



Cvrsvs Philosophicvs

Arriaga, Rodrigo de

Antverpiæ, 1632

Sect. VI. An poßit esse libertas in actu secundo sine omni actu.

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

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 vtrique 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.

SUBSECTIO 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 permittendo per puram omissionem. Ad quid ergo (si vera est hæc sententia) Christus Dominus terret seruum negligentem, dum dicit: *Servus sciens voluntatem Domini, & non faciens, impulabit multis?* 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 positiuæ non sit operatio ipsius; at potentia libera, qualis est voluntas, quia positis omnibus prærequisitis ad operandum, potest pro libitu non operari aut operari positiuè, 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 operatiuam ab intrinseco, quia, vt libera, est operatiua, & non operatiua. Hinc ad argumentum faciliè responderetur, omissionem actus, licet nihil sit positiuum, 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 vtroque 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 antea, 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 positiuo, 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 antea, 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 contra Primò, quia multi negantes puram omissionem, admittunt, libertatem esse extrinsecam actui; ergo iam in horum sententiâ argumentum ruit. Contra Secundò, quia si libertas sit essentialis actui, dices, mutari amorem positiuum eo ipso, quod Deus neget concursum indifferentem, & tunc etiam ego dicam, mutari ipsam omissionem, quæ cum suam entitatem detrahat in ordinem ad actum positiuum quem negat, necessum est, vt quando datur priuatio actus liberi, ea sit diuersa à priuatione actus necessarii, sicut ipsi actus per te inter se sunt diuersi; ergo non manet eadem omisio peccaminosa, quæ antea, quod tu malè supponebas in argumento. Contra Tertiò, quia si est aliqua repugnantia in eo, quod homo nesciens se omittere necessario, transeat ad omittemem liberè & peccantem, eadem planè est etiam si mutet actus positiuos: nam tota mutatio fit etiam ipso inscio, non enim noceat 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 necessario operantem. Absolutè igitur argumento respondeo, nullum esse inconueniens, vt, 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, vt potest ignorari, ille putabit se liberè operari, quando operatur necessario, vt 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 vt supra illam cadat libertas. Hoc argumentum valdè 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 vtrumque 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 positiuos vnus possit esse voluntarius, & non liber, in omissionibus verò id repugnet,

pugnet, per accidens omnino se habet ad hoc, ut illa omiffio, quæ hic & nunc potuit fieri, sit vel non sit libera; libertas enim huius omiffionis non constituitur per possibilitatem alterius omiffionis diuerfæ & non liberæ, sed per hoc, quod ipsa hic & nunc potuit impediri à voluntate. Da vnam 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, omiffionem 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 volitiuum 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, eo quod supponatur, non posse dari puram omiffionem sine actu, alioquin potuisset non transgredi per puram omiffionem sine merito & laude. Leuissimum argumentum, Primò, quia ibi non est sermo de transgressione præcisè præcepti, sed negatiuium, sed de omnibus præceptis tam positiuis quam negatiuis; qui autem non transgreditur præceptum positiuum, proculdubio debet habere actum, positiuum, 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 omiffionem; 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 omiffionem, 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 omiffio reprehenditur, & motiuum illius interrogatur, *Quare non dedisti pecuniam meam ad vsuram?* Si autem posset esse pura omiffio, responderet seruus, *Quid me interrogas de motiuo, cuius non est capax omiffio?* Si attendissent hi ad parabolam, aduertissent, seruum non solum omiffisse 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 omiffionem 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 omiffionis reddes? Ad hoc autem non est necessarium, omiffionem 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 omiffio 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 omiffione. Imò & ipsa omiffio 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 omiffio libera debet esse propter finem, seu debet habere motiuum aliquod; hoc autem repugnat puræ omiffioni, ergo non potