc sine illo: unde de facto, licet causa efficiens sit principalior quàm materialis, adhuc quamvis existat efficiens, non potest operari, nisi adsit materialis; ergo ex hac parte sufficientissimum influxum habet causa materialis, ut possit esse in manu ipsius, ne causa efficiens operetur. Præterea, si alia concause efficientes, quæ simul cum subiecto concurrunt, sint naturâ suâ determinatæ ad operandum, rectè poterit subiectum, dum exit in causalitatem, secum trahere reliquas causas, sicut de facto voluntas, quando vult, trahit habitum & alias con-

causas actus liberi; ergo poterit esse in potestate causæ materialis & impedire effectum, & illum producere, non minus quàm in potestate causæ efficientis.

Confirmo hoc idem ex differentia inter causam efficientem & materialem: hæc enim est quæ operatur cum mutatione sui, illa verò quæ operatur præcindendo à mutatione intrinsecâ. Hæc sola differentia traditur inter has duas causas, ab his qui rem diligentius examinarunt. Tunc sic argumentor: Quod efficiens præcindat à mutatione intrinsecâ, nihil prorsus conducit in ordine ad libertatem & indifferentiam; sicut causam materialem, ut possit pro libitu cessare aut operari, non impedit quod teneatur per operationem seipsam mutare intrinsecè: manifestum enim est ex terminis, mutationem intrinsecam, aut carentiam illius, esse extra conceptum libertatis, quæ præcisè consistit in hoc, quod possit cohibere actionem, vel in eam prodire, siue intrinsecè siue extrinsecè solùm mutetur.

Dices Primo: Tridentinum supra requirit activitatem voluntatis in actum liberum, ergo quia sentit, non esse libertatem sine activitate, seu efficientiâ, quod idem est. Respondeo, Tridentinum requirere ne voluntas præcisè se habeat recipiendo, & hoc vocat merè passivè; quia hoc etiam communiter intelligitur per hanc vocem *merè passivè*: nam causalitas materialis, quæ à nonnullis Philosophis adstruitur, & ut supra dixi, non est aded certa, non curatur à Tridentino, neque communiter concipitur per vocem *purè passivè*.

Dices Secundo: Ergo nulla erit ratio ad probandum nostram voluntatem, de facto concurrere efficienter ad actus amoris. si enim libertas id non requirit, unde id poterit probari? Sed in primis rogo a te, unde probes, intellectum efficienter concurrere ad intellectionem.

Respondebis fortè, id probari ex eo, quia intellectus vivit dum intelligit, vita autem essentialiter requirit actionem. Contrâ: Unde probas, intellectum vivere physicè dum intelligit? experientia enim docet nos percipere obiectum quando intelligimus, quod autem hæc sit vita physica quæ requirit actionem, nullatenus experientia probatur: & nisi committendo manifestum circulum (probando scilicet vivere quia operatur, & operari quia vivit) non poterit à te id persuaderi. Respondeo ergo, prout supra respondi, sicut in igne, eò quod videmus stupam comburi ipso accedente, licet non videamus combustionem oriri ab igne, dicimus, illum esse causam eius combustionis, & non præcisè puram conditionem, nec recurrimus ad Deum ut causam illius (quo etiam modo in aliis causis discurremus); ita in intellectu & voluntate connaturalius dicimus, ipsum intellectum & voluntatem esse causas intellectionis & volitionis, quia ex se videntur ad hoc proportionatæ, quàm recurrere totaliter ad Deum vel ad alias causas creatas ignotas, & voluntatem ac intellectum solùm passivè concurrentes adstruere. Adde, ex conceptu libertatis veram causalitatem requiri, ut dixi, licet non requiratur efficiens.

Dices tandem: Pati ut pati non est liberum, quia ut sic non determinat se, sed determinatur ab alio. Respondeo, pati ut pati præcisè recipiendo, quod solùm significatur vulgariter per verbum

pati,

pati, vt supra dixi, non esse liberum; nego verò, si quod patitur, simul influat in effectum etiam materialiter: eo enim ipso quòd influat, potest (vt supra dixi) sufficienter cohibere actionem, vel secum trahere alias causas, & consequenter se liberè determinare, nisi aliunde ex alio capite ei repugnet libertas. Et sic respondetur argumento P. Suarez supra posito.

SECTIO II.

Alie difficultates circa libertatem in actu primo.

SUBSECTIO PRIMA.

Non requiritur iudicium efficax ante operationem, & cum iudicio indifferenti potest esse necessitas in actu primo.

15 PRIMò queritur, An ad omnem actum voluntatis liberum requiratur imperium seu iudicium practicum ex parte intellectus. Communiter affirmant Thomistæ, Primò, quia voluntas est potentia cæca, quæ non potest sine directione intellectus operari; hæc autem directio est imperium, ergo. Confirmatur: omnes, quando rogantur, cur hoc vel illud faciant; respondent, quia iudicant id ita faciendum. Respondeo, hoc argumento solum euinci, necessariam esse cognitionem boni & mali, vt voluntas sciat quid amet, quid oderit; hanc tamen cognitionem non esse imperium, sed præcisè representationem boni & mali, vt patet etiam in brutis, quorù potentia appetitiua cæca est, & tamen non indiget tali imperio, sed solâ representatione bonitatis. Quod verò in confirmatione dicitur, quemlibet iudicare dum amat, ita id faciendum, dupliciter potest intelligi; vel quòd iudicet, obiectum illud esse bonum & amabile, & hoc concedimus requiri; 16 vel quòd iudicet, hic & nunc necessariò amandum esse, & hoc est propriè imperium de quo in præfenti: negamus tamen vllò modo requiri; nec enim qui post concupiscentiam suam abit, excusat se, quòd iudicauerit id ita debere fieri, sed dicit se fecisse, quia placuit illi obiecti turpis delectabilitas. Confirmo hoc: si tale iudicium requireretur ex parte intellectus, nullus posset peccare, qui prius non esset hæreticus; hoc autem dicere, planè est hæreticum: definitum enim est in Tridentino, non quolibet peccato mortali amitti fidem. Sequela probatur, quia illud iudicium, quo quis diceret, Hic & nunc absolutè tibi est magis conueniens hic actus peccati; vel, Necessarium est vt hunc actum peccati facias; opponitur veritati Catholicæ, quæ docet, nec hominem teneri ad peccandum, & absolutè melius esse non peccare, quàm peccare; ergo illud iudicium esset manifestè hæreticum; ergo si illud requireretur ad quemlibet actum peccaminosum, requireretur hæresis ad peccandum: imò etiam, quando homo aliàs benè operaretur, erraret contra fidem in eo iudicio, quia diceret, se teneri physicè hic & nunc ad benè operandum, quod etiam est contra fidem, sicut enim non est necessitas ad peccandum, ita nec ad benè operandum.

Hinc respondebis Secundò argumento horum Auctorum, aientium, si tale imperium non requireretur, posse hominem peccare sine ignorantia, cum tamen commune axioma sit, *Omni peccans est ignorans*, & Sapiens Prouerbiarum 14. dicat: *Errant, qui operantur iniquitatem*. Sed hi Auctores, dum volunt facere omnes peccatores ignorantes, illos faciunt hæreticos, iuxta dicta paulò antè. Respondeo ergo, errorem positum non requiri in intellectu ad peccandum, sed cognitionem illius cognitionis, quam si Deus hic & nunc dedisset, iste non peccasset, ad modum quo de auxilio efficaci & indifferenti docetur in Societate. A Sapiente verò dicitur peccator errans, non quia malè cognouerit vel iudicauerit, sed quia in re commisit summum errorem, dum infinitum bonum reliquit pro vnâ vili & momentanea voluptate.

Contraria ergo sententia, tale imperium omnino reiciens, vera est, & omnino tenenda. Eius Auctores vide apud Suarez Tomo 5. *Metaphys. Disputatione 14. Sectione 6.* & Salas 1. 2. *Tractat. 3. disputat. 1. sect. 11.* Ratio prima probat sententiâ sit, Quia nulla est necessitas talis imperij: posita enim cognitione boni & mali, & concursu indifferenti ex parte Dei, habet voluntas omnia necessaria ad odium vel amorem. Secunda, Quia hoc imperium tollit manifestè libertatem (nam illo posito, voluntas non potest resistere) ergo cedit illi necessariò.

Dices Primò: Illud imperium fuisse in potestate voluntatis. Sed contrâ, ergo præcessit voluntate aliquis actus, a quo tale imperium dimanauit, ergo illi actus voluntatis factus est sine imperio, ergo hoc non requiritur ad omnes actiones voluntatis. quòd si semel dicimus ad vnum non requiri, dicendum est, nec ad alios.

Dices Secundò: Etiam posita obiecti propositione, posse voluntatem finire se moueri ab obiecto, vel resistere. Si sinat, tunc sequitur iudicium practicum, & imperium ex quo postea oritur electio. Verùm hi Auctores vel terminis confundunt hæc doctrinam, vel relabuntur in nostram sententiâ, quòd scilicet, non sit necessarium tale imperium ad omnes actus: nam ante imperium potuit voluntas finire se moueri, vel resistere. Rogo, Quid est, finire se moueri? vel enim est actus positius, & tunc ante imperium potuit habere actum positium, ergo non requiritur imperium ad omnes actus. Si verò sit pura omisio, ergo si potuit ante imperium purè omittere & liberè, potuit etiam liberè & positius operari. Patet euidenter, quia non potuit aliter esse omisio libera, nisi quatenus potuit esse actus liber, cuius datur omisio. Secundò idem ostendo ex tuis verbis: dicis enim, posse vel finire se moueri, vel resistere, ergo vnum ex illis est actus positius.

Dices: Nec finire se moueri esse actum positium, nec resistere, quia hoc idem est ac non finire se moueri. Sed quis non videat verborum equiuocationem? licet enim mihi per terminos negativos omnia explices, si tamen finire est quid negatiuum, ergo non finire erit positium, quia negatio negationis est quid positium, ergo vnum ex illis duobus debet esse positium necessariò.

Vltèrius impugnatur ea solutio, quia si ea vera sit, voluntatis libertas solum consistit in ea omis-

sione resistantiæ, ergo in eâ solâ poterit esse meritum, quod est absurdum, tum quia quæsi- tio pu- ra non est meritoria, vt & aduersarij fatentur; tum quia sequeretur, æqualiter mereri, siue post- eâ plures, siue pauciores actus boni sequantur. Præterea sequitur, piam affectionem, quæ ad actus fidei supernaturales ab omnibus Theologis requiritur, non esse supernaturalem, quia solum consistit in negatione resistantiæ, negatio au- tem non est supernaturalis, etiam si terminus su- pernaturalis sit. Alia etiam possent absurda infer- ri, sed hæc sufficiant.

Secunda difficultas est, an stante cognitione proponente cum indifferentiâ obiectum, hoc est vt bonum & malum, possit voluntas diuinitus cogi ad amandum vel odio habendum illud ob- iectum, an verò tunc sit necessarium futura libera. De hoc nonnihil dixi alibi, ostendens, si semel ponatur physica prædeterminatio, quantumuis detur iudicium indifferens, tolli libertatem, quia ad hanc requiritur, vt ex nullo prærequisito co- gatur voluntas. Si enim ex aliquo trahitur, licet non ex omni, absolute trahetur, & non erit in eius manu non operari, cumque prædetermina- tio sit vnum ex antecedentibus, & ab eâ trahatur ad actum, licet non à iudicio indifferenti, adhuc manebit sine libertate.

21 Nunc addo, posse coniungi eam prædetermi- nationem cum eo iudicio indifferenti, quia in tali coniunctione nulla includitur contradictio.

Dices etiam nonnullis, sequi, voluntatem ferri in incognitum, saltem ex parte odi, quatenus amat obiectum cum maiori necessitate, quam pe- tat amari. Facile respondeo, voluntatem solum debere cognoscere obiectum quod amat, modum autem, quo circa illud fertur, non debere cogno- scere: id enim esset reflectere supra suos actus, quod non est necessarium ad amandum. Adde, ex eo quod voluntas amet obiectum necessario, eam non amare magis ex parte obiecti, quam si illud liberè amasset; ergo non magis in incognitum fertur, quam si illud liberè amasset. Denique pos- test voluntas necessario amare obiectum, quin ipsa cognoscat se esse liberam aut necessitatam; ergo non est necessaria cognitio noua ad hoc vt possit necessitari; nec quia stante eadem cognitio- ne necessitetur, sequitur, eam ferri in incogni- tum. Et hæc solutione probatur Secundò nostra sententia.

22 Eam Tertiò euidenter ostendo ad hominem contra aduersarios, qui negant puram omisso- nem. Nam si stante cognitione indifferenti dicat Deus, Nolo tibi dare concursum ad amorem, eo ipso ea voluntas debebit necessario odio habere, quia liberè non potest omittere. Porro Deum posse, stante eo iudicio, ei denegare concursum ad alium actum, quis negabit? Quomodo enim Deus essentialiter cogeretur ab eo iudicio ad dan- dum concursum indifferentem? ergo saltem hoc modo potest Deus cum iudicio indifferenti deter- minare aut prædeterminare voluntatem. Quod si hoc modo potest, poterit etiam, & ponendo physicam prædeterminationem.

Eam Quartò sic nonnulli probant: Christus Dominus habuit scientiam infusam, quâ Deus illi indifferenter proponebatur amandus, & ta- men fuit necessitatus ex visione beatâ ad amorem Dei, ergo cum iudicio indifferenti potest volun-

tas necessitari. Huic rationi facile respondent aduersarij. Dum Christus Dominus ex vi visio- nis beatæ necessario amat Deum, non ferri in in- cognitum neque ex parte modi, quia iam illud obiectum proponitur per visionem, vt necessario amandum. Dicent autem, se solum docere, non posse cogi voluntatem, nisi ex iudicio necessitan- te, cuius oppositum non probatur hac ratione. Idè ego illam sic vergeo: Etiam sine visione bea- 23 tâ (quæ de potentiâ absolutâ potest separari ab humanitate Christi) manet Christus impecca- bilis ratione vnionis, vt & hi concedunt, quan- tumuis habeat iudicium indifferens; ergo sine iudicio necessitante aliunde potest voluntas ne- cessitari ad operandum, ergo potest cum iudicio indifferenti componi necessitas ad amandum il- lud obiectum.

SUBSECTIO SECVNDA.

Sitne possibilis aliqua potentia, quæ solum diuinitus operetur liberè.

SECUNDA difficultas est, an possit esse aliqua potentia volitiua naturaliter incapax operan- di liberè, quæ tamen diuinitus liberè possit ope- rari, sicut è contrario potentia, quæ est libera naturaliter, potest diuinitus necessitari ad ope- randum. Respondent recentiores, qui de hac quæstione agunt, negatiuè, quia libertas debet esse ab intrinseco, ergo non potest ex eleuatione prouenire, necessitas autem, quia potest oriri ab extrinseco, potest etiam ab eleuatione pronenire.

Hæc ratio nulla est, quia etiam libertas, quæ parte prouenit à concursu indifferenti Dei, prouenit etiam ab extrinseco; ergo ex hoc capite non est repugnantia, vt aliqua potentia habens natu- raliter cognitionem indifferentem de obiecto, quia tamen non debetur concursus indifferens, sit naturaliter necessitata ad operandum, diuini- tus tamen ei concedatur talis concursus indiffe- rens, & tunc operari possit liberè. Et hæc sit pri- ma probatio contrariæ sententiæ.

Adde, hos Auctores non sibi constare. Cum enim dicant, libertatem non posse tolli stante iu- dicio indifferenti, contra quos paulò antè egi, eo ipso docent, etiam necessitatem non posse prouenire ab extrinseco, sed ab intrinseco à iudicio determinato.

Dicendum ergo est, non esse vllam repugnan- tiam in tali potentiâ naturaliter incapaci liberta- tis, quæ diuinitus eleuata liberè operetur. Prima probatio est suprà posita. Secunda fortè posset esse, quia ad multos actus vix habet homo liber- tatem v.g. ad vincendas tentationes graues, ad ser- uanda omnia præcepta, & tamen eleuatus facile potest hæc omnia seruare, ergo potest libertas prouenire ab eleuatione Dei. Sed contrâ, quia in isto casu naturaliter habet homo libertatem ad ea omnia, etiam si ob aliquas rationes difficile val- de ei sit eam reduceri in actum: in præsentia au- tem non quarimus, an potentia, quæ iam est li- bera ad actum, possit ab extrinseco facilius reddi; sed, an ea, quæ est prorsus necessitata, possit red- di libera, & hoc non probatur prædictis exem- plis. Idè ergo secunda ratio sit, quia ad actus supernaturales eliciendos voluntas non habet naturaliter libertatem, sed necessitata est ad ca- 24 rentiam

rentiam illorum, potest autem eleuari per habitus supernaturales, & reddi libera circa istos actus; ergo.

25 Dices, istos actus naturaliter nec necessariò nec liberè poterat voluntas habere. Fateor, sed quid inde? ego enim solum contendo, potentiam, quæ naturaliter non est libera ad aliquem actum, posse diuinitus fieri liberam ad illum, siue actus ille potuisset naturaliter produci à potentia, siue non. Confirmo: potentia, quæ de se esset necessitata ad amandum illud solum obiectum quod proponitur ut maius bonum, non haberet libertatem naturaliter loquendo, ut per se patet; si autè hæc per possibile vel impossibile eleuaretur, ut possit efficere amorem de minori bono, iam eo ipso potentia aliqua naturaliter necessaria eleuaretur ad operandum liberè (ut tu ipse negare nequis) ergo similiter, si potentia incapax efficiendi amorem supernaturalem Dei, & naturaliter necessitata ad negationem illius, diuinitus eleuaretur ad hunc amorem, iam eo ipso reddetur libera circa hunc amorem, aliqua potentia, quæ antea necessitata erat ad carentiam illius, quod contendo. Probo consequentiam, quia etiam in casu tui argumenti illa potentia erat naturaliter incapax efficiendi hunc amorem de minori bono, ad quem eleuatur, sicut est incapax nostra efficiendi amorem supernaturalem, ad quem postea eleuatur.

26 Respondebis Secundò, voluntatè iam supponi aliunde liberam ad alios actus; unde non mirum, si eleuari possit diuinitus ad operandum liberè in materiâ supernaturali. Sed contrà, quia libertas in ordine ad alios actus diuersos parum conducit ad propositum; est enim prorsus disparata cum libertate supernaturali, quam de nouo acquirit. Nec potest dici, ipsam naturâ suâ habere capacitatem libertatis illius, quæ in actu supernaturali correspondet: nam hæc libertas, etiam si eodem nomine cum libertate naturali explicetur, re tamen ipsa est genere diuersa à libertate naturali, & propterea Disputatione XI. Physicâ à num. 77. reieci illos, qui in ordine ad eleuationem supernaturalem requirunt aliquam formalitatem in effectu supernaturali, quæ naturaliter respondeat causæ eleuatae. Dixi enim, solo nomine correspondere talem formalitatem in actu supernaturali; ut sic autem posse quemlibet inuenire in effectu quolibet supernaturali aliquam formalitatem, quæ cuiuslibet creaturæ respondeat: & idem dico quoad libertatem.

27 Obiicies: Libertas prouenit ex perfectione cognitionis representantis indifferenter obiectum, sed potentia, quæ naturaliter non potest habere talem cognitionem, nec potest diuinitus, sicut oculus nec diuinitus potest eleuari ad cognoscendam abstractiue albedinem, ergo nec potentia necessaria poterit eleuari ut sit libera. Contrà Primò, quia ostendi suprâ, etiam ex concursu indifferenti prouenire libertatem, cur ergo potentia naturaliter non petens talem concursum, non poterit illum diuinitus habere. Contrà Secundò, quia intellectus noster de facto est incapax naturaliter cognoscendi Deum quidditatiue, & tamen potest ad hoc diuinitus eleuari; ergo etiam si ad libertatem requiratur modus cognoscendi aliquo modo diuersus à modo naturali, poterit tamen diuinitus eleuari potentia ad cog-

noscendum, prout requiritur ad libertatem. Ponamus, per impossibile ex cognitione intuitiua Dei originem libertatem ad amandum Deum, sicut de facto è contrario oritur necessitas, certè potest tunc eleuari potentia ad amandum Deum liberè, etiam si naturaliter id non posset, & hoc verum est, siue modus cognoscendi requisitus ad libertatem sit quidditatiue, siue abstractiue: nam & obiecta, quæ naturaliter non possumus quidditatiue cognoscere, possumus diuinitus; & è contrario non repugnat, ut possumus diuinitus abstractiue cognoscere aliqua obiecta, etiam si naturaliter ea non possumus nisi intueri; ergo nos ex parte cognitionis repugnat, potentiam naturaliter incapacem libertatis diuinitus eleuari ad cognoscendum, prout requiritur ad libertatem, & consequenter ad operandum liberè. Exemplum in contrarium allatū de oculo nullum est, arguitur enim ab vno eorum particulari ad vniuersale, qui modus argumentandi pessimus est: potest enim potentia visiva ex suâ naturâ essentialiter esse determinata ad cognoscendum præcisè intuitiue colorem, neque ideo tamen repugnat potentia aliqua intellectiua, quæ naturaliter non possit nisi intueri colorem, diuinitus tamen posset circa illum vel discurrere vel abstractiue in medio imperfectiori cognoscere, sicut ipsi aduersarij dicunt, etiam si noster intellectus non sit limitatus ad vnum obiectum, posset tamen diuinitus produci vnum qui esset limitatus ad mille obiecta, v.g. alium ad centum, essetne in illo casu bonum argumentum? Post intellectus potest omnia cognoscere, ergo & quilibet ex illis intellectibus potest? Certè eam consequentiam merito negabis, quia iuxta diuersitatem potentiarum potest vna esse magis aut minus capax quàm altera; cur ergo non eodem modo dicis in exemplo à te posito, scilicet, etiam si visus, qui de facto est, non possit eleuari ad cognitionem abstractiue coloris, posset tamen diuinitus produci aliam potentiam cognoscitiuam diuersam, cui hæc eleuatio non repugnet? Et quidem ex instantiâ nostri intellectus ad visionem Dei manifestè ostenditur falsum tuum principium, quia eleuamur diuinitus ad cognoscendum quidditatiue Deum, quem naturaliter non possumus nisi abstractiue cognoscere.

Respondebis fortè, nos posse alia obiecta naturaliter intueri: unde dum eleuamur ad intendum Deum, non eleuamur extra nostrum modum naturalem cognoscendi, eleuaremur tamen, si nulla obiecta alia naturaliter possemus intueri. Sed contrà, quia nos non habemus aliorum obiectorum intuitionem, quàm habemus bruta, & tamen hæc non possunt propterea eleuari ad videndum Deum; ergo quod nos possumus intueri accidentia hæc sensibilia, parum conducit in ordine ad eleuationem pro visione beatâ: nam licet intellectus careret istis sensibus, adhuc esset eleuabilis ad videndum Deum. Contrà Secundò, quia modus cognoscendi intuitiue Deum, non est nobis connaturalis, sed est valde diuersus à cognitione intuitiua aliorum obiectorum, ideo non efficit absolute loquendo, ut non eleuemur extra nostrum modum cognoscendi naturalem. Constat ergo, etiam si necessitas & libertas adaquate prouenirent à cognitione, adhuc nullam prorsus repugnantiam reperiri in eo, quod potentia appetitiua naturaliter necessaria, di-

uinitus eleuetur ex nobiliori cognitione ad appetendum liberè.

SUBSECTIO TERTIA.

An potentia cognoscitiua esse possit formaliter libera.

TERTIA difficultas, an potentia cognoscitiua vt talis, possit esse libera, id est, an intellectus possit habere dominium tale suorum actuum, vt sit in potestate ipsius se determinare ad hoc vel ad illud. E quidem Durandus de facto concessit nostro intellectui eam libertatem. Communiter tamen & meritis reicitur: experientia enim in nobis ostendit, totam nostram libertatem esse in voluntate. Vel enim proponitur nobis obiectum euidenter, & tunc non possumus cohibere assensum; vel nullo modo proponitur; & tunc non possumus assentiri; vel solum probabiliter, & tunc necessarium assentitur intellectus ei parti quam putat probabiliorē. Quod si utraque proponitur equaliter, tunc non potest se determinare, sed indiget imperio voluntatis.

Secundo idem communiter probatur ex communi omnium hominum sensu, qui omnem actum liberum reducant ad voluntatem, & propterea in Scriptura, Concilio Tridentino, & Patribus, quandocumque agitur de voluntate, semper ad libertatem recurritur. Hinc, ad assentendum mysterio fidei, requiritur pia affectio voluntatis, quæ frustra requireretur, si ipse intellectus esset liber ad se determinandum.

In hac conclusione ego non habeo vllam difficultatem, quia illius ratio potest desumi ex experientia, quæ dignoscimus intellectus istius naturam talem esse, vt sit incapax libertatis. Illud tamen est valde difficile, an ea libertas repugnet omni intellectus potentie, & consequenter, an possit aliqua ratio à priori reddi, quæ à nostro intellectui & omni creabili id ostendatur repugnare.

P. Suarez Disputat. 9. Metaph. Sectione 5. quæstionem expressè tractans, negat vllam potentiam intellectiuam vt talem esse capacem libertatis: eum sequuntur recentiores communiter. Probat autem Primò suam sententiam, quia intellectus non potest esse liber quoad speciem; neque quoad exercitium, ergo nullo modo, quia non est alia libertas excogitabilis. Prima pars de libertate quoad speciem probatur, quia intellectus non potest falso, proposito vt tali, assentiri: ex ipsis enim terminis videtur repugnare, vt si videat esse falsum, iudicet tamen esse verum. Vterius, obiectum non potest simul proponi vt verum & vt falsum, quia hæc duo inter se repugnant, ergo non potest obiectum ita proponi intellectui, vt possit esse liber quoad speciem assensus vel dissensus. Et hinc desumitur disparitas inter intellectum & voluntatem: hæc enim habet pro obiecto bonum, quod non consistit in indiuisibili, sed admittit magis & minus, & consequenter potest idem obiectum vt bonum & vt malum proponi, & consequenter vt capax amoris vel odij: at veritas consistit in indiuisibili, vnde, si est verum obiectum, & capax assensus, non potest esse simul falsum & capax dissensus.

Hæc ratio parum probat: nam licet hoc verum

sit, quando euidenter obiectum apparet verum vel falsum, sapè tamen ita proponitur, vt possit intellectus assentiri vel dissentiri, vt contingit in omnibus opinionibus purè probabilibus. Respondet P. Suarez, etiam in eo casu intellectum non manere liberum: nam ea indeterminatio, quam tunc habet, prouenit ex defectu applicationis, quia scilicet non est sufficienter propositum illud obiectum, vt ab eo moueatur. in quo etiam differt à voluntate, quæ & post perfectam obiecti applicationem manet indifferens ad amandum illud vel odio habendum.

Hæc solutio nullatenus satisfacit difficultati: obiectio enim solum contredit, intellectum non semper necessitari ad assensum vel dissensum, sed manere indifferenter ad vtrumque, siue id proueniat ex imperfecta propositione, siue aliunde; vnde vterius inferitur, hoc sufficere, vt tunc possit habere libertatem ad se determinandum. Ostendo id euidenter exemplo in nostra voluntate, quæ quia non habet cognitionem claram de Deo in viâ, manet indifferens ad odium vel amorem de Deo, & consequenter manet libera. totum autem hoc prouenit ex defectu perfectæ applicationis in subiecto, sicut P. Suarez dicebat de intellectu: si enim Deus perfectè & clarè applicetur per intellectum, tunc necessariò voluntas prodibit in amorem, non minus quam intellectus in assensum veri, quando hoc euidenter proponitur; quia Deus clarè cognitus tam necessitat ad amorem sui, quam veritas clarè proposita ad assensum; ergo sicut circa Deum non impedit libertatem, quod ea indifferencia nostræ voluntatis proueniat ex defectu approximationis perfectæ, seu applicationis per intellectum, ita in ipso intellectu non impedit libertatem ad assensum vel dissensum indifferencia, quæ prouenit ex imperfecta propositione per apprehensionem; nec vllam hic video disparitatem.

Secundo idem ostendo, quia vndecumque id proueniat, intellectus potest determinari à voluntate ad assensum vel dissensum (vt Suarez meritis fatetur) ergo etiam tunc est propositum obiectum sufficienter, vt sit capax vtriusque actus sub distinctione. cur ergo intellectus non poterit se determinare ad assensum potius quam ad dissensum, vel è contrario: quandoquidem imperium seu determinatio voluntatis non facit obiectum apparere verius quam antea fuerit, & ad hoc est imperceptibile quid faciat eam indifferenciam prouenire ex imperfecta applicatione, cum hæc æqualis sit, siue intellectus se determinet, siue à voluntate determinetur.

Maiores adhuc erit P. Suarezio difficultas in probandâ alterâ parte primi Antecedentis, quod scilicet neque quoad exercitium intellectus possit esse liber. Ait ergo. Omnis actus est liber quoad exercitium, vel quia est volutus liberè vt obiectum (sicut quando volo deambulare, deambulatio est libera denominatiue à volitione ad ipsam vt ad obiectum terminata) vel quia seipso actus est voluntarius; intellectui ergo non negat libertatem denominatiue à volitione liberè imperante hunc vel illum actum intellectus.

Quæstio ergo est de libertate in se: hanc autem non potest habere actus intellectus, quia in se non est voluntarius; omne autem liberum est voluntarium. Hæc probatio multo est debilior præcedenti,

cedenti, quia innitur solùm vocibus: admitto enim, voluntarium, prout significat aliquid à voluntate immediatè ortum, non conuenire illi actui intellectus: difficultas autem est, an aliquid, quod non sit à voluntate, & consequenter nec voluntarium iuxta prædictum sensum, possit ita oriri ab intellectu hic & nunc, ut in potestate illius intellectus fuerit illud impedire. Hoc ego voco liberum, & benè; quia ita definitur libertas, ut possit esse & non esse: quo sensu nego, de ratione liberi ut sic esse voluntarium, prout à te explicatur.

37 Has easdem P. Suarezij rationes aliis terminis proposuere recentiores: dicunt enim, intellectum non posse se determinare pro libitu, quia libitum dicit actum voluntatis, quo vult seu complacet in obiecto. Argumentum etiam ex puris verbis sumptum: ego enim (ne inde habeant occasionem euadendi) non dico, intellectum se determinare pro suo libitu, sed se determinare quando poterat se non determinare, hoc est libertas, vocetur ut volueris.

Secundò id probant exemplo intellectus diuini, qui nullo modo est liber; quo exemplo etiam vñs est P. Suarez: sed facile ostenditur, inde nullum desumi argumentum. Primò, quia Deo clarè & euidenter proponitur obiectum; vnde nò mirum, si teneatur illi assentiri; at creaturæ sæpè proponitur ita, ut non determinetur ad assensum magis quàm ad dissensum, quo casu locum videtur habere libertas. Secundò, quia maior perfectio est omnia scire, quàm aliquid ignorare, quod ex ipsis terminis videtur manifestum, ergo Deo necessariò conuenit omnia intelligere, ergo non habebit intellectus ipsius libertatem; at creatura capax imperfectionis, cur non poterit habere indifferentiam ut cognoscat vel non cognoscat obiectum? Imò de facto eam habet, licet immediatè ab ipso intellectu non determinetur, sed sub imperio voluntatis. Vnde meritò miror, exemplo intellectus diuini eos vñs esse, quo destruunt omnem suam doctrinam; intellectus enim diuinus nullo modo subest voluntati diuinæ, ergo intellectus etiam creatus (si ab illo licet argumentari) non erit subiectus voluntati nostræ; & cum aliunde non sit determinatus ad assensum rei obscuræ proposiæ, inferam ego, ergo se ipsum determinat, ergo est liber. Sed consequentia non est bona, propter disparitates assignatas.

39 Tertiò arguunt: Quia omnis operatio agentis oritur ex inclinatione, si operatio est necessaria, oritur ex innatâ inclinatione; si libera, ex inclinatione elicita: ergo si intellectus operaretur liberè, illa operatio libera deberet oriri ex inclinatione elicita, inclinatio autem elicita est actus voluntatis quo propendimus in bonum, ergo non potest intelligi actus liber in intellectu, nisi oriatur ab actu libero voluntatis, & consequenter non erit libertas immediatè in ipso intellectu, sed in voluntate, ex cuius actu procedit postea intellectus.

40 Hoc argumentum valdè leue est: nam falsò dicitur, operatio libera oriri ex inclinatione elicita. Quando enim voluntas prodit in primum actum liberum, ille actus non prodit ex operatione aliquâ elicita, sed ex entitate ipsius voluntatis in actu primo, ex quâ entitate oritur etiam inclinatio necessaria, seu operatio. Neque video,

quo sensu illi possint dicere, amorem liberum & necessarium oriri ex diuersis inclinationibus, cum eadem prorsus sint vtriusque principia. Fateor, ipsum amorem liberum esse inclinationem elicitam; sed & hoc habet amor necessarius: quod si adhuc hoc non haberet, inferretur quidem, liberam esse inclinationem elicitam, & id non conuenire amori necessariò; vñum tamen oriri ex inclinatione elicita, alterum ex innatâ; falsum est.

41 Respondeo ergo, intellectum, si operetur liberè, habiturum inclinationem elicitam, quâ assensatur vero, sicut amor boni est inclinatio elicita; tam enim propendet intellectus ad verum, quàm voluntas ad bonum voluntas, quòd si in inclinatione elicita feceris difficultatem (ne contendamus de nomine) voca actum elicicum, & non inclinationem.

Tandem dices: Omne agens liberum, dum se mouet, tendit in aliquod bonum quod illi deest; at intellectus non tendit in bonum, ergo non potest esse agens liberum. Sed contrà, quia hæc tendentia ad bonum quod illi deest, non est propriè tantum agentis liberi, sed etiam necessarij; lapis enim, dum mouetur in centrum, tendit in bonum quod illi deest; & intellectus, dum tendit in cognitionem, tendit in bonum quod illi deest, non quia obiectum cognitum sit illi bonum propriè, sed quia est illi bona cognitio illius, sicut voluntas tendens in odium peccati, tendit in bonum, non quia peccatum illi sit bonum, sed quia illi est bonum odium de peccato: ad hoc ergo non requiritur, ut intellectus feratur in obiectum tamquam in bonum, sufficit enim, si ipsi actus illi sit boni, ut possit se determinare ad hunc vel illum actum, sicut & voluntas se determinat vel ad hunc vel illum amorem amicitiae, non quia tunc obiectum actus proponatur bonum ipsi voluntati, sed quia amor illius est bonus voluntati, si velis in omni actu amoris ad aliquam conuenientiam cum ipsâ voluntate attendere, quod fortè verum non est.

42 Ego arbitror, non apparere sufficientem repugnantiam in eo, quòd possibilis sit aliquis intellectus, qui & in obiectis obicure propolis possit independenter ab actu voluntatis se determinare vel ad assensum vel ad dissensum, & consequenter qui sit liber: præterea alium, qui cum sit indifferens naturâ suâ ad cognoscenda diuersa obiecta, simul autem omnia non possit (ut de facto in Angelis contingere, docuimus) possit se determinare ad hoc obiectum cognoscendum potius quàm ad illud, v.g. habet species de mille obiectis, & omnia illa obiecta aliquo modo in illis speciebus cognoscit. Non potest autem perfectè simul nisi centum, cur non potest esse in potestate ipsius sine aliquo imperio voluntatis se iam ad hæc centum, postea verò, his relictis, ad alia centum determinare?

Dices: Ut se determinet, iam debet illa cognoscere. Respondeo ex dictis à me in materia de Angelis, posse tunc habere cognitionem imperfectam de illis in ipsis speciebus immediatè cognititis, & ex illâ cognitione se determinare ad perfectam & quidditatiuam illorum cognitionem, sicut de facto determinatur Angelus ab imperio voluntatis ad cogitandum de his potius quàm de illis, cum etiam illud imperium requirat prauiam aliquam de eisdem cognitionem. Adde, etiam

iam esse difficile reddere rationem, cur repugnet alius intellectus, qui possit cohibere assensum, etiam circa rem propositam manifestè, nec non possit illi dissentiri, sicut dicunt aliqui, de facto à voluntate posse cohiberi assensum circa conclusionem eundem. Sed quidquid de hoc sit, certè in prioribus duobus casibus nullo modo videtur repugnare libertas omni intellectui possibili.

SECTIO III.

Utrum prædefinitio efficax Dei tollat libertatem.

45 **I**MMERITO nonnulli quæstionem hanc purè Theologicam reputant. Si enim ad Philosophum spectat, agere de voluntatis libertate, & de his quibus illa possit impediri, ob quam rationem de prædeterminationibus in Physicis agendum erat, nisi aliunde impediremur, pertinebit scilicet ad præsentem Disputationem inquirere, an à prædefinitioe Dei efficaci arbitrij ledatur libertas. Ad Theologum verò spectabit, an detur de facto, vel necessaria sit ad prædestinationem, à quo nos in præsentem abstinemus.

Prædefinitiois nomine intelligo intentionem efficacem Dei de existentia alicuius actus nostri, & de hac quærimus, an tollat libertatem.

CONCLUSIO in nostrâ Societate communissima est, nulli libertatem per hanc prædefinitioem. Eam defendit P. Suarez sæpè, Vasquez autem, quem pauci alij sequuntur, acriter hanc voluntatè efficacem seu prædefinitioes impugnat. Duo sunt præcipua eius argumenta, primum à libertate, secundum à ratione coronæ circa gloriam.

SUBSECTIO PRIMA.

Argumentum à libertate solum.

46 **A**RGUMENTUM à libertate sit, Quia hæc prædefinitio antecedit nostrum vltimū libertatis, & ea posita non potest non esse actus, ergo tollit libertatem, quia suppositio antecedens connexa cum effectu cogit ad illum. Miror, hoc argumento vti Auctores admittentes scientiam mediam. Etenim ante consensum absolutum datur in Deo scientia media de eiusdem futuritione, & voluntas dandi auxilium, ex quibus duabus rebus infallibiliter inferitur absoluta futuritio consensus, non minùs quàm inferitur ex prædefinitioe; ergo etiam tollitur libertas. Hoc argumentum polui Disputatione v. de Scientiâ Dei, num. 63. ad impugnandam scientiam mediam: cui ibi respondi, eam suppositionem, quæ desumitur ex ipso effectu futuro sub conditione liberâ, & inde præcisè habet infallibilitatem, non posse tollere libertatem, quia est suppositio, & impossibilitas secundum quid; omne enim quod est, dum est necesse est esse, quæ necessitas non potest libertati præiudicare.

Hanc solutionem etiam applico in præsentem pro prædefinitioe, quæ (vt inferius explicabitur) nullam aliam habet infallibilitatem respectu effectus, nisi quatenus nititur futuritioni conditionatæ liberæ effectus prædefiniti, & infer me-

dia illa, seu conditionem, sub quâ infallibiliter futurus prævidetur effectus.

Diffidit meritò huic argumento ita posito quidam securus Vasquez sententiam; unde aliter voluit probare, destrui libertatem à prædefinitioe; quia, inquit, eo ipso quòd Deus efficaciter velit Petrum conuerti, implicat, vt det auxilium generale sufficiens ad carentiam conuersionis; nam hoc auxilium est voluntas inefficax de carentiâ, prout alibi explicuimus: at eo ipso quòd Deus velit efficaciter conuersionem, non potest carentiam ipsius neque ineffaciter velle, nec potest aliam voluntatem inefficacem habere de ipsâ conuersione, hæ enim voluntates inter se repugnant. Quod sic explicat. Voluntas efficax est illa, quâ Deus ita vult conuersionem v. g. vt nullo pacto velit esse eius carentiam, inefficax autem aliquo modo, & aliquo pacto vult carentiam; sed nullo pacto illam velle, & illam velle aliquo pacto, sunt contradictoria, ergo hæ duæ voluntates repugnant inter se.

Hoc argumentum est multò debilius præcedenti: nam in omnium & ipsius arguentis sententiâ, voluntas efficax de aliquo obiecto nullatenus repugnat cum inefficaci de contradictorio: v. g. qui efficaciter propter tempestatem vult 48 proicere merces in mare, ineffaciter quantum est ex se optat eas saluare, & non proicere. Idem est in omnibus casibus, vbicumque facimus aliquid cum aliquâ repugnantia. Præterea in ipso Deo, & in præsentem materiâ habemus clara exempla: nam Deus vult ineffaciter omnes homines saluari, & tamen cum hac voluntate præuisâ impenitentia finali coheret voluntas efficax de non saluando. si autem hæ voluntates repugnarent, nec post præuisam impenitentiam possent coherere, sicut non possunt coherere duæ efficaces, vna de saluando, altera de non saluando eodem v. g. homine Petro, licet vna sit ante altera post demerita; quia repugnantia, quam habet 49 inter se, semper retinetur. Idem est circa salutem B. Petri, de quâ Deus nunc habet duas voluntates, vnam efficacem saluandi post præuisâ meritâ, & aliam inefficacem de damnando illo, si in peccato mortuus fuisset, quæ inter se nullo modo repugnant.

Ad probationem respondeo, voluntatem efficacem non dicere, quòd oppositum nullo modo ametur, sed quòd non ametur efficaciter: amari autem efficaciter, & aliquo modo ineffaciter amari, non sunt contradictoria, nec contraria, nec repugnantia villo modo, vt per se patet.

Possêt aliquis vrgere: Si Deus volens efficaciter conuersionem, parat auxilium ad carentiam; ergo parat auxilium, vt frustretur eius voluntas, quod videtur prorsus repugnare. Respondeo, cum Deus per scientiam mediam cognouerit, illum hominem hic & nunc, quantumuis habeat auxilium paratum vt non conuertatur, infallibiliter tamen conuertendum, non dare Deum auxilium, vt frustretur eius voluntas, sed vt possit fieri oppositum; perinde ac Deus sciens ab æterno Petrum peccaturum, dum illum in tempore à peccato coercere conatur auxiliis & inspirationibus, non conatur, vt scientia quam de peccato habet reddatur falsa, casu quo Petrus non peccet; solum enim contendit, vt Petrus non peccet, non quidem ex suppositione quòd peccaturus sit, 50 quia

quia hoc implicat contradictionem, sed in sensu diuiso: ita similiter auxilium indifferens datum post prædefinitionem non est, ut in sensu composito cum prædefinitione, & consequenter cum futuritione conditionatâ conuersionis non fiat ipsa conuersio, hoc enim repugnat, quia non potest simul esse & non esse conuersio; est ergo illud auxilium, ut in sensu diuiso à scientiâ mediâ, & prædefinitione Petrus non conuertatur; nam in sensu composito non potest non conuerti: hæc autem impossibilitas, & sensus compositus, quia est consequens & non antecedens, ut dixi alibi, non tollit libertatem, quo differt à sensu composito prædeterminationis; quæ cum omnino sit antecedens, & non let locum carentiæ, tollit libertatem ad illam.

SUBSECTIO SECUNDA.

Nona argumenta de libertate etiam desumpta.

POSSET quis vltius vrgeri: Si ex suppositione scientiæ mediæ de conuersione Petri futurâ, Deus poneret prædeterminationem, adhuc tolleretur libertas, quia prædeterminatio antecedit statum absolutum, & est connexa cum operatione, licet supponat futuritionem conditionatam; ergo & prædefinitio, licet supponat scientiam mediâ, quia tamen antecedit futuritionem absolutam, & est connexa cum effectu non minus quàm prædeterminatio, tollit libertatem.

52 Respondeo, negando consequentiam. Disparitas est manifesta: nam physica prædeterminatio independenter à scientiâ mediâ infert suum effectum: quod autem hîc & nunc ea detur ex suppositione futuritionis conditionatæ, est omnino per accidens. Præterea iam in statu absoluto mutantur conditiones, sub quibus præuisa erat conuersio liberè exercenda; fuit enim præuisa sine prædeterminatione. Si autem postea in statu absoluto ponitur prædeterminatio, iam mutatur status conditionatus non solum quia fit absolutus, sed quia fit alius sub aliis causis, & aliter operantibus in conditionato totaliter sine prædeterminatione, in absoluto verò partialiter cooperante etiam prædeterminatione. Nihil autem horum reperitur in prædefinitione, quæ in primis non habet aliam connexionem cum effectu ex se (ut dicemus infra) nisi quatenus innititur scientiæ mediæ, & determinat ad danda auxilia, sub quibus præuisus est effectus futurus infallibiliter, liberè tamen.

53 Præterea, non immutat causas præuisas in statu conditionati: nam solas & omnes illas ponit in statu absoluto, quas viderat in conditionato. quid ergo mirum, si relinquat tam liberum statum absolutum, quàm reperit conditionatum?

Replicabis contra hoc: Etiam prædefinitio immutat statum conditionatum, nam in hoc fuit præuisus effectus futurus liber, sine prædefinitione tamen, in absoluto autem ponitur ipsa prædefinitio, ergo mutatur status. Respondeo, prædefinitionem, etiam si sit in statu absoluto, non tamen immutare causas actus liberi, quia ipsa non est causa illius actus, neque conditio, neque aliquid aliud immediatè concurrans ad actum liberum, vnde respectu huius habet se per accidens. Fateor, prædefinitionem esse causam causæ

actus liberi, sed tamen respectu ipsius actus liberi habet se per accidens, nam causæ actus liberi non pendent à prædefinitione, etsi hîc & nunc determinet ad illas; hoc autem respectu effectus illarum causarum habet se per accidens. Quod amplius explico: prædefinitio solum hoc habet, cogere Deum ut det auxilia efficacia, quæ aliâ poterat dare aut non dare pro suo libitu: argui Deum esse necessitatum ad danda auxilia efficacia, si hæc me non cogunt, ut supponimus, non potest magis obesse libertati, quàm si ea omnino liberè dedisset. Pone enim, Deum operari ex necessitate naturæ, sicut aliqui Philosophi dixerunt, numquid ideo nobis libertas auferetur, si dare nobis auxilia indifferentia: Certè per se notum est, necessitatem alterius in operando mihi non posse præiudicare, nisi quando ille mihi applicaret causas me necessitantes. Vnde, etiam si quæ necessitatus esset ad danda mihi omnia requisita ad scribendam, non propterea ego cogerer scribere. quis hoc non videt? Ergo quia Deus ex præfinitione se ipsum obligauerit mihi dare auxilia libera, efficacia tamen ex suppositione scientiæ, non magis meæ nocebit libertati, quàm si sine illâ obligatione illa dedisset.

Obiicies Secundò: Prædefinitio efficax, quantumvis esset causa mediata, si esset prærequisita necessario, tolleretur libertatem, ut ostendi Disputatione x. Physicâ à numero 70. agens de voluntate generali Dei; ergo causa remota potest etiam tollere libertatem, ergo, quia prædefinitio non sit causa immediata, sed remota, non ideo relinquit liberam voluntatem. Respondeo, concessio Antecedenti & consequentia, nego tamen à me solum probari, non laxi libertatem per prædefinitionem, eò quod sit causa mediata. Dixi enim, & quia est causa mediata, & quia non necessaria, solumque infert auxilia indifferentia, efficacia tamen; hoc autem potest habere ex præfinitione scientiæ mediæ. Thomistica autem electio vel volitio efficax, quàm in Physicis reieci, eo ipso quod necessaria est, debet antecedere omnem scientiam mediâ, & consequenter non potest esse illatæ auxiliorum quæ sint efficacia solum ex suppositione, sed necessario debet inferre auxilia naturâ suâ efficacia, & tollentia libertatem; quæ sunt physica prædeterminatio. Vnde etiam illa electio Thomistica, quantumvis necessaria, non tolleretur libertatem immediatè ratione sui, sed ratione prædeterminationis illatæ: si enim per impossibile eâ stante Deus postea daret auxilium indifferens, non tolleretur nostra libertas, sed Deus fuisset expostus periculo, ut eius voluntas efficax non obtineret intentum, eò quod non sciebat certò, imò dubitabat, an auxilium, quod dederat, esset futurum efficax, & poterat contingere ut non esset, nisi solum sufficiens. Cum ergo in nostrâ sententiâ hoc periculum tollatur per certitudinem scientiæ mediæ, non est vnde illa voluntas efficax cogat Deum ad inferenda auxilia prædeterminantia, & tollentia libertatem, poterit ergo dare libera, efficacia tamen, qualia Societas ponit.

Terço obiicies: Preceptum Dei de subeunda morte in hoc instanti v. g. impositum Christo, non est immediatè operatum, & tamen necessitat Christum Dominum ad subeundam mortem, ergo licet præfinitio non sit immediatè operata

ratia potest necessitare voluntatem. Nego consequentiam. Discrimen est, quia præceptum de morte efficit, carentiam mortis esse præceptum. Christus autem Dominus ob unionem ad Verbum erat incapax peccati, & consequenter incapax non moriendi: è quo fit, ut Deus non posset illi dare concursum ad non moriendum, quia non potest dare concursum ad rem repugnantem subiecto. Ceterum ex eo, quod Deus ex amore penitentiae Petri necessitetur ad danda Petro auxilia efficacia pro eâ penitentia, non fit Petrus incapax carentiae penitentiae, ergo bene poterit illi Deus dare concursum indifferenter ad penitentiam, & ad carentiam illius, & consequenter relinquere illam eius libertatem. Secundo respondeo, repugnantiam illam unionis hypostaticæ cum peccato esse antecedentem, nec nisi futuriioni alicui consequenti operationum Christi, idè esse suppositionem tollentem libertatem, quod nec scientia media, nec præfinitio illi innitens vilo modo habent, ut dictum est.

58 Hinc intelliges, cur causa mediata non necessaria non præcedat in priori naturæ simpliciter & absolute ad effectum, sic verò causa immediata etiam non necessaria. Quam difficultatem nonnulli recentiores tetigerunt, nullam tamen disparitatem reddentes, sed tamquam rem per se notam, in priori naturæ ad operandum solum debere concipi causas omnes immediatas, ex mediatis autem solum eas quæ necessariae sunt. Hæc illi supponunt, ut per se nota; habent tamen maximam difficultatem. Sicut enim effectus non indiget causis remotis non necessariis, ita neque indiget proximis non necessariis, ergo quoad hoc idem erit de remotis quod de proximis. Reddenda ergo est huius rei ratio, eò quod causa mediata possit habere connexionem cum effectu ex suppositione futuriionis conditionatæ ipsius effectus, quatenus, ut dixi, est illatiua causæ proximæ, quæ præiusta est habitura effectum. Omnis autem causa habens connexionem ex suppositione conditionatâ, non est absolute & simpliciter antecedens pro priori naturæ; quia ipsemet effectus non potest seipsum pro priori naturæ antecedere. At causa proxima non potest habere connexionem ex eo, quod inferat aliam causam dependentem à scientiâ mediâ, hoc enim iam esset influere solum remotè; ergo si habet connexionem, debet illam habere ex naturâ suâ, & independentem ab omni futuriione; ergo debet antecedere effectum ratione illius connexionis naturalis, & consequenter debet tollere libertatem, sicut diximus supra de prædeterminatione datâ post scientiam mediâ.

Contra totam istam doctrinam solum posset ultimò obici, prædeterminationem divinam esse causam proximam operationis: unde rectè inferetur, per illam tolli libertatem. Probatur Antecedens, quia repugnant in Deo duæ voluntates efficaces de operatione v. g. quarum una procedat ab alterâ: nam illa prior, quam nos dicimus remotam, eo ipso quod efficaciter velit operationem, est efficaciter executiva illius, & quidem immediate, nam potentia operatiua personæ rationalis immediate determinatur ad operandum per volitionem efficacem ipsius personæ circa illam operationem, si ea potentia expedita sit; ergo

omnis voluntas efficax in Deo immediate illum determinat ad operandum; talis autem est prædeterminatio, ergo erit causa immediata.

Ob hoc argumentum nonnulli recentiores reiciunt in Deo ordines intentionis & executionis distinctos ratione inter se, & præterea præcludunt viam ad prædefinitiones, sed immeritò; nam assumptum argumenti euidenter falsum est. Potest enim agens liberum velle efficaciter effectum, mediatè tamen, quatenus vult alium actum voluntatis præmittere, quod euidenter ostendo ad hominem: Quantumcumque enim sit in manu hominis dare eleemosynam, vel ieiunare, potest tamen liberè quis ex amore Dei super omnia imperare actum eleemosynæ, qui actus postea exequitur immediate eleemosynam; ille autem prior, quantumcumque fuerit voluntas efficax de eleemosynâ, non est immediate executivus illius, sed debet præmittere ipsum formalem actum eleemosynæ imperatum, ut aduersarij fatentur, admittentes in nobis passim actus imperantes & imperatos, in quibus omnibus est eadem difficultas. Malè ergo isti docent, omnem voluntatem efficacem de aliquo obiecto immediate esse executivam illius, quando potentia est expedita; actus enim imperans volitionem eleemosynæ, vult etiam efficaciter mediatè ipsam eleemosynam, & eam solum mediatè exequitur; etiam si potentia loco-motiva, id est manus ad dandam eleemosynâ expedita sit. Ratio à priori est, quia agens liberum, ut tale, potest se ipsum determinare ad operandum pro suo libitu, potest enim dicere, si velit (quis enim illi contradiceret?) Volo dare eleemosynâ, ita ut ea procedat ex actu eleemosynæ aut charitatis, quorum vnum volo habere sub disunctione. Item, Volo ut existat ille effectus, sed per tales causas quas ego applicabo postea per aliam volitionem. Non ergo repugnat voluntas efficax, quæ non sit immediate effectiua sui obiecti adæquati, sed vultis immediate, alterius verò mediatè.

Confirmo, illa voluntas dandi auxilium efficax, imò & voluntas omnis prædeterminans, est amabilis reflexè à Deo per aliam voluntatem, quæ efficaciter imperetur; hæc autem voluntas imperans erit tunc voluntas efficax de actu prædeterminato v. g. & tamen non erit immediate illum exequens, sed tantum inferens voluntatem executivam. Hoc tam clarum est, ut nisi confusione terminorum nequeat impugnari. Fateor, hos ordines intentionis & executionis à nonnullis malè postea applicari, ut suis locis Deo duce ostendemus; illos tamen esse possibiles, nullo modo potest negari, & consequenter non potest hinc refutari prædeterminatio efficax.

Ex his aduerto, præfinitionem non determinare ad volitionem auxilij propriè ut intentionem ad electionem, sed ut actum imperantem ad imperatum, quatenus scilicet amans conuersionem, vult reflexè volitionem auxilij efficacis propter ipsam conuersionem; volitio autem secuta vult ipsum auxilium propter se, quæ eo ipso potest manere sine præfinitione imperante, sicut meus amor de Deo, quia illum respicit propter se, potest manere sine amore salutis reflexè imperante ipsum amorem Dei super omnia. Ex quo colligitur, non esse necessariam præfinitionem ad volitionem auxilij. Quod si aliquando præfinitio

nitio solet vocari intentio determinans ad electionem mediorum, id intelligendum est eo sensu, quo aliquando actus imperans solet dici intentio, id est per præfinitionem determinari Deum ad habendam volitionem de auxilio, sicut actus imperans determinat ad habendum actum imperatum.

- 64 Tandem aduerte, eos, qui dicunt libertatem actibus intrinsecam, difficilius explicare, quâ ratione ea volitio mediorum non pendeat à præfinitione: nam cum ea sit necessaria saltem necessitate contrarietatis (stante enim præfinitione non potest non esse voluntas dandi auxilium efficax) videtur necessario futuram diuersam à volitione non supponente præfinitionem, quæ eo ipso est libera libertate etiam contrarietatis, in sententiâ autem horum Auctorum actus liber differt à necessario, ergo volitio auxilij necessaria, quæ supponit præfinitionem, non potest illam non supponere; aliâ eadem volitio fuisset indifferens, ut esset vel libera vel necessaria, quod in horum sententiâ repugnat: in nostris autem principiis, quibus docemus, eundem actum posse à libero in necessarium transire, facile intelligitur, quâ ratione volitio auxilij sit eadem, siue libera sit siue necessaria, id est, siue supponat præfinitionem imperantem, à quâ reddatur necessaria, siue illam non supponat, & sit etiam in se formaliter libera.

SVBSECTIO TERTIA.

Aliud argumentum contra præfinitiones solutum.

- 65 ALIUD argumentum contra intentionem efficacem seu præfinitionem nostræ bonæ operationis, desumitur ex eo, quod si potest Deus antecedenter efficaciter velle nostram bonam operam, poterit & nostram gloriam. Hoc autem videtur absurdum: si enim v. g. antequam Petrus habiturus sit actum liberum meritorium, iam Deus efficaciter decreuit illi dare gloriam, repugnat, ut gloria postea detur in præmium eorum meritorum; præmium enim necessario debet esse aliquid indebitum, quod donetur postea per merita; nemo enim meretur id quod habet. Huic argumento Primum respondeo, si in voluntate efficaci antecedenti de gloriâ hæc specialis difficultas propter rationem præmij aliquid urgeat, tunc non sequi, alios actus liberos, de quibus nos supra, & in quibus non est ea specialis difficultas, non posse præfiri. vnde posset negari sequela à gloriâ ad eos actus, & è contrario. Secundò dico, argumentum procedere ex eo, quod non velint illius Auctores intelligere nostram volitionem efficacem, quam dicimus possibilem: quando enim dicimus, per illam hominibus gratis gloriam decerni, non intelligimus, ut *gratias* cadat supra gloriam, id est, decerni, ut *gratias* detur gratis, (si enim hoc esset, argumentum haberet vim) cadit ergo *gratias* supra voluntatem dandi, non verò supra obiectum illius; est enim voluntas illa ex se liberalis, ex parte verò obiecti onerosa, quia est voluntas vendendi gloriam propter merita. Et, licet ipsum velle vendere gloriam, sit gratuitum, quia non cogitur Deus ad hoc volendum, non tamen

vult gloriam dare liberaliter, sed ex meritis, seu vendere: sicut quando Petrus v. g. ex seipso animo bene faciendo amico id maxime optanti, vult illi vendere equum, voluntas hæc vendendi liberalis est, & propter illam meretur Petrus gratias apud amicum, quia non tenebatur hoc facere, non tamen vult equum gratis dare, sed ob iustam pretium. Hoc ergo posito, respondeo argumento in formâ, ex vi voluntatis antecedentis non intelligi gloriam Petro debitam immediate & absolute, sed quatenus ex vi huius voluntatis intelligitur Petrus habiturus merita, quibus illa gloriam emat, vnde numquam debetur illi gloria independenter à meritis; postea autem viis iam meritis in ipso Petro, habet Deus voluntatem executam immediate gloriæ, quæ in se non est liberalis, sed ex iustitiâ, eo modo, quo voluntas efficax vendendi equum, est voluntas non quidem immediate tradendi equum, sed faciendo contractum, & acceptandi pretium in ordine ad equum; postea autem acceptato iam pretio, offertur alia voluntas dandi physicè ipsum equum. Hæc secunda nec ex parte obiecti, nec in se est liberalis. Non ex parte obiecti, ut patet: non in se, quia iam ad illam cogitur ex acceptione pretij; illa autem prior contrahendi ex parte obiecti, non erat liberalis, quia nil volebat gratis dare, in se autem liberalis erat, quatenus à nullo cogebatur ad volendum contrahere, sed hoc à semetipso liberaliter vult. Idem est in gloriâ, mutatis terminis *pecunie in merita, & equi in gloriâ vendendi in merendi.*

Tandem hoc confirmatur ex aduersariorum sententiâ: nam voluntas generalis inefficax dandi omnibus hominibus gloriam, in se omnino est liberalis; non verò ex parte obiecti, quia per illam neque inefficaciter vult dare Deus gloriam gratis, sed propter merita, quæ per illam voluntatem operatur etiam inefficaciter. Quod ergo hic dicunt hi de inefficaci, dicimus nos de efficaci. Quid clarius esse potest?

SVBSECTIO QUARTA.

Concluditur questio.

EX argumentorum solutione constat prædeterminationis efficacis dependentis à scientiâ mediâ de futuro consensu possibilitas; quæ rursus sic confirmatur: si ego scirem certò & infallibiliter ex reuelatione diuinâ, Petrum v. g. daturum mihi librum infallibiliter si ab illo petam, quantumcumque liberè posset illum non dare, ego possem efficaciter velle librum, & ad hoc velle petere; poterit ergo etiam, & Deus eodem prorsus modo.

Dices: Discrimen est manifestum, quia mea voluntas efficax potest frustrari, non verò diuina. Sed contrâ, quia hæc voluntas mea innitens scientiæ diuinæ hic & nunc non potest frustrari, nisi quatenus ego possum non petere librum, quæ est mutatio ex parte meæ voluntatis; si autem ego non mutor (prout Deus non potest mutari) tam infallibiliter mea voluntas effectum obtinebit quàm diuina; ergo discrimen hoc nullum est. Confirmatur conclusio alio exemplo: eo enim quod ego sum certus per reuelationem, paratum quod ego sum certus per reuelationem, paratum mihi concursum, si ego velim operari, possum efficaciter

68 efficaciter velle operari, etiam antequam mihi Deus pareat in actu secundo auxiliari. Tandem confirmatur, Deus potest promittere, cui, Petrum absolute convertendum, etiam antequam hoc videat, si sciat illum convertendum, casu quo vocetur, & velit Deus de facto illum vocare, tunc autem ea promissio non minorem habet connexionem quam præfinitio; ergo si una non repugnet, neque altera.

Ratio à priori huius sententiæ ea est: nam, v. superius insinuaui, hæc præfinitio solum determinat Deum ad danda auxilia efficacia, libera tamen; hæc autem determinatio (vt per se patet, & supra ostendimus) nullo modo laedit libertatem, quia non influit immediate; ergo. Confirmatur: operari infallibiliter, & posse non operari, nullo modo inter se repugnant; ergo potest Deus vtrumque vnicuique actu amare efficaciter, & consequenter poterit & efficaciter præfinitio consensus, & simul dare potentiam ad oppositum, ac proinde & simul relinquere libertatem. Non ergo præfinitio, vt impossibilis, vilo modo reicienda sunt. Vtrum autem de facto dentur, viderint Theologi.

69 Hinc infero etiam contra nonnullos, qui præfinitiones admittunt, non solum per prædefinitionem, supponentem essentialiter scientiam mediam, sed etiam per illam quæ scientiam mediam antecederet, non euertendam libertatem, si tamen Deus post prædefinitionem haberet scientiam mediam auxiliis efficacibus & liberis, eaque vteretur. Ratio est, quia illa præfinitio seipsa nec tollit nec ponit libertatem immediate, id enim fit per principia influentia in operationem, quæ inferuntur ex illa præfinitione, vnde quantumvis detur in Deo illa intentio efficax ante scientiam mediam, si tamen postea occurrunt media efficacia & libera, quibus obtineatur quod intenditur per prædefinitionem, non est vnde tollatur libertas, non quidem per ipsam intentionem per se, vt dixi, quia non influit; nec per electionem, quia hæc solum voluit media libera, licet efficacia; ergo ex nullo capite laesa fuit libertas. Fateor, illam prædefinitionem antecedentem scientiam mediam, fuisse quasi expositam, vt tolleretur libertatem: si enim postea non occurrerent media efficacia & libera, teneretur Deus ponere media efficacia, etiam si necessitarent, quibus libertas tolleretur: verum, si occurrerent media libera, vt dixi, & efficacia, posset per eam præfinitionem non tolli libertas.

SECTIO IV.

Quid sit libertas in actu secundo.

70 INQUIRO, an actus amoris v. g. qui mihi iam est liber, id habeat per suam essentialitatem, ita vt sicut ei est essentialis, esse amorem Dei, sit etiam, esse liberum; an verò id habeat per entitatem intrinsecam sibi superadditam realem, vel modalem; an per denominationem extrinsecam, & vnde. Similem questionem explicuimus Disputat. xiv. Logica, Sectione 1. vtrum scilicet veritas sit essentialis actibus intellectus, & exhibitis ferè præfens difficultas explicata mansit: arbitror enim, idem esse de vtriusque actibus dicendum, scilicet & veritatem & libertatem illis

esse extrinsecam, cum hac differentiâ, quòd veritas propositionis desumitur ab obiecto, libertas autem actus voluntatis ab indifferentiâ eius potentia à quâ procedunt: verum, quia duo vel tria argumenta specialem videntur habere difficultatem, in præfenti ea oportet examinare.

SUBSECTIO PRIMA.

Sententia docens libertatem esse essentialiter proponitur.

RECENTIORES nonnulli, quibus adhæsit Hurtadus Disput. 15. de Animâ sect. 6. defendunt, libertatem esse essentialiter actui. Eam probant ex D. Thomâ 1. 2. quæst. 19. art. 1. vbi docet, bonum & malum esse per se differentias actuum voluntatis, ergo sentit D. Thomas, libertatem, quæ requiritur ad bonitatem & malitiam, esse essentialiter actui. Verum, licet hi putent, hoc testimonium clarum esse pro ipsis, ego ostendo esse valde obscurum: ibi enim D. Thomas non loquitur nisi præcisè de bonitate & malitiâ quæ ex parte obiecti proveniunt actibus, & hanc nunc admittimus libenter, esse essentialiter actibus, quia hi per suam essentialitatem respiciunt obiecta; vnde D. Thomas hic concludit his verbis: *Differentia autem speciei in actibus est secundum obiecta*; hic autem quid ad libertatem, quæ non provenit ex obiecto, sed ex principio indifferenti & cognitione? ergo S. Thomas hic nihil de libertate.

Arguunt alij Secundo: Actus liber essentialiter est perfectior quam necessarius; ergo libertas est aliqua perfectio intrinseca actui. Hoc argumento summum probatur, libertatem esse modum intrinsecum in actu, non verò esse quid essentialiter illi. Respondeo tamen, neque hoc probari: dico enim, actum liberum à necessario non differre intrinsecè, sed solum extrinsecè; ergo solum extrinsecè potest inter illos esse excessus perfectionis.

Sed vrgent: Potentia libera in actu primo differt à necessariâ, ergo actus secundus liber in se ipso debet differre à necessariâ; ergo intrinsecè debet esse liber. Ego retorqueo argumentum pro me contra aduersarios: Potentia libera in actu primo non differt intrinsecè à potentia necessariâ, sed solum per denominationem extrinsecam à voluntate Dei, volentis concurrere vel indifferenter vel determinatè; ergo similiter in actu secundo libertas non erit essentialis & intrinseca ipsi actui, sed denominatio extrinseca partialiter, vt infra explicabimus. Vides, si consequentia bona sit, meum argumentum esse euidens: nam assumo Antecedens certissimum, aduersarij verò falsum.

Tertiò arguunt: Vitalitas est essentialis actui secundo, ergo & libertas. Respondeo, falsum esse Antecedens, si de ipso amore loquatur; idem enim, qui fit à potentia, & propterea dicitur vitalis physice, potuit diuinitus infundi à Deo, quo casu non esset vitalis physice, vt supra ostendi. Præterea, etsi etiam loquamur de actione absolute, est falsum, illi esse essentialiter, actu esse vitalem: quia licet essentialiter emanet à voluntate, non tamen eius terminus vnitur necessariò cum voluntate, prout requiritur ad actionem vitalem,

potest enim diuinitus Deus vnionem illius amoris cum potentia impedire; quo casu illa actio non esset vitalis in actu secundo, quia actu non immaneret terminus in principio & subiecto operante. Tandem respondeo, etiam si vitalitas sit essentialis actioni, non ideo libertatem futuram essentialem. Disparitas est manifesta, quia vitalitas precise consistit in eo, quod procedat ab hac causa, & ab hoc subiecto quod est essentialis actioni, libertas autem etiam pendet a potentia ad oppositum, quae potentia non respicitur essentialiter ab actione, ut dicemus infra.

74 Alij, relictis his argumentis tamquam imbecillis, duo alia pro se afferunt. Primum (quo & simul respondent obiectionibus, quae contra ipsos fieri possent) Quia actus liber constituitur in rationalis per hoc, quod procedat a voluntate cum cognitione & concursu indifferenti ex parte Dei: haec autem tria sunt essentialia actui, ergo & libertas. Consequentia est bona. Maior certa. Probatur Minor: quia actio essentialiter pendet a principio a quo oritur, ergo & a voluntate influente, & etiam ab eius cognitione, pro cuius variatione variatur actus voluntatis. Pendet tandem a concursu indifferenti ex parte Dei, quia hic concursus est causa actionis, actio autem essentialiter pendet a sua causa; ergo actus pendet essentialiter ab istis tribus; ergo est essentialiter liber.

Hoc argumentum nullum est. Primum, quia summum probat, libertatem esse essentialem actioni, non vero actui seu qualitati, quae est amor liber: nam hic non pendet determinate ab hac numero causa, licet actio dependeat, ut suppono, ex Physicis, & ex dictis supra. Sed neque in actione aliquid probat: nam, licet haec pendeat a voluntate nostra, quia est causa illius, non tamen ab indifferenti cognitione, nec ab indifferenti concursu Dei, ut ostendo manifeste. Nam in primis cognitio, ut & ipsi admittunt, non inest in amore, sed solum determinat voluntatem, illi proponendo amabilitatem obiecti, & per modum conditionis. Vnde idem numero amor Petri potest esse, & eadem numero actio, siue ea bonitas Petri representetur per hanc numero cognitionem, siue per aliam ei omnino similem. Nec puto hoc ab ullo negandum: licet enim doceant multi, volitiones mutari ex mutatione cognitionis, id tamen solum possunt apparenter probabiliter docere. Quando cognitio est clarior aut confusior, maiorem aut minorem bonitatem representat, estque diuersi ordinis supernaturalis aut naturalis, aut diuersae speciei: at si solum mutetur numero propositio in aliam aequaliter omnino proponentem obiectum, nec probabiliter dici potest, mutandum amorem, de quo supra egi fufius. Vnde infero, Ergo hic numero amor non pendet ab hac numero cognitione, cuius contrarium vniuersaliter videntur hi supponere in argumento. Vtremus inde infero, Ergo ne pendet a cognitione indifferenti. Probo hanc consequentiam; nam voluntas ambulandi v. g. quae solum mouetur a bonitate cognita in ambulatione, non pendet ab eo quod ostendatur aut non ostendatur malitia in ambulatione (haec enim ostensio requiritur, ut possit odio haberi ambulatio per alium actum distinctum, non vero, ut ametur per hunc, qui solum respicit boni-

76

tatem quam amat; ergo poterit esse eadem volitio ambulationis, & quando solum cognoscitur eius commoditas, & quando simul cognoscitur incommoditas; ergo idem actus potest esse & a cognitione indifferenti, & a non indifferenti, id est, a proponente solum bonitatem, vel a proponente bonitatem & malitiam.

77 Secundo ostendo, etiam si amor penderet a cognitione indifferenti, & ex hac parte non posset a libero in necessarium mutari, non tamen pendere a concursu Dei ut indifferenti, & hoc adhuc clarius probo quam in cognitione: Deus enim immediate concurrat ad extra per suam omnipotentiam, haec autem determinatur per volitionem ipsius Dei, vnde sic arguor, vel potius respondeo argumento: Actioni create solum est essentialis, pendere ab omnipotentia diuina; quod autem hac omnipotentia applicetur ad concurrendum per volitionem indifferentem, vel per determinatam, omnino est per accidens actioni externae; ergo per accidens est actioni externae oriri a principio libero vel necessario, quatenus hoc principium includit concursum indifferentem vel determinatum ex parte Dei in actu primo. Sequela est euidentis. Antecedens probatur manifeste, Primum in nobis: ambulatio enim, quae est actio exterior, & oritur immediate a potentia loco-motiva, eadem prorsus est, siue potentia motiva determinetur ab hac volitione, siue ab illa, ex hoc vel ex illo fine, aut motiuo. Idem ostendo clarius & ad hominem in Deo, cum merito hi cum communi argumentantur contra P. Vasquez, aientem, non posse esse in Deo diuersum actum liberum sine mutatione diuersa in creaturis; arguunt, inquam, hi ipsi contra Vasquez: Quia productio gratiae physice eadem est in se siue Deus eam velit propter hunc finem, siue propter alium. Vnde euidenter ego arguor: Ergo actio Dei ad extra non variatur, neque numero, ex eo quod Deus se applicet ad operandum per hanc vel illam voluntatem diuersam; ergo siue Deus suam omnipotentiam applicet per volitionem indifferentem, siue per necessariam, seu determinatam, actio tamen exterior ab omnipotentia orta, eadem numero semper erit. Male ergo supponunt hi, actionem physicam productiuam amoris essentialiter pendere ab hac numero volitione Dei.

Posset tamen vrgere: Principium liberum immediate influens diuersum est a principio necessario, illud enim dicit potentiam non faciendi, quae caret hoc secundum, praeterea illud est perfectius quam hoc; ergo non potest eademmet numero actio esse indifferentis, ut procedat a principio libero aut necessario, sed pro huius variatione etiam actio debet variari.

79 Huic argumento posset responderi, principium liberum ut tale formaliter quasi dicere duplicem potentiam, faciendi vnam, & non faciendi alteram: actum autem liberum non oriri nisi a potentia precise faciendi, a qua etiam oritur quando est necessarius. Hanc solutionem puto omnino veram in sententia negante puram omissionem, tunc enim libertas in actu primo constituitur per duas quasi potentias ad duos actus oppositos: quando autem reducitur ad actum libertas, solum vna ex illis potentis operatur, quia uterque actus oppositus simul non potest fieri, altera autem

tem potentia requiritur in actu primo, non tamquam id quod debet influere, sed tamquam id quod constituit libertatem, siue tunc quælibet ex illis potentiis ab alterâ præfente, denominetur potentia perfectior siue non; quod parum atinet ad punctum præfens, pertinetque ad quæstionem de nomine.

80 Hinc aduerte, minùs consequenter loqui multos ex aduersariis, qui cum negent puram omissionem liberam, vtuntur tamen hoc argumento ad probandam libertatem esse essentialem actu. Nos verò, qui admittimus puram omissionem, non possumus hanc reddere solutionem: nam potentia libera, quatenus non factiua præcisè, propriè non est potentia; vnde libertas in actu primo, nec ratione nostrâ dicitur duas potestias, sed vnicam præcisè factiuam, sine connexionem tamen cum effectu: & hæc carentia connexionis, quæ complet libertatem in actu primo, solet aliquando dici potentia non faciendi, verè autem non potest esse potentia, vt pater. Ideò ergo respondeo argumento, potentiam influentem liberè & necessariò ex parte ipsius potentia, sæpè esse eandem etiam ratione nostrâ; vnde non inferitur, actionem liberam & necessariam esse diuersam ex diuersitate principij. Quòd verò non differat, pater manifestè: nam aliquando ex conditionibus solùm, quæ non influunt in ipsum actum, etiam in sententiâ aduersariorum, actus fit vel liber vel necessarius. Sic eadem voluntas creata ex cognitione æternitatis Dei, determinatur ad amorem Dei, ad quem non cogitur. Cognitione obscurâ de Deo; cognitio autem non influunt in amorem. Similiter in nobis de factis, ex actu imperij de amore Dei v. g. cogitur voluntas ad amandum, cum tamen imperium non influat, nec sit principium amoris: vnde eadem sunt principia immediata amoris imperati & non imperati. Constat ergo, principium liberum influens physicè & immediatè, non semper esse diuersum à principio necessariò; quod in Deo manifestius constat: eadem enim est formalissimè omnipotentia, quæ ad actum nostrum liberum concurrit, & quæ ad necessarium, in vno tamen casu Deus suam omnipotentiam relinquit vt à nobis determinetur, & tunc relinquit nobis libertatem, & fit actus liber; in alio verò non relinquit nobis determinationem, sed ipse eam omnipotentiam suâ volitione determinat, & per illam etiam nos, ideoque noster actus est necessarius. Vides ergo, principium influens semper esse idem ex parte Dei, & consequenter actionem liberam & necessariam esse posse eandem numero. Adde, etiam si ab his omnibus principijs physicis penderet actus, adhuc posse aliunde è libero in necessarium transire in ordine ad meritum & demeritum, vt ostendam infra à num. 107.

82 Secundum argumentum eorum sit: Quia principium liberum reducitur ad actum secundum per operationem liberam formaliter; ergo hæc dicit aliquid adæquatè distinctum ab ipso principio. Pater consequentia, quia per ipsum principium non potest reduci ad actum secundum formaliter. Confirmatur: quæsiò potentia ex necessariâ operante transit in operantem liberè, exercet de nouo libertatem; ergo aliquid de nouo producit quod non producebat antea, alioquin nihil modò exercebit quod non exer-

cuisset antea; nam comprincipium quod de nouo habet, non est exercitium libertatis, sed libertas ipsa in actu primo. Ratio à priori, quia actus secundus debet distingui adæquatè à primo; ergo & actus secundus liber ab actu primo libero, seu principio libero; ergo libertas actus non potest vllò modo esse denominatio extrinseca ex ipso principio libero desumpta.

Sed neque hoc argumentum vrget; quia principium liberum non reducitur ad actum secundum per operationem liberam secundum totum quod hæc dicit, sed solùm per id quod dicit in recto, scilicet per ipsum actum; hic autem distinguitur realiter ab ipso principio: neque, quia operatio libera oriatur à causâ liberâ, ideo totum quod dicit operatio libera in recto & in obliquo, debet distingui ab ipso principio libero, sicut, licet pater sit causa filij, & denominetur extrinsece talis à filio, & è contrario, filius à parente, non tamen totum quod dicit pater vt talis, distinguitur à filio: item, licet homo senior v. g. sit prior iuniore, adhuc tamen in ratione senioris inadæquatè constituitur per ipsum iuniorem, & hic in ratione talis per seniorem. Poterit ergo actus liber, licet oriatur à potentiâ liberâ, inadæquatè constitui in ratione liberi per ipsam potentiam. Ad confirmationem respondeo: quando potentia è necessariò operante fit liberè operans, non exercere de nouo efficienter suam libertatem, sed solùm formaliter. Explico distinctionem: exercere efficienter de nouo, est producere aliquid de nouo, hoc autem dico non esse necessarium ad hoc vt operetur liberè; solùm enim requiritur, vt illud idem quod antea producebat, nec poterat non producere, nunc possit omittere, ad quod nõ requiritur ab eâ potentiâ aliquid noui produci, sed potentiam posse illud omittere, seu esse in se liberam ad non producendum illud, & hoc est de nouo exercere formaliter suam libertatem, id est, actum ipsum nunc de nouo formaliter denominari liberum, quod præstatur ab illâ potentiâ liberâ, quæ iam de nouo denominat formaliter liberum suum actum, eò quòd iam de nouo est potens cessare ab illo, quam denominationem antea non tribuebat.

SUBSECTIO SECVNDA.

Soluitur aliud argumentum eiusdem sententiæ.

85 RECVPNT alij recentiores: Deo specialiter placet actus liber bonus, & displicet malus, ergo in ipso met actu est specialis bonitas moralis, ergo & libertas quæ requiritur ad bonitatem moralem. Et, vt tota vis argumenti percipiat, pone, hominem habere voluntatem furandi, sine libertate tamen: hæc voluntas non displicet Deo formaliter; accedat libertas, ea voluntas iam est peccatum, & Deo displicet; ergo aliquid mali de nouo accessit, ratione cuius Deo de nouo displiceat; hoc autem non potest esse libertas in actu primo, quia hæc est bona & placens Deo; ergo debet esse aliquid intrinsecum ipsi actui, ergo libertas est actui intrinseca.

Respondent nonnulli, posita indifferentiâ in actu primo, resultare denominationem intrinsecam mali in ipso actu, indifferentiam tamen eam non

non esse partem illius malitiæ, sed connotatum extrinsecum; quo posito resultat in actu ipso ea intrinseca denominatio malitiæ, sicut de similitudine & alijs denominationibus sæpè docent. Hanc sententiam vniuersaliter loquendo sæpè reieci, nec volo ex proposito eam hic impugnare. Breuiter tamen sic argumentor: Vel tota essentia malitiæ, quando actus est liber, consistit in solâ entitate actus, vel in ipsâ & libertate & actu primo simul. Si hoc secundum, incurris iam in argumentum proximè factum, cui debebis aliter mecum postea respondere. Si verò primum, ergo manente eodem numero actus, manebit eadem
 86 numero malitia. Patet euidenter consequentia, quia hæc per te consistit adæquatè in solâ entitate actus, qui totus tunc manet. Quod verò soles respondere in simili, manere in esse entitatis, & non in esse denominationis, sæpè ostendi esse ridiculum, quia vel denominatio in esse denominationis est sola vox, vel etiam entitas: si sola vox, ergo tam verè manet actus malus quàm antea, licet non vocetur malus sicut antea, quod est falsum; Deo enim displicet actus quia est in se malus, non quia ego illum voco malum: si verò denominatio, etiam est entitas; ergo dum perit in esse denominationis intrinseca, perit in esse entitatis intrinseca, quod à te negatur.

Vt ergo argumento respondeam, suppono doctrinam, quam suprâ Disput. VII. & Disputatione III. de Pœnitentiâ à num. 23. tradidi, posse scilicet formam aliquam constituere partialiter effectum formalem aliquem, qui de ipsâ propriè non possit predicari, & quem in se non contineat. Sic odium v. g. reddit obiectum odio habitum, ipsum autem odium in se nullo modo odio habetur, sed potius amatur. Sic etiam in sententiâ aduersariorum denominatio patris prouenit partialiter vt à formâ à filio genito; hic autem non est propriè vllò modo pater. Similiter ego constipior inadæquatè dexter ab alio, qui est mihi à sinistris, ille autem nullo modo est dexter, sed potius habet contrariam denominationem, scilicet
 87 sinister. Idem est in denominatione prioris & posterioris. Sic possemus innumera exempla afferre, è quibus constat, etiam si libertas in actu primo non fit in se vllò modo mala, sed potius bona, posse tamen tamquam partem & formam inadæquatam constituere voluntatem furandi malum.

Responderunt postea his exemplis aduersarij, omnem denominationem sumi ab vnâ ratione, quæ sit talis vt quo, qualis est effectus formalis vt quod, v. g. humanum ab humanitate, album ab albedine, & malum à malitiâ, siue ea ratio vt quo formalis sit simplex vt albedo, siue composita vt
 88 humanitas, quæ constatur ex materiâ & formâ & vnione, vna pars necessariò est materia, altera forma, quibus debet addi compositio. Hæc sunt formalia verba illorum. Sed non possum non mirari solutionem: quis enim illis negat, vnam partem humanitatis esse materiam, alteram formam, vt tam ferè illud inculcent, quasi ibi pro illis lateret magnum mysterium? Rogo iam ad rem: Iste effectus formalis humanitatis nõne constatur ex materiâ, formâ, & vnione? Ita planè. Rogo vterius: Materia sola est humanitas, anima sola est humanitas, vnio sola est humanitas? nullo modo. Quare ergo faciunt argumentum

contra nos. Actus solus non est malitia, libertas in actu primo non est malitia; ergo vtrique simul non est malitia? perinde enim est ac si dicerent, Materia sola non est humanitas, neque anima sola, neque vnio sola; ergo nec omnes tres simul erunt humanitas. In hoc erat lis nostræ responsionis, non verò in eo quòd materia non esset materia, aut forma non esset forma. Manet ergo
 89 semper verum, posse ex duabus partibus constare vnum effectum formalem, qui non reperitur in qualibet seorsim, quod est primum principium in philosophiâ, quando partes sunt essentielles: dicitur enim de illis, quòd ratio totius non saluetur in qualibet seorsim, sicut è contrario in homogeneis, quæ essentia v. g. saluetur in qualibet guttâ & parte illius.

Sed vrgebis Primò: Ergo etiam homo poterit dici iustus à formâ quæ non sit iustitia. Videant & ipsi, quid debeant respondere obiectioni. Sicut enim humanitas componitur ex partibus quæ non sunt seorsim humanitas, & exercitus ex hominibus quorum quilibet non est exercitus, cur etiam iustitia non componetur ex duabus partibus, quarum quælibet non sit iustitia? Respondet, fortasse non esse repugnantiam, vt sint possibiles diuinitus duæ qualitates distinctæ, quarum neutra seorsim sit prima radix & essentia supernaturalis, & consequenter neutra seorsim sit sanctitas, vtraque tamen simul sumpta id habeat: quæ enim repugnantia in eo, quòd vna entitas sola non sufficiat ad constituendum aliam, adoptionem adoptiuam non, sed requirantur duæ? Ego nec apparentem video magis in hoc, quàm in aliis effectibus formalibus vel totis, quæ ex duabus partibus componuntur. Quòd si in gratiâ esset
 90 specialis difficultas, non ideo deberet esse in operibus meritoriis demeritoriisque, quæ possunt reddi digna, indignaque præmio per extrinsecam denominationem, licet per illam homo non possit reddi sanctus.

Secundò vrgebis: Compositum malum non resultat nisi ex malitiâ vnius partis; si enim vtræque sit bona, erit bonum compositum, quia integram causam habet bonam. Hoc Antecedens alijs verbis sæpè positum ab illis, à me etiam sæpè negatum est: nec prodest illud iterum repetere, quia iterum illis negabitur; imò in præcedentis argumenti solutione ostendimus manifestè, posse vnum compositum resultare, cuius denominatio in nullâ parte sit. quod idem de malitiâ intelligendum est: neque enim magis repugnat, malitiam ex duabus partibus componi quarum neutra sit malitia, quàm humanitatem ex duabus quarum neutra sit humanitas. Sed specialiter id ostendo in effectû mali. Libertas licet sit essentialis actui, vt contendunt hi, in obiectione tamen ipso externo non potest non esse denominatio extrinseca à prohibitione v. g. esus carnis die Veneris. tunc sic argumentor: Ille esus carnis secundum se indifferens redditur malus & illicitus à præcepto Ecclesiæ de non comedendis carnibus: præceptum autem neque est malum neque illicitum, sed bonum & licitum, obiectum autem secundum se neque est malum neque illicitum. Da
 91 ergo mihi, quæso, vnam formam malam & illicitam, à quâ iste effectus mali obiectiue proueniat. Neque hic potest dicere, illam denominationem prouenire ab actu voluntatis essentialiter mali.

malo: nam ante actum iam in se est malum & illicitum illud obiectum, imò ideo actus est malus & illicitus, quia obiectum est malum illicitum, ac contrarium rationi naturali, siue ea malitia, quæ est in obiecto, dicenda sit formalis siue non, de quo non disputo: illud enim mihi sufficit, verè obiectum reddi malum & illicitum, & non à formâ malâ aut illicitâ, sed à prohibitione, quæ est & bona & licita, eo enim ipso ostendo argumentum aduersariorum nullum esse.

92 Virgo idem in peccato habituali, quod in sententiâ horum consistit in præteritione physici peccati, & in carentia condonationis diuinæ (vt & fusi probaui eo loco de Penitentia) ergo potest forma in se bona vel indifferens consistere formaliter effectum malum; carentia enim condonationis, quæ est indifferens, complet peccatum habituale, quod est malum.

Huic instantiæ etiam responderunt, Deo semper displicere peccatum præteritum, etiam postquam est condonatum, sed personam quæ illud commisit, non amplius displicere postquam condonauit, quia condonatio sustulit ab eâ personâ peccatum, & moraliter mutauit personam. Hæc responsio potuisset sustineri, si hi admitterent entia moralia media inter physica & rationis, in quibus consisteret peccatum habituale, & quæ essent propriè mala. Verum, quia ipsi, & benè, talia entia negant, solutio hæc in re parum dicit. Et hoc ostendo euidenter, quidquid sit, an Deus semper odio præterit peccatum præcedens, hodie homo redditur malus moraliter & peccator habitualis, & obiectum displicentiæ diuinæ pro hodiernâ die. Relictis ergo entibus mediis moralibus, rogo, Quæ est forma mala, à quâ redditur homo hodie malus? Non præteritio sola peccati, aliàs etiam post condonationem redderetur malus, quod est hæreticum, quia & tunc esset præteritio physica peccati; ergo forma simul cum præteritione constituens hodie hominem malum, est carentia condonationis: neque enim est aliud physicum vnde ea denominatio resulteret, vnde ea carentia, quæ in se est indifferens, est pars constituens hodie hominem malum, ita vt eâ solâ ablata, licet in eâ nihil mali auferatur, auferatur tamen ab homine hodie ratio mali & maculati coram Deo, & dignitas ad odium; potest ergo res indifferens complere malitiam & dignitatem ad odium, ita vt sine tali re indifferenti nec ea malitia nec dignitas reperitur.

93 Idem rursus ad hominem ostendo, quia peccatum actuale redditur in horum sententiâ infinitè graue à Deo, vt à formâ moraliter illi inhaerente; ergo Deus, qui est infinitè bonus, tamquam forma constituit peccatum in ratione infinitæ offensæ, qui est effectus formalis malus.

94 Responderunt, malitiam desumi in actu, eò quod oriatur à cognitione de Deo; grauitatè verò ab ipso Deo, quasi in formante peccatum. Sed contra, quia ego non feci argumentum in malitiâ peccati; hæc enim non ponitur ab his infinita (benè id aliunde scio) sed in grauitatè & ratione offensæ, quæ est infinita, & non potest à cognitione finitâ vt à formâ desumi, & solum ab his explicatur per inhaerentiam formalem ipsius Dei, quod & in hac solutione admittunt. Iam autem inde infero consequentiam manifestam, Ergo in ratione infinitæ offensæ (qui effectus formalis et-

iam est malus) constituitur peccatum per formam non solum non malam, sed infinitè bonam, scilicet per ipsum Deum.

Tandem idem ostendi eo loco de penitentia aliis exemplis de Musica, picturâ, pulchritudine, &c. duæ enim voces, quarum quælibet secundum se est bona, & iuxta artem canit, si coniungantur hic & nunc, facient aliquando ingratum sonum, eò quod non concordent inter se: similiter in pulchritudine, oculi v.g. & nasus in se pulchri & proportionati, si coniungantur cum facie cui non sunt proportionati, etiam si reliqua pars faciei esset pulchra in se, facient tamen hic & nunc deformem faciem. Idem in cibis: sæpè enim ex commistione duorum, quorum quilibet in se gratissimus est, resultat tertius ingratissimus.

95 Aduerto, malè à nonnullis impugnari Hurtadum, quasi hic minùs consequenter locutum, dum admittit putam omissionem, & negat libertatem extrinsecam esse; contra quem sic arguunt: Eadem ommissio actus videtur posse transire de liberâ in necessariam, & è contrario; ergo libertas non est intrinseca omissioni, ergo nec actui positiuo. Facile respondeo pro illo, sicut actus liber & necessarius in sententiâ eius specie differunt, ita omissionem liberam etiam differre specie à necessariâ, illa enim est carentia actus liberi, hæc autem est carentia actus necessarij, carentiæ autem differunt specie iuxta terminorum diuersitatem. Quod si loquamur de ipsâ externâ omissione Sacri v.g. fatebitur liberiter, eam posse transire de liberâ in necessariam; & è contrario, sicut eadem actio externa iam libera iam necessaria esse potest. Neque hic disputatur de actione externâ, sed de actu voluntatis, & quoad hoc, quid erat necessum ad puram omissionem recurrere?

96 Secundo aduerto, malè eisdem argumentari, casu quo quis possit die Festo audire duo Sacra: aiunt enim, Omissio cuiuslibet Sacri est in se indifferens, quia sine violatione præcepti potest existere, dummodò vnum Sacrum audiatur; vtrique autem ommissio simul sumpta iam est peccatum, ergo ex duabus rebus indifferentibus in se potest resultare vnum totum malum moraliter. Hoc, inquam, argumentum nullum est: quia si loquamur de omissione internâ, quæ propriè est peccatum, facile respondebit Hurtadus, eam solam esse malam, quæ est tempore aut naturâ posterior, quia per illam solam violatur præceptum, eamque specie esse diuersam à primâ. Quod si ambæ sint simul naturâ, dicit Hurtadus, & benè, vtramque esse malam, eò quod per vtramque saltem partialiter se reddit impossibilitatum ad audiendum Sacrum ad quod tenetur; vel vt melius dicam, tunc solum erit vnica ommissio audiendi Sacrum, vnica inquam ommissio omnium volitionum, quæ eo ipso erit mala intrinsece. Si autem de ipsâ extrinsecâ auditione & omissione loquamur (vt in solutione præcedentis obiectionis dixi) fatebitur Hurtadus, per extrinsecam denominationem posse provenire malitiam. Addo, in hoc argumento non esse specialius mysterium in duabus omissionibus audiendi duo Sacra, quàm in duabus volitionibus posituius non audiendi hoc vel illud Sacrum: vnde non est cur specialiter quoad hoc in omissionibus, quàm in actibus posituius hi argumententur: in vtrisque nulla est, vt diximus, specialis difficultas.

SUBSECTIO TERTIA.

Nova obiectio contra prædicta soluitur.

OSTENDI, malitiam posse componi ex partibus in se seorsim bonis, ex libertate in actu primo, ex cognitione præcepti, & ex volitione ipsâ. Iam autem insurgit hic nova difficultas, ergo quandoquidem illæ tres simul sumptæ constituunt malitiam, æqualiter Deo vna displicebit, ac altera.

Posses fortè respondere, actum ipsum seu volitionem esse partem in recto, cetera verò in obliquo, ideoque Deo solum actum displicere, non alia. Sed contra, quia rectum & obliquum (ut sæpè dixi) est solum in ordine ad nostrum modum concipiendi, in re autem ipsâ omnes sunt æqualiter partes compositi, ergo Deo æqualiter displicebunt.

- 98 Respondent nonnulli, Deo displicere libertatem in actu primo non secundum se, sed ut coniunctam cum odio Dei: sicut natus magnus displicet non secundum se, sed ut coniunctus cum exigua facie, & hæc est contrario displicet non secundum se, sed ut coniuncta cum magno naso.

Hi Auctores non explicant difficultatem, quia semper videtur manere verum consequens obiectiois suprà illatum, scilicet Deo tam displicere prohibitionem esus carniū die Veneris, quam ipsum esum. Quod amplius ostendo: sicut prohibitio non displicet per se, nisi ut coniuncta cum esu, ita esus non displicet nisi ut coniunctus cum prohibitione; ergo tam Deo displicet prohibitio ut coniuncta cum esu, quam hic ut coniunctus cum prohibitione. Dicere autem, Deo æquè displicere suam legem prohibentem, ac ipsum actum transgressionis, est valde durum, ne amplius dicam; & potius dicerem, libertatem esse essentialem, quam hoc concederem.

- 99 Alii ergo nobis respondendum est, scilicet, sicut à parte rei, licet malitia componatur ex libertate & lege prohibente, solum tamen ipse actus est malus; ita etiam solum actum Deo displicere, quia solum id displicet quod malum est. Ostendi autem suprà, effectum aliquem formalem, qui resultat ex duabus vel tribus rebus distinctis, sæpè soli vni ex illis convenire. Sic obiectum constituitur odio habitum ab odio, & à sua entitate, esse tamen odio habitum, nullo modo convenit ipsi odio, quod potius amatur, sed præcisè entitati subiecti. Sic in omni denominatione visi, cogniti, quæ licet inadæquatè sumatur à visione, ipsa tamen visio non est visa, sed obiectum: neque potest dici Visio coniuncta cum obiecto est visa. Idem est in denominatione patris, quæ conflatur tamquam ex parte ex ipso filio, qui tamen nullo modo est pater, neque ut coniunctus cum filio. Idem in denominatione prioris, dextri: & plura alia exempla possunt adduci pro eadem doctrinâ. Ergo cum sola volitio comedendi carnes sit mala, sola illa displicebit Deo, etiam si aliæ partes concurrant ad constituendam illam in ratione mali. Declaratur ultèrius ex principio lumine naturæ noro: Id solum est malum moraliter, quod est transgressio legis: atqui sola volitio comedendi carnes est transgressio legis, etiam si ipsa lex requiratur ut illa volitio

sit transgressio (ubi enim non est lex, nec præscriptio potest) & hoc ex terminis est manifestum; ergo sola volitio displicet Deo: lex autem, sicut neque ut coniuncta cum volitione est transgressio, ita neque ut coniuncta cum volitione Deo displicet, ut suprà dixi, odium neque ut coniunctum cum obiecto odio haberi, sed sola ipsum obiectum coniunctum seu denominatum ab odio.

Disputatione VIII. de Pœnitentiâ à num. 27. dedi doctrinam, quæ præsens difficultas facillimè enodatur. Ostendi enim ibi, sæpissimè requiri ex parte obiecti ad amorem vel odium circumstantias aliquas, quæ tamen non terminant formaliter odium vel amorem: sic, ut ego desiderem obiectum, requiritur illud esse absens, & tamen nullo modo desidero absentiam. Sic, ut dem elemosynam, illamque amem, requiritur, me novisse pauperatatem illius cui volo dare elemosynam, & tamen nō amo pauperatatem illius, imò potius ea mihi displicet. Similiter, ut Deus det hoc numero auxilium, conducit illud à Deo videri coniunctum cum peccato futuro (quando id permittit ex affectu ad gloriam, vel ex animo puniendi illum cuius permittit peccatum) & tamen Deo nullo modo displicet futuritio peccati; ergo possunt esse multæ conditiones, quæ necessariò prævideantur ex parte ipsius obiecti, non tamen amantur aut odio habeantur, sed solum obiectum præsentibus illis. Hanc eandem doctrinam tenentur recentiores, cum quibus ago, concedere in peccato habituali: ut si in Deo odio habeat Petrum v. g. oportet ut illum videat peccasse, & peccatum non fuisse condonatum ab ipso Deo, per hoc tamen non displicet Deo carentia ipsa condonationis; hæc enim amatur potius à Deo, directè autem displicet peccatum præcedens & ea persona, dependenter tamen ab eo quod Deus videat hunc & nunc non fuisse condonatum peccatum.

Aduerte tamen, licet in ordine ad odium Dei sit conditio libertas in actu primo, quia, ut dixi, solus actus secundus terminat odium, in ordine tamen ad rationem peccati, eam libertatem esse partem intrinsecam: nam, ut dixi suprà, nototum, quod dicit peccatum intrinsecè & essentialiter, terminat odium Dei. Quod explicio clarissimo & communissimo exemplo approximationis in ordine ad causam operantem: licet enim approximatō nullo modo influat in effectum, & consequenter non sit causa, sed conditio requisita ad causandum, si tamen eadem approximatō comparetur cum isto effectū formali, potens proxime causare, iam non est conditio, sed pars, quia solā ablata illā approximatione, formaliter perit ille effectus formalis potens proxime: hic enim duo dicit, & virtutem influentem, & conditiones requisitas ad influendum. Ita similiter libertas in actu primo, qui est conditio, ut odium terminetur ad meum actum, est simul pars intrinseca mei actus ut potentis proxime terminare odium Dei, & consequenter ut mali.

Tandem hoc idem explicatur ex eo, quod solus ille actus odij Dei v. g. est in mea potestate, ergo solus ille mihi debet imputari ad meritum vel demeritum, licet non imputetur, nisi quando sunt aliæ formæ à quibus denominatur liber bonus, aut malus, &c. Hæc ex terminis sunt manifestæ, nec maiori egent explicatione.

103 Posset aliquis rursus obicere præ libertate essentiali actus: Non repugnat aliquis ad voluntatis, qui essentialiter sit liber, ergo talis est de facto. Sed ego retorqueo argumentum, & sumo contrarium Antecedens: Non repugnat actus qui de se sit indifferens ut sit liber vel necessarius, ergo talis est de facto; & rogo, quam ex his sit melior consequentia, tua, an mea. Puto, meam esse meliorem, quia non debemus de facto multiplicare vel diuersificare entitates sine necessitate; nec valet consequentia, Possibilis est talis diuersitas, ergo datur. Valet autem, Potest fieri sine diuersitate, ergo, nisi aliunde sit ratio, in contrarium, debemus dicere, de facto fieri sine tali diuersitate.

SUBSECTIO QUARTA.

Vera sententia.

VERA ergo & communior sententia, quam è Societate PP. Suarez, Molina, Vasquez, Valentia, Salas, & recentiores communiter defendunt, imò Vasquez ausus est dicere à nullo ex antiquioribus negari, docet, libertatem esse denominationem extrinsecam actui voluntatis à potentia indifferenti, & paratà ad vtrumque. Hanc probat P. Vasquez: quia idem actus potest transire de libero in necessarium, ergo libertas non est illi essentialis. Non facio tale argumentum, quia, ut probatur eandem actum posse transire à libero in necessarium, & è contrario, debet iam supponi nostra conclusio; idè enim potest mutari, quia nò est essentialis, non è contrario. A posteriori verò, licet possit ostendi ex mutatione, libertatem non esse essentialem, quia tamen nullam nos habemus experientiam talis mutationis (ego enim non possum dignoscere, vtrum sit idem numero actus, quando liberè & quando necessariò operor) inde fit, ut mutatio non sit in se nobis nota, sed ipsam aliunde debeamus probare, ex eo scilicet quòd libertas sit accidentalis actui, non verò possumus ex mutatione libertatem accidentalem perscrutare.

Probat ab aliis Secundò, Quia veritas est denominatio extrinseca propositioni ab existentia obiecti, ergo & libertas actui. Neque vtor hoc argumento, quia aliqui ex aduersariis negabunt Antecedens; & qui concesserint, non tenentur consequentiam admittere, quia in libertate reperitur ratio malitiæ, quæ non videtur posse provenire ab extrinseco, quidquid sit de veritate: & propterea initio dixi, esse in hac questione specialio rem difficultatem.

105 Tertiò alij, Quia actus liber libertate contrarietatis non differt à necessario quoad speciem; ergo saltem libertas contrarietatis non est actui essentialis; ergo nec libertas contradictionis. Patet hæc vltima consequentia, quia omnia argumenta, quæ pro libertate contradictionis ab aduersariis fieri possunt, possunt etiam fieri in libertate contrarietatis. Prima consequentia per se est manifesta. Antecedens verò probatur, quia idem est amor Dei, siue habeam paratum concursum ad odio habendum Deum, siue non, quia amor non pender à principiis odij, dummodo fiat taliter ut possim ab eo cessare.

Respondebis fortè, libertatem requisitam ad

meritum & demeritum, solum esse libertatem contradictionis; idè tua argumenta solum probare, hanc libertatem esse essentialem, quidquid sit de libertate contrarietatis. Sed contra Primò, quia negari nequit, maioris meriti esse amorem virtutis, quando non solum possum cessare ab eo amore, sed etiam possum, imò tenor vehementer facere contrarium; iam ergo totus ille excessus amabilitatis & bonitatis moralis provenit ab extrinseco illi actui.

106 Respondebis fortè, casu quo quis habet libertatem ad peccandum & bene operandum, se reducere ad actum secundum per duo exercitia libertatis, vnum quo non vult peccare, alterum quo vult obiectum virtutis, & propterea magis mereri, quia habet duos actus bonos. Sed contra, quia in horum sententiâ voluntas non semper se determinat per duos actus bonos, sed sæpè per puram omissionem circa peccatum v.g. & per actum positivum virtutis contrariæ. Tunc autem pura omisso, quia in se non est meritoria, non auget valorem actus positivi; ergo hic augetur ab extrinseco, quod contendo. Patet consequentia, quia licet non habeam duos actus positivos, vnum, quo dicam, Nolo odium ad quod tenor, & alium, quo amem Deum, sed præcisè amando vincam tentationem, negari nequit, illum amorem esse magis meritorium, quàm si non fuisset tentatus, nec potuisset odio habere.

107 Secundò impugno eam solutionem, & confirmo euidenter præcedens argumentum, si essem necessitatus ad vnum è duobus actibus virtutis omnino inter se æqualibus, nullo modo imputaretur mihi ad meritum, facere hunc potius quàm illum: ut enim ostendi alibi, & aduersarij fatentur, electio inter duo omnino æqualia, nec meritoria nec demeritoria est, si supponatur necessitata voluntas ad vnum ex illis. quis enim dicat, mereri illum qui cogitur ad dandum vnum, duobus ducatis omnino æqualibus, mereri inquam, ex eo quòd det hunc potius quàm illum alium? certè ego ex hac electione nullas illi agerem gratias, magis quàm si fuisset coactus determinatè ad vnum. Tunc sic: In eo casu qui libet ex illis actibus est liber libertate contradictionis, & physicè tam liber, ac si non teneretur ad alium ei omnino æqualem: tam enim est in meâ manu non facere actum A. elemosynæ in particulari, quando teneor vel ad illum, vel ad actum B. orationis, quàm si non tenerer ad vllum ex illis. Manet ergo idem omnino actus misericordie, siue teneor ad illum sub distinctione, siue non; quia distinctio ad alium actum æquè bonum non immutat physicè principia huius, nec me cogit ad hunc, & tamen in vno casu nullo modo est actus ille meritorius ex defectu libertatis moralis, in alio verò idem numero est meritorius; ergo libertas, quæ ad meritum conducit, etiam in sententiâ aduersariorum est denominatio extrinseca ab indifferentiâ potentia, & ibi omnia eorum argumenta infringuntur.

108 Declaro, ita ut nulla possit esse solutio. Da, à Deo me determinari vel ad odium vel ad amorem, Petrum verò determinari ad amorem, vel ad alium actum virtutis æquè bonum; amor tam est mihi liber quàm Petro, & è contrario intrinsecè in se: idem enim est prorsus amor, siue sim necessitatus siue non, ad alium actum æquè bonum,

num, siue ad illum aut alium actum malum, & tamen in Petro ille actus non est bonus, eò quòd non potuit malum efficere, nec cessare ab hoc vel altero bono æquali, quo casu non est locus merito, vt paulò antè dixi: in me autem est bonus amor ille idem manens quoad reliqua, præcisè ex eo quòd, licet ego sim determinatus ad illum vel alterum actum sub distinctione, ille tamen alter actus est malus. Vnde absolutè ego sum liber ad benè & malè operandum; ideoque dum benè operor, mereor; ergo sine mutatione intrinsecà actus potest reddi bonus aut malus moraliter, & indifferens. Quod dico de me & de Petro, possum de me ipso dicere pro diuersis temporibus. Negari ergo nequit, libertatem ad meritum requisitam esse denominationem extrinsecà actui, quo clarissimè soluitur argumentum aduersariorum è numero 74.

Ratione à priori nostra Conclusio euidenter probatur, quia ablato omni prædicato essentiali actus, in quo tu dicis consistere libertatem, præcisè quia intelligo istum actum fieri, quando potest voluntas illum omittere, intelligo illum ita prodire, vt potuerit non prodire; ergo intelligo illum liberum; ergo libertas non est intrinseca & essentialis adæquatè actui, sed desumitur & ex ipso actu & ex potentia ad oppositum, vel ad carentiam residentem involuntate quando fit actus.

SECTIO V.

Utrum possit actus mutari è libero in necessarium.

SUPPONIMVS ex Sectione præcedenti, eundem actum, qui modò est liber, potuisse esse necessarium, in quo conuenit cum actu vero vel falso intellectus. Inquirimus ergo, an ex suppositione quòd fuerit liber, possit in necessarium mutari, aut è contrario.

PRIMA CONCLUSIO. Potest mutari ob variationem concursus Dei. Probatur, quia voluntas deambulandi v. g. durans per duo aut tria instantia, potest in primo oriri à voluntate cum concursu indifferenti, in secundo verò potest Deus habere concursum determinatum ad vnum, quo reddetur actus necessarius, ergo potest mutari.

Dices: Propositio non potest mutari de verà in falsam; ergo nec volitio è liberà in necessariam. Negant aliqui Antecedens, contra quos latè egi Disputatione XIV. Logica, Sectione 2. Ego eo admisso respondeo, negando consequentiam, quia volitio, vt transeat è liberà in necessariam, non debet amare obiectum diuersum aut pro diuerso instanti, sed sufficit eam durare per duo instantia, vt in primo oriatur à concursu indifferenti, in secundo autem à determinato, quod rectè potest fieri sine mutatione actus per solam mutationem in principio influente. Veritas autem non potest mutari, nisi actus mutet obiectum, quod repugnat. Explicatur vterius disparitas,

veritas & falsitas iudicij etiam in primo instanti suæ durationis desumitur ex existentia obiecti, in omnibus instantibus affirmatis, siue hæc præterita, siue præsentia, siue futura sint: & eodem modo ac ex eisdem prorsus capitibus desumitur veritas illius propositionis in secundo instanti

quo in primo; vnde veritatem vel falsitatem, quam habuit in primo, debet habere in secundo, & è contrario, libertas autem volitionis in hoc instanti non desumitur ex modo quo in secundo producenda est ea volitio, sed præcisè ex eo modo quo nunc producitur. cumque in hoc instanti potest principium esse contingens, in secundo verò necessitatum, potest actus in primo esse liber, & in secundo necessarius, licet iudicium non possit successiue esse falsum & verum.

SECUNDA CONCLUSIO. Etiam ex variatione cognitionis potest idem actus è libero fieri necessarius. Probatur, quia cognitio v. g. visio beata non proponit aliam bonitatem in Deo, quam cognitio infusa; ergo vtraque poterit illuminare ad amorem eiusdem obiecti, & consequenter ad eundem amorem concurrere cum hac differentia, quòd visio beata, quia clariùs proponit bonitatem, rapit in amorem, in quem non rapit infusa, quia obscurior. Et in hoc sensu intellige, quæ dixi Disputatione VIII. Physicà à numero 23. variatione volitionis ex varietate cognitionis, non de varietate quoad substantiam, sed quoad modum liberi vel necessarij; ergo si cognitio infusa succedat visioni beate, aut è contrario, poterit idem amor Dei ex variatione cognitionis mutari è libero in necessarium.

Ex his inferitur, quemlibet actum, quantumuis malum vel bonum, posse mutari in indifferentem, amittendo scilicet libertatem, siue quæ nec bonitas est, nec malitia moralis, trum autem è bono in malum possit mutari, vel è contrario, solius est Theologi: pender enim ex eo, an actus bonus debeat amare honestum quia honestum. Quod si requiritur, non potest idem actus è bono in malum mutari: imò neque potest habere indifferentiam vt sit bonus aut malus, quia non potest idem actus esse indifferens ad amandum honestum quia honestum, & ad amandum illud ob alium finem. Sed de hoc fusiùs Theologi.

SECTIO VI.

An possit esse libertas in actu secundo sine omni actu.

DUPLEX est hic difficultas: Prima, an possit esse pura cessatio actus, quæ non sit libera, sit tamen à voluntate, sicut actus necessarius; Secunda, an possit esse libera.

SVBSECTIO PRIMA.

Pura omisio, quæ sit in potestate agentis, non tamen libera, reijcitur.

VNVS vel alter ex recentioribus secutus Cartesianum opinatur, quando voluntati per intellectum proponitur obiectum aliquod indifferens, posse voluntatem cessare ab omni actu, vel amare obiectum: quòd si cesset, eam omissionem non futuram liberam, etsi fortè sit voluntaria. Huius opinionis fundamentum non est aliud, quam voluisse vtriusque partis oppositæ argumenta conciliare: ideo negantibus puram omissionem liberam concedit intentum; affirmantibus verò, nullam esse repugnantiam in eo, quòd voluntas tunc purè omitat, etiam annuit. Sed quod

quod in simili sæpè contingit, dum vult utrobique satisfacere, omnes offendit.

Reiicitur hæc sententia ab omnibus aliis unanimi consensu, imò erronea à multis iudicatur, quia videtur impossibile, nec posse concipi, aliquem hominem hic & nunc aduertentē se teneri sub peccato mortali Deum amare, & cognoscere id à se posse præstari, sicut & verè potest; hunc, inquam, aduertentem & cum potentia ad amandum, non amare, & tamen nullo modo peccare. Certè hoc modo omnia præcepta positiua sine vllâ culpâ possemus violare; & quid diceret pauperi mille aut centum v. g. & videret hic & nunc illum pauperem fame mori, insuper haberet ibi ad manum in abundantia & pagem & pecuniam, & se ad hoc teneri nosceret, posset tamen hic & nunc nec venialiter peccare non dando panem pauperi, sed cum mori permitiendo per puram omissionem. Ad quid ergo (si vera est hæc sententia) Christus Dominus terret seruum negligentem, dum dicit: *Servus sciens voluntatem Domini, & non faciens, unipulabit malis?* Vt quid D. Iacobus amplius clamat: *Scienti bonum facere, & non facienti, peccatum est illi?* Vt quid DD. & Concionatores clamant, nisi præcepta seruauerimus, nos damnandos? Possem enim respondendo eis omnibus respondere: O quam estis vos omnes stulti ac simplices! per puram omissionem nihil horum faciam, & tamen non solum non damnabor propterea, sed nec Purgatorium videbo, quia nec venialiter peccabo; quid ergo toties infernum obtriditis?

Ratione à priori eadem sententia impugnatur, quia actus positiuus non aliter potest esse mihi liber, nisi quatenus in meâ potestate est ab illo cessare. Si enim non est mihi liberum cessare ab amore, neque erit liber amor; ergo repugnat in terminis, cessationem ab amore non esse in meâ potestate, & tamen liberè me amare; aut è contrario, amorem mihi esse liberum, & non esse mihi liberum cessare ab illo: ergo eo ipso quod actus positiuus est mihi liber, debes fateri, esse mihi liberam cessationem ab illo. Hæc sufficiant contra hanc sententiam, quæ ex se, explicatis terminis, apparet falsa.

Obiicies: Potentia libera est potentia faciendi & non faciendi; sed quando purè quis omittit, non reducit ad actum potentiam faciendi, ergo non reducit ad actum potentiam liberam, ergo ea omisso non est libera. Non video, quid velint hi Auctores hoc argumento suadere: videntur enim velle convincere, non exerceri libertatem, nisi quando duo contradictoria simul ponuntur, scilicet factio & non factio, quia tunc solum reducit ad actum tota potentia libera faciendi & non faciendi, quod prorsus rationi repugnat. Nec argumentum magis probat, omissionem non esse liberam, quam ipsum actum positiuum, qui etiam non est exercitium potentia non faciendi. Respondeo ergo, potentiam liberam esse ad vtrumque diuini ad actum, & eius carentiam, non ad vtrumque collectivè, unde exercitium illius non potest nisi in actu solo, vel omissione solâ saluari. Quomodo autem omisso possit esse libera, docebitur inferius.

SUBSECTIO SECUNDA.

Sententia negans puram omissionem proponitur.

Hæc ergo omisâ sententiâ, secunda valde communis est, stante libertate in actu primo non posse voluntatem purè omittit, sed necessariò vel debere amare obiectum propositum, vel reflexè velle non amare, aut efficere actum impossibilem cum eo amore quem omittit; ita, vt omisio illius non sit libera in se, sed vel in actu reflexo in quo est volita, vel in impossibili. In hanc abiire nonnulli recentiores, qui pro eâ referunt D. Thomam 1.2. quæst. 71. art. 5. Sed hi non videntur attentè legisse D. Thomam, imò nec sine attentione: tam clarè enim contrarium docet, vt non possit de mente eius dubitari. in responsione enim ad 2. hæc habet formalia verba: *Ad secundum dicendum, quod aliquid dicitur voluntarium, non solum quia cadit super ipsum actus voluntatis, sed quia in potestate nostra est ut fiat vel non fiat: unde etiam ipsum non velle potest dici voluntarium, in quantum in potestate hominis est velle & non velle.* Hæc ille. vbi duas habet propositiones contradictorias his recentioribus, Prima: *Aliquid dicitur voluntarium non solum quia cadit super ipsum actus voluntatis;* recentiores autem dicunt, *Nisi cadat super omissionem actus voluntatis, non potest esse vllum voluntarium.* Secunda: *Ipsam non velle est voluntarium;* aduersarij autem dicunt, *Solum velle est voluntarium.* Adde, eo loci in argumentis contrariis omnibus probari sententiam horum recentiorum, his autem respondere D. Thomam nihil probare. Quod si in corpore huius Articuli docet, semper in peccato omissionis reperiri aliquem actum positiuum, qui sit occasio omissionis, quo videtur eis favere, ibi tamen expressè docet, line vllò actu exteriori vel interiori posse esse peccatum omissionis, & concludit, eum actum, qui est occasio omissionis, habere se ad peccatum omissionis per accidens, ideoque verius esse, peccatum omissionis nullum requirere actum. Quid clarius?

Arguunt Primò à ratione: Cessatio & omisio non potest esse libera, nisi vel quia volita (& tunc iam includit actum) vel in se ipsâ: hoc autem secundum repugnat, quia in se est pura negatio actus voluntatis, & nihil aliud; ergo est potius negatio voluntarij, quam voluntarium. Confirmant Primò: potentia libera est vitalis, ergo non reducit ad actum nisi per vitam in actu secundo; sed negatio actus non est vita, ergo. Secundò: potentia libera respicit bonum & malum, sicut intellectus verum aut falsum; ergo sicut intellectus per cessationem actus non fertur in obiectum, ita voluntas non fertur ad obiectum per omissionem, ergo non exercebit suam libertatem. Tertiò: voluntas in actu secundo exercens libertatem, debet aliquid habere quod non habeat in actu primo; sed omissionem actus etiam habuit in actu primo, ergo per illam non potest libertatem exercere. Hoc argumentum variis modis & phrasibus proponitur & dilatur à recentioribus. Melius alij, qui eandem sententiam tutantur, illi & omnibus eius fulcris dissident. Et primò dico, argumentum cum duabus confirmatio-

nibus primis, si quid probat non probare, repugnare puram omissionem, sed eam non posse esse liberam, quod Auctores primo loco refutati dixerunt. Tertia confirmatio sola videtur id directè probare, sed ab eâ incipiendo, respondeo, in priori naturæ causæ, seu potentie liberæ, non esse omissionem actus, sed præcisionem, id est, tunc non concipi neque actum neque carentiam illius, quia neutrum est principium libertatis, seu effectus illius: in secundo autem instanti seu posteriori naturæ, quando exercetur libertas, iam intelligitur & est in ipsâ voluntate carentia operationis liberæ. Et hanc doctrinam tenentur ipsi admittere in omissione externâ: pro priori enim naturæ, antequam Deus se determinet ad producendum aut non producendum Petrum, datur præcisio ab existentia Petri, & tamen non datur carentia, aliâs non posset in eo instanti Petrus existere; pro posteriori verò, quando Deus se determinat non producere Petrum, datur iam verè & realiter carentia illius. quid ergo specialius inveniunt recentiores in omissione actus interni, quàm in omissione externâ, quoad secundam difficultatem?

121 Secunda confirmatio petita ab intellectu, nulla prorsus est: arguitur enim in illâ à causâ necessariâ ad liberam, quod argumentum nullum est. Disparitas in præsentia est manifesta: nam potentia necessaria, quando non operatur, non à se sed ab extrinseco cessat, id est, ex defectu principij requisiti ad operationem: idè mirum non est, si carentia operationis positivæ non sit operatio ipsius; at potentia libera, qualis est voluntas, quia positus omnibus prærequisitis ad operandum, potest pro libitu non operari aut operari positivè, idè ipsa carentia operationis ei imputatur, perinde ac si eam voluisset. Vt enim bene dixit D. Thomas suprà à nobis relatus, *ipsum non velle, quatenus hic & nunc est in meâ potestate velle, potest dici & esse voluntarium.*

122 Ad primam confirmationem ex vitalitate petitam, facilius adhuc respondeo, potentiam liberam dicere ordinem in actu secundo, & ad vitalitatem, & ad omissionem illius; idè secundum totum quod includit, non esse potentiam vitalem, id est operativam ab intrinseco, quia, ut libera, est operatiua, & non operativa. Hinc ad argumentum faciliè responderetur, omissionem actus, licet nihil sit positivum, sed præcisè carentia actus, esse tamen liberam, quia hic & nunc fuit in potestate voluntatis eam carentiam non esse, ponendo actum quo formaliter illa destrueretur.

Sed vrgebis, & sit secundum argumentum: eadem omisio in se est, siue Deus paret concursum indifferentem, siue non; in utroque enim casu est purum nihil: sed si Deus neget concursum indifferentem, ea omisio non est libera, ergo etiam si eum paret, non erit libera. Confirmatur: de hominem omittemem liberè volitionem de auditione Sacri, neget Deus illi, perseveranti in eâ omissione, concursum indifferentem, de quo ipse nihil sciat, iam ergo, stante eodem iudicio & omissione eadem, & eodem modo iudicante se peccare ac antè, transiit à peccante ad non peccantem, quod prorsus videtur incredibile.

123 Ego miror, hoc argumentum nobis obiici ab aduersariis, cum sit eadem prorsus difficultas in

actu positivo, muta enim casum in hominem liberè amantem obiectum malum, & da tunc à Deo illi negari concursum indifferentem, ecce ille homo in eodem statu perseverans & putans se peccare sicut antè, non tamen peccat, quid ergo respondebis?

Fortasse dices, te negare idè eundem actum numero transire de libero in necessarium, ac proinde non habere locum meam instantiam. Sed contrà Primò, quia multi negantes puram omissionem, admittunt, libertatem esse extrinsecam actui; ergo iam in horum sententiâ argumentum ruit. Contrà Secundò, quia si libertas sit essentialis actui, dices, mutari amorem positivum eo ipso, quod Deus neget concursum indifferentem, & tunc etiam ego dicam, mutari ipsam omissionem, quæ cum suam entitatem detrahat in ordinem ad actum positivum quem negat, necessum est, ut quando datur privatio actus liberi, ea sit diuersa à privatione actus necessarij, sicut ipsi actus per te inter se sunt diuersi; ergo non manet eadem omisio peccaminosa, quæ antè, quod tu malè supponebas in argumento. Contrà Tertiò, quia si est aliqua repugnantia in eo, quod homo nesciens se omittere necessariò, transeat ad omittemem liberè & peccantem, eadem planè est etiam si mutet actus positivos: nam tota mutatio fit etiam ipso inscio, non enim nocet se esse prædeterminatum: imò putat se operari liberè, etiam si fecerit actum necessarium, aut è contrario; ergo propter hoc non specialiter ea omisio neganda magis, quàm non negatur, mutari hominem ab operante liberè in necessariò operantem. Absolutè igitur argumento respondeo, nullum esse inconueniens, ut, si Deus faceret illud miraculum, negando concursum indifferentem, homo putaret se liberè operari, eò quod haberet plenam aduertentiam, in re tamen non operaretur liberè & consequenter; si amaret obiectum malum, putaret se peccare, cum tamen verè non peccaret, eò quod verè non habuisset libertatem, etiam si ipse putaret, quod ab omnibus dicendum est, siue detur pura omisio siue non, siue libertas sit essentialis actui siue non; quia stante iudicio indifferenti, potest aliunde esse necessitas ad operandum, quæ si ignoretur ab operante, ut potest ignorari, ille putabit se liberè operari, quando operatur necessariò, ut paulò antè dixi.

Tertiò arguunt: Omne quod est liberum, ablata libertate manet voluntarium, subiectum enim liberi est voluntarium, quod præcipue locum habet in nostrâ sententiâ suprà posita de diuisione voluntarij in liberum & necessarium tamquam subiecti in accidentia: sed pura omisio ablata libertate non est voluntaria; ergo neque est capax ut supra illam cadat libertas. Hoc argumentum valde extollitur à nonnullis recentioribus, non video tamen quâ consequentiâ ad propria principia, quibus docent libertatem esse essentialem actui; tunc enim actus liber non prius est voluntarius quàm liber, quia utrumque est illi essentialis, & consequenter non potest in eo manere voluntarium, ablata libertate. Dic ergo idem de omissione, eam scilicet, quæ est libera, non potuisse esse purè voluntariam. Quod autem inter actus positivos vnus possit esse voluntarius, & non liber, in omissionibus verò id repugnet,

pugnet, per accidens omnino se habet ad hoc, ut illa omisio, quæ hic & nunc potuit fieri, sit vel non sit libera; libertas enim huius omissionis non constituitur per possibilitatem alterius omissionis diuersæ & non liberæ, sed per hoc, quod ipsa hic & nunc potuit impediri à voluntate. Da vnâ potentiam volitiuam talem, quæ nullum actum necessarium possit elicere, numquid ideo non poterit esse libera? certe libertas non iuuatur, sed impeditur potius per necessitatem ad operandum. Respondeo ergo, omissionem non posse esse voluntariam, nisi sit libera, quia non potest oriri à voluntate, nisi quando ab ea potest impediri, quia in se non producit; actum verò positium posse habere vtramque, ideo voluntarium; quod est subiectum liberi & necessarii, est voluntarium positium.

SUBSECTIO TERTIA.

Alia quorundam argumenta.

RECENTIORES alij his rationibus meritò diffidentes, primò arguunt ex Ecclesiastici 1. vbi laudatur ille, qui potuit transgredi, & non est transgressus, eò quod supponatur, non posse dari puram omissionem sine actu, alioquin potuisset non transgredi per puram omissionem sine merito & laude. Leuissimum argumentum, Primò, quia ibi non est sermo de transgressione præcisè præcepti, sed negatiuorum, sed de omnibus præceptis tam posituius quam negatiuius; qui autem non transgreditur præceptum positium, proculdubio debet habere actum positium, quo corrui tota vis argumenti. Quod si licet loca Scripturæ cum talibus diuinationibus interpretari, rogo istos Auctores, respondeant mihi, cur etiam à Spiritu sancto laudatur, qui post aurum non abiit, & dicitur mirabilia fecisse in vitâ suâ, cum tamen tam potuit ille non ire post aurum sine vllò merito, scilicet ex motiuo indifferenti, aut etiam venialiter peccaminoso, quam potuit ille transgredi per puram omissionem; nec Spiritus sanctus dicit, qui post aurum non abiit propter bonum finem, sicut supra non dicit, qui non est transgressus actu positiuo; debent ergo hi Auctores loca Scripturæ iuxta subiectam materiam intelligere. Si enim laudatur non-transgressio, supponitur fuisse bona, siue ad hoc requiratur actus positiuus, siue non, sicut, si laudatur qui post aurum non abiit, supponitur habuisse bonum finem, etiam si verba ipsa exprimant actionem aut omissionem, quæ & pro malo & pro indifferenti sine fieri potest. Imò in ipsâ non-transgressione positiuâ locum habet mea instantia, quia potuit quis non transgredi ex motiuo indifferenti, quo casu nihil mereretur.

Secundò adducunt ex Euangelio seruum pigrum, cuius omisio reprehenditur, & motiuum illius interrogatur, *Quare non dedisti pecuniam meam ad vsuram?* Si autem posset esse pura omisio, responderet seruus, *Quid me interrogas de motiuo, cuius non est capax omisio?* Si attendissent hi ad parabolam, aduertissent, seruum non solum omisisse purè, sed abscondisse pecuniam, qui est actus liber positiuus, quod & ipse fassus est ante reprehensionem, *posui illam in sudario, vel abscondi pecuniam domini sui.* Benè ergo potest mo-

tuium huius actus interrogari: supponebat enim ille dominus, seruum non mansisse semper cum pecuniâ in manibus per puram omissionem nihil faciendo, sed illum tanto tempore habuisse necessariò aliquem actum quo illam seponeret saltem, ut posset comedere. Adde, nimis materialiter ab his Auctoribus sumi illud *quare*: ibi enim significat idem, ac si diceret, Quam excusationem huius omissionis reddes? Ad hoc autem non est necessarium, omissionem habere finem, aut motiuum: si enim ille potuisset respondere, *Omissi ex necessitate aut ignorantia inuincibili, satisfecisset profectò interrogationi, licet non attulisset motiuum.*

Tertiò D. Ioannem adducunt, aientem, omnia quæ sunt in mundo, esse concupiscentiam carnis, aut oculorum, ac superbiam vitæ: vbi omnia peccata includuntur; non autem includerentur, si esset pura omisio libera, illa enim esset peccatum, & non esset concupiscentia, aut superbia. Respondeo, hanc diuisionem non esse Metaphysicè adæquatam; facile enim est aliqua peccata inuenire, quæ ibi non includantur, v. g. pusillanimitas, mendacium iocosum, imò detractio, stando præcisè in ratione detractiois, quæ non necessariò oritur à superbiâ. Quomodo autem reductur ad carnis & oculorum concupiscentiam? vel cur ibi concupiscentia aliorum sensuum non declaratur? neque enim solum peccatur per visum; imò peccata quæ per visum fiunt, possunt reduci ad carnis concupiscentiam & superbiam, non ergo erat necessum tria illa membra ponere.

Dicendum ergo, ibi præcipua capita & communiora assignari; per hoc autem non excludi aliqua alia peccata quæ consistant in omissione. Imò & ipsa omisio saltem per accidens potest reduci ad aliquod ex his capitibus, non quidem amatum, sed cognitum, ut dicemus infra contra hos recentiores ad hominem.

Quartò arguunt à ratione: Quia omnis omisio libera debet esse propter finem, seu debet habere motiuum aliquod; hoc autem repugnat puræ omissioni, ergo non potest dari pura omisio libera. Consequentia est bona. Maior probatur, quia hæc est natura voluntatis, ut in tantum sit libera, in quantum ei proponitur obiectum cum indifferentiâ, id est bonum & malum. Si enim bonum sine malo proponatur, necessitatur ad amorem; ad odium verò, si malum sine bono; ergo quoties amat, mouetur à bonitate, & quoties omittit, mouetur à malitiâ in obiecto propositâ: similiter è contrario, cum odio habet, mouetur à malitiâ, cum omittit odium, à bonitate propositâ, semper ergo debet habere motiuum. Minor primi syllogismi probatur, quia obiectum cognitum non potest actu mouere, nisi medio actu positiuo, negatio enim sola de se est indifferens, ut sit propter hoc vel illud motiuum; ergo, quod de facto sit potius propter hoc quam propter illud, includit aliquid positiuum, quo directe tangatur motiuum illud.

Respondebis, moueri voluntatem ad omissionem, duo dicere, & ipsam omissionem, & cognitionem proponentem motiuum omissionis. Sed contrâ, Ergo qui omittit furtum v. g. stante præcisè cognitione de malitiâ morali furti, mouebitur ad omissionem ex solo hoc motiuo, vitandi scilicet malitiam moralem furti; ergo ille mere-

bitur per eam omissionem, quod repugnat in omnium sententiâ; & ipsimet purè omitentes fatentur, puram omissionem non sufficere ad meritum, eò quòd non habeat motiuum. Contrà 133 Secundo, possunt esse aliquando duo motiua contraria & impossibilia ad omissionem aliquam, v. g. omitens Sacrum die Dominico, cognoscit eam omissionem esse vtilem vel ad dormiendum, vel ad ludendum: demus, iste omitrat, non potest ab utroque motiuo moueri, quia non potest simul velle ludere & dormire; non est autem maior ratio, cur moueatur ab vno potius quàm ab alio, quodlibet enim ex se est satis sufficiens ad mouendum; ergo in prædicto casu non omittit propter vllum motiuum, & tamen omittit, & est cognitio de motiuo; ergo omittit non consistit præcisè in complexo illo, motiui cogniti, & omissionis posita; debet ergo esse aliquis actus positivus quo tangatur vel hoc vel illud motiuum, ideoque possit nosci à quo motiuo hic & nunc trahatur voluntas.

134 Respondebis Secundo, non esse necessarium, vt voluntas omitens moueatur à motiuo, sed sufficere cognitionem illam motiui se habere tamquam conditionem. Contrà insurgunt, quia idèd omittit voluntas, quia proponitur obiectum vt aliquo modo malum; ergo omittit, quia obiectum est malum; mouet ergo malitia voluntatem, ne amet illud obiectum; ergo malitia illa est motiuum omissionis. Confirmant hoc idem, quia voluntas necessariò trahitur à bonitate propositâ, quando non proponitur scilicet ratio mali; ergo malum propositum est causa cur non trahatur necessariò, seu cur omitat hic & nunc voluntas, ergo est motiuum omissionis. Hæc est tota vis huius argumenti, quod fusè satis proponunt hi Auctores.

Et autem ego facillimè respondeo, & quidem ex eorundem doctrinâ, in præsentem oblii non 135 tam contra nos, quàm contra se argumentantur. Disputatione de Prædestinatione à numero 28. dixi, obiectum aliquod dupliciter posse mouere voluntatem, vel directè, quando amatur aut odio habetur per actum positivum, vel indirectè, quando non amatur vilo modo bonitas cognita, nec odio habetur malitia, cognitio tamen de illâ hic & nunc impellit aut allicit voluntatem: quæ est etiam doctrina horum recentiorum, & per eam explicui, quomodo permissio peccati possit esse effectus prædestinationis. Licet enim permissio peccati in ratione utilis constitutatur per peccatum ipsum futurum, quod nullo modo à Deo amatur aut intenditur, tamen hic & nunc idèd Deus dat hoc auxilium, seu permittit peccatum, quia videt illud secuturum ex tali auxilio, non quia amet hoc quod est, illud sequi, sed quia cognoscit hoc, & fortè, si hoc non nouisset, non daret hic & nunc tale auxilium. Iam ergo 136 hinc clarè constat contra hos Auctores, motiuum aliquod posse voluntatem mouere, siue directè siue indirectè (voca vt volueris) etiam si illud motiuum nullo modo tangatur actu aliquo voluntatis. potest ergo motiuum indirectè ad omissionem mouere, etiam si per alium positivum actum seu per ipsam omissionem non tangatur vilo modo, sed præcisè sit illa omisso dependenter à cognitione de illo motiuo, seu sit à motiuo cognito, non tamen amato aut odio habito. Huius mani-

festæ doctrinæ à priori ratio clarissimè redditur, quia, sicut optinet iam hic contra nos arguentes dicunt, natura voluntatis ea est, vt necessariò trahatur in obiectum propositum præcisè vt bonum, sicut ignis necessariò calefacit passum appropinquatum: ita ego dico, sicut licet approximatior non sit nisi pura conditio, adhuc ea magis vel minus ablata, ignis magis vel minus calefacit; ita similiter, quò maior aut minor apparet in obiecto bonitas, eò magis aut minus attrahitur voluntas: propositio autem malitiæ habet se vt conditio ad hoc, vt hic & nunc obiectum illud non attrahat necessariò, sicut separatò passus ab agente conditio per modum conditionis, vt ignis non ita calefaciat, quod præstat ab illâ separatione, non producendo actum aut formam aliquam positivam, sed per se ipsam. Est tamen inter ignem & voluntatem hæc sola differentia, quòd, ablato omnino approximatione, ita retardatur actus ignis, vt impediatur penitus, eò quòd sit potentia necessaria, quæ, positus requiritur, necessariò operatur, cessat verò, aliquo ex illis omnino ablato: voluntas verò, quia potentia libera est, ita à cognitione malitiæ retardatur ne amet bonitatem, vt tamen maneat adhuc cum virtute ad bonitatem eam amandam. Et propositio malitiæ præcisè efficit, ne teneatur voluntas illam bonitatem propositam necessariò amare, ideoque red- 137 ditur libera in actu primo.

Ceterum sicut in utroque exemplo voluntatis cognitio, & ignis approximatior sunt rationes formales operandi, ita non est necessum, vt quando voluntas purè omittit, ea cognitio malitiæ seu malitiæ cognita impediatur amorem, causando actum aliquem positivum; sed sufficit, si per se reddat illud obiectum non amabile necessariò, seu non cogens ad sui amorem. Idem vltimè declaro argumento vel exemplo physico: quando enim duo entia contraria æqualis virtutis & resistentiæ inuicem concurrunt, vnum impedit aliud, nihil tamen efficiendo, sed præcisè quali formaliter æquando virtutem virtutis, resistentiam resistentiæ; cognitio ergo de bonitate inclinat voluntatem ad obiectum (sed & hæc inclinatio etiam causatur formaliter ante ipsum amorem in sententiâ aduersariorum omniumque) cognitio ergo superueniens de malitiâ præponderat in alterâ bilance, & resistit attractioni alterius cognitionis: ad hoc autem non est necessum, vt quid positivum à se distinctum efficiat, sed præcisè vt ibi sit; eo enim ipso, si non cadit voluntas in alteram partem, tribuitur illi cognitioni directè vel indirectè, sicut ponderi existenti in contrariâ bilance tribuitur, ne altera cadat, etiam si in eo casu non sit vllus actus positivus. Tandem idem ostendo in opinione multorum ex aduersariis, aientium, libertatem esse essentialem actui; tunc enim non potest voluntas elicere actum amoris A. v. g. qui est liber, nisi sint duæ cognitiones 138 (vel vna duabus æquiualens) proponentes & malitiam obiecti, & bonitatem illius, quia sine his cognitionibus non est libertas essentialis illi actui. Tunc sic argumentor: Iste actus pendet essentialiter à cognitione de malitiâ obiecti, & tamen ea malitia non mouet propriè ad eum actum; quia, vt ego amem virtutem, non me mouet ratio mali physici quæ in illâ reperitur, imò potius hæc deterret, ergo non est bona consequentia, Voluntas, vt

ut omittat, pendet essentialiter à cognitione de malitiâ, ergo ea malitiâ cognita movet in actu secundo, seu directè ad eam omissionem; quæ est vis totius tui argumenti. Si autem hanc necessitatem cognitionis, & attractionem in actu primo velis vocare motionem indirectam, sum tecum contentus, dummodò non requiras mihi, ut in actu secundo aliquid positivum fiat ab eâ cognitione de malitiâ, ut dicatur impedire amorem, aut suo modo efficere ut omisio existat.

141 Hinc constat, etiamsi motiva, quæ ponuntur, sint contraria, & consequenter non possunt simul amari, siue directè movere, omnia tamen simul hic & nunc retrahere voluntatem, & esse causam indirectè, ne voluntas amet illud obiectum: nam, quò magis proponitur obiectum, iud incompensabile cum diversis bonis etiam contrariis inter se, eò minus amabile redditur, quia præcludit mihi ostium ad plura bona, licet non simul, eligenda; inter quæ tamen possem pro meo libitu eligere. Est autem magis bonum, habere capacitatem non solum unius boni, sed vel huius vel illius cum optione eligendi, quàm esse determinatum ad unum ex illis. Vnde ad objectionem supra factam dico, æqualiter in eo casu concurrere cognitionem de utroque sine opposito, quia in ordine ad motionem indirectam non contrariantur

142 simul, quod manifestè constat: nam per actum positivum possum amare eam omissionem, propterea quòd dat libertatem mihi ad utrumque finem sub ratione, etiamsi utrumque simul non possum amare; ergo cognitio huius optionis potest concurrere indirectè ad omissionem, etiamsi fines inter se sint incompatibiles. Constat Secundo, cur pura omisio non sit meritoria, quia scilicet non habet motiva directa, sed indirecta; actus autem bonus moraliter, ut & adversarij ipsi fateantur, etiamsi positivus sit, debet non solum amare positivè bonitatem, sed propter illam; vnde, si amem ieiunium propter malum finem, imò & si propter indifferentem, non erit actus simpliciter meritorius; ac è contrario omisio boni præcepti mala est, etiamsi non habeat pro motivo malitiam, quia non requiritur ad peccatum ut ipsa malitia sit motivum, fortè enim id non potest esse, quòd si possit, saltem non est necessum, ut quis peccet contra ieiunium, ut velit comedere, eò quòd comestio est prohibita, sed sufficit, si

143 hoc velit, quicunque sit finis. Non ergo mirum, si inter omissiones hanc differentiam nos ponamus, ut omisio boni sit mala simpliciter, omisio verò mali non sit bona, etiamsi una non habeat pro motivo formali malitiam; sicut nec altera bonitatem, quandoquidem in ipsis actibus positivis eandem vos & omnes alij ponitis differentiam; cuius rei ea potest reddi ratio, quia malum ex quocumque defectu, bonum autem ex integrâ causâ, de quo fusiùs Theologi.

SUBSECTIO QUARTA.

Possibilis est pura omisio libera.

CONTRARIA sententia, quam supra ostendi esse D. Thomæ loco ab adversariis pro se citato, docetur ab eo clariùs hac 1. 2. quæst. 6. art. 3. ubi in fine corporis concludit, quandoque voluntarium esse abique omni actu externo, sed

cum interno, quandoque verò & sine omni interno, ut quando non vult, quo nihil clariùs, est etiam communior in scholis. Probatur autem variis argumentis, sed non omnia solida sunt.

Primò arguitur, Quia conceptus libertatis præcisè est posse amare & non amare, vel odio habere & non odio habere; sed non amare, non requirit actum positivum, ergo nec libertas. Facile respondebunt adversarij, se hanc repugnantiam probare non ex conceptu libertatis, prout explicatur per hæc verba, posse amare & non amare, sed aliunde.

Secundò arguitur: Demus, hominem amare liberè Deum, eò quòd habet paratum etiam concursum ad actum oppositum: demus ulterius, Deum negare concursum ad omnem alium actum, tunc ille amor Dei manebit liber, ergo, quia tunc potuit purè omittere liberè; ergo libertas salvatur præcisè in ordine ad actum, & eius carentiam. Huic argumento valde fidunt nonnulli recentiores, sed immeritò, respondent enim adversarij, si libertas sit denominatio extrinseca actui, posse quidem manere eundem numero amorem Dei, non tamen futurum tunc liberum, quia actus liber est ille, qui procedit à voluntate potentè eum omittere: atqui, si non habeat concursum ad actum positivum aliquem oppositum amori, non potest illum omittere; ergo tunc ille amor non erit liber. Neque potest obici, in hac solutione reddi pro ratione conclusionem: nam bene potest quis argumento respondere cum conclusionem, quando eam aliunde supponit probatam, & consequenter non sistit solutio in ipsâ conclusionem, sed in ratione illius. Si verò dicatur libertas essentialis actui, tunc dicent, non mansurum eundem numero actum, quia ille pendet essentialiter à principio libero; non est autem principium liberum, nisi sit ad actus duos oppositos.

Vrgebis cum eisdem recentioribus: Actus amoris non procedit à principio ad odium, ergo ablato concursu ad odium, poterit manere amor. Neque hoc vrget: dicent enim adversarij, amorem ut sic non pendere à concursu ad odium, pendere verò amorem liberum, quod & arguens tenetur admittere. Sicut enim ipse dicit, Amor non pendet à concursu ad odium; ita ego dico, Amor non pendet à potentia ad illum omittendum; ergo etiam poterit manere idem numero amor, licet non possit omittere, & consequenter de libero transibit in necessarium, quod ab arguente negatur: putat enim, libertatem esse essentialem. Quòd si non manet, tenetur dicere, amorem pendere à potentia illum omittendi, sicut hi, quos impugnat, dicunt, amorem liberum pendere à potentia ad actum oppositum.

Teriò alij, Quia Deus potest voluntati præcipere, ne vllum actum eliciat; ergo est possibilis pura omisio. Negatur Antecedens ab adversariis, quia Deus nequit præcipere quod non est in mea potestate.

Quartò, Quia si non est possibilis pura omisio, confunduntur inter se libertas contrarietatis & contradictionis. Nego sequelam: quia libertas contrarietatis est ad odium & amorem de eodem obiecto, contradictionis verò ad amorem vel odium, vel carentiam utriusque, volitam tamen actu reflexo: aliud autem est dicere, Nolo

efficere amorem Dei, aliud verò, Deum odio habere.

148 Quintò, Quia non tenetur homo de quacumque re audità vel visà gaudere aut tristari, potest ergo suspendere actum purè omittendo. Neque hoc vrget: vel enim illa res proponitur vt amabilis aut odibilis, & tunc dicent aduersarij, teneri nos vel amare vel odio habere illam, aut saltem reflexè velle non amare: si verò non proponatur vt amabilis vel odibilis, suspendet voluntas actum circa illam, non tamen liberè, quia non potuit ex defectu cognitionis bonitatis vel malitiae actum elicere.

Fortius posset Sexto obici, Quando efficio amorem intentum vt quatuor v. g. mihi est libera carentia vterioris intensiois, & non per actum, quo virtualiter vel formaliter sit volita; ergo in seipsa. Probo Minorem, in qua solà videtur esse difficultas, quia quatuor gradus intensiois, quos efficio, non sunt impossibiles cum quinto, expressè autem non habeo actum, quo dicam, nolo quintum; ergo. Respondent nonnulli, intensioem esse accidens actus, ideoque esse voluntariam in ipso actu, in quo mihi sunt voluntaria cetera actus accidentia, vbicatio, duratio, &c. Hæc

149 solutio nulla est, quia licet accidentia, quæ necessariò pullulant ex actu, sint in ipso mihi voluntaria, non tamen ea quæ non sequuntur ex actu: carentia autem quinti gradus (etiam si eam voces accidens, in quo fortè erras) nullam habet connexionem cum quarto gradu, hoc enim posito, potest esse & non esse ea carentia.

Respondebis Secundò, eo ipso quo elicio actum remissum, me velle ipsam remissionem. Sed contrà, quia in actu remisso sunt duo, & entitas actus, scilicet quatuor gradus; quia autem hi fiant, non sequitur carentia quinti, quia quintus poterat esse cum quatuor primis: est etiam carentia seu omissio quinti gradus, & hæc est libera in se sine actu, positiuo eam volente, ergo.

150 Posses vterius respondere, dari in quolibet actu punctum terminatiuum, quod impossibile sit cum quinto gradu, & consequenter in puncto virtualiter esse volitam omissionem quinti gradus. Hæc solutio supponit falsam doctrinam de punctis terminatiuis: neque enim, quando diuiditur aqua v. g. resultat aliqua pars terminatiua, quæ repugnet vnioni eiusdem partis, & quæ deberet amitti, si rursus aqua continuaretur; tale enim punctum omnino gratis fingitur, etiam in sententiâ Aristotelis de partibus & punctis finitis. Secundò potest impugnari, quia illud punctum terminatiuum non videtur habere motiuium vllum, & in se non est volitio; ergo non euadit difficultatem omissionis puræ per istud punctum. Hæc secunda impugnatio non vrget, quia illud punctum terminatiuum amoris, etiam est aliquid illius amoris, sicut punctum terminatiuum lineæ est aliquid lineæ; ergo sicut aliæ partes vel puncta amoris sunt in se voluntaria, & habent motiuium, ita etiam habebit & illud punctum. Aliter argumento è num. 148. respondent

151 alij recentiores, si talem cognitionem habeo de Petro v. g. vt non possim illum amare, nisi actu intenso vt quatuor, tunc, inquirunt, carentia intensioris amoris, etsi sit pura, non tamen est mihi libera: si verò talem habeam cognitionem & aduertentiam, quæ requiruntur vt possim illum

amare vt quinquè vel vt sex, tunc, si non amo nisi vt quatuor, necessariò debeo habere alium actum reflexum, quo dicam, Nolo amare vt quinquè, sed solùm vt quatuor; & licet, inquirunt, non videamur experiri in nobis talem actum, semper tamen datur. Quod confirmant exemplo actus fidei, qui in se non est liber, eò quòd sit actus intellectus, sit tamen hic & nunc magis aut minus intensus prout imperatur à voluntate, etiam si non videamur in nobis experiri tale imperium de intensione actus fidei. Sed contrà, quia exemplum hoc actu fidei non est ad rem, Primò, quia valde est probabile, semel imperato assensu fidei per piarum affectionem, non esse necessarium imperium circa intensiorem assensum, sed intellectum tunc assensum, quantum potuit hic & nunc, nec potest ab aduersariis ostendi necessitas talis imperij. Secundò, quia si semel ponimus imperium de substantia actus, faciliè intelligitur quomodo illud idem imperium determinet intensiorem: ceterum in nostro casu, tu ponis vnum actum imperij, qui nihil aliud præstat, nisi præscribere limites intensiioni; quis autem dubitet, facilius posse cognosci, aut sentiri in nobis vnum actum adequatè distinctum, & nouum, quam cognosci in altero actu vnam circumstantiam aut respectum ad intensiorem. Hæc vera omnino iudico; sed quia quando venit ad experientias in nobis, etiam si ego euidenter probem, non esse in nobis talem experientiam, tu semper dices, ego tamen experior, neque erit modus conuincendi, omitto hoc argumentum, & hæc tuam solutionem pro nunc tolero.

SVBSECTIO QVINTA.

Fortior probatio nostræ sententiæ.

VENIO ad argumenta quæ efficaciter nostram sententiam suadent. Et quidem primum & efficacissimum est, ostendisse, omissionem liberam nullam in se dicere repugnantiam, etiam naturaliter loquendo: vnde non minus debet tribui voluntati potestas ad illam, quam ad actus positiuos, & in hoc ipsi aduersarij consentiunt, scilicet si argumenta ipsorum non sint solida, hoc ipso eos cecidisse causâ, nec nos teneri nouum argumentum proferre.

Secundò positiuè idem probo cum P. Hurtado: quia vt homo amet liberè aliquod obiectum (& mirum est aduersarios non aduertisse, se id docere) non est necessum vt habeat cognitionem reflexam de ipso amore, sed solùm de bonitate & malitiâ obiecti, vnde sic argumentor: Iste potest tunc liberè cessare ab amore & odio obiecti, quia nec bonitas obiecti necessitat ad amorem, neque malitia ad odium, nec quia non amet, tenetur odio habere obiectum, sed potest verumque omittere, non autem per actum reflexum, quo velit non amare aut non odio habere, quia per te non cognoscit amorem neque odium; ergo potest purè omittere liberè.

Nec potest dici, requiri necessariò cognitionem de ipso amore vel odio, tum, quia hoc ab ipsius negatur; tum quia si, vt amem liberè Petrum qui est obiectum mei amoris, non sufficit cognoscere bonitatem & malitiam ipsius Petri, sed reflexè debeo cognoscere amorem ipsum; ergo, vt

ut hunc amorem tamquam obiectum possim per secundum actum liberè amare, debet cognoscere secundum amorem, & sic in infinitum, quod repugnat. Sequela probatur, quia non est villa ratio, cur non possim Petrum liberè amare, nisi cognoscam amorem de Petro, & possim ipsum amorem reflexè amare liberè, etiam si non cognoscam secundum amorem reflexum supra illum.

- 155 Tertiò & efficacius sic aliud efformo argumentum: Quando sum liber ad amandum & odio habendum Petrum v. g. demus, per actum positum me liberè illum amare, nihil aliud potest requiratur pro hoc exercitio meae libertatis. Iam sic argumentor: datur in eo casu libera omisio pura, ergo possibilis est pura omisio libera. Probo euidenter Antecedens, quia tunc potui non solum elicere amorem, sed etiam imperium de ipso amore; hoc autem omisi purè & liberè, ergo datur pura omisio libera. Consequentia est euidentis. Maior certa: quia si habui cognitionem de amore, ut possem dicere, Nolo amorem, habui etiam ut possem dicere Volo amorem, seu Impero amorem. Minor probatur, quia istud imperium non est repugnans cum amore habito, ergo in amore non fuit volita eius imperij carentia virtualiter: in se autem non fuit volita reflexè, quia illud imperium non fuit cognitum, & consequenter non potuit terminare actum voluntatis: vel quia licet fuerit cognitum, non tamen necessariò debuit per tertium actum reflexum amari eius carentia, tu ipse supponis; datur ergo in eo casu libera omisio pura eius imperij; ergo possibilis est pura omisio.

Idem argumentum fit, quando homo potens amare & odio habere Deum, v. g. cum odio habet, tunc enim simul cum odio potuit habere actum reflexum, seu imperium de ipso odio, item & voluntatem reflexam de non amando Deo, quia hi duo actus vnus imperans odium, alter volens carentiam amoris, nullatenus opponuntur cum odio, ut per se manifestè constat, & tamen solum habuit odium, ut tu ipse admittis, ergo in eo casu datur duæ puræ omissiones liberae, vna de imperio odij, altera de voluntate non amandi.

- 157 Idem argumentum fit, quando homo vult aliquid impossibile cum amore Dei: v. g. vult studere, aut aliquid aliud opus exercere, quo virtualiter impeditur ad amandum Deum, tunc enim non est necessarium (ut omnes aduersarij fatentur) habere actum, quo dicat, Nolo amare, sed sufficit voluntas virtualis non amandi; ergo in eo casu datur pura omisio libera illius reflexæ voluntatis de non amando Deo, quæ voluntas non repugnat cum voluntate studendi, imò potius est illi valdè conformis; benè enim congruit, Volo studere, & propter hoc volo me non occupare in amore Dei. Ecce ergo in omni casu, siue virtualiter siue expressè se determinet

voluntas ad amandum aut non amandum, ad odio habendum aut non odio habendum, semper datur omisio libera de duobus aut tribus actibus, ad quos hic & nunc erat indifferens. Hoc argumentum euidentissimum est, nec potest aliquid vel probabiliter responderi; videamus tamen quid possit excogitari pro illius solutione.

Primò potest quis dicere, voluntatem non posse habere duos actus, & consequenter eo ipso, quòd se ad vnum determinet, virtualiter velle carentiam aliorum, & consequenter non dari omissionem liberam circa alios. Sed contrà, quia hoc non potest dici ab aduersariis aientibus passim, posse dari actus imperantes & imperatos in voluntate. Contrà Secundò, quia non potest vel apparen repugnantia adferri in eo, quòd simul voluntas duos actus habeat: imò quotiescumque ex intentione finis se determinat ad electionem mediorem, habet simul intentionem, & electionem, & idem posset probari posituè in multis aliis casibus.

Responderi posset Secundò, eam omissionem in prædicto casu habere suum motuum, ad quod iam feratur voluntas per actum illum positum, quem habet. Contrà, quia motuum amoris, id est bonitas in obiecto amato, licet sit motuum pro carentia odij (quod fateor libenter) non tamen est motui pro omissione imperij de amore, vel pro omissione volitionis odij: nam Deum esse bonum, & à me amari, non me mouet ut ego non velim reflexè amorem, vel ut ego non respiciam posituè odium; ergo omisio illius imperij & volitionis de odio, nullum habet hic & nunc motuum, quod terminet actum positum, ut tu contendis.

Tandem fortè dices, omnino esse necessarium, ut quodcumque amo liberè libertate contradictionis, habeam semper imperium reflexum de amore, & voluntatem reflexam de negatione odij. Contrà Primò, quia expressè docetur contrarium à te, & experientia idem ostendit, nec est vllus qui, quando vult liberè deambulare, habeat tales actus, Volo velle deambulare, & Volo non odio habere deambulationem; sed immediatè & directè Volo ipsam deambulationem, hæc enim est vna multiplicatio actuum à nemine cognita.

Contra Secundò, quia inde sequeretur, numquam esse in nobis actum alicuius virtutis formaliter meritorium, nam semper illi actus prodirent necessariò hic & nunc ab actu imperante efficaci, & determinatè etiam pro hoc instanti, vnde tolleretur illis libertas, iuxta dicenda alibi; ergo numquam esset actus meritorius amoris Dei, spei, humilitatis, &c. sed soli actus imperantes essent meritorij: quod quàm sit absurdum, tu videris. Deinde hic sequeretur processus in infinitum, de quo num. 153. Nobis hæc sufficiant pro purâ omissione liberâ.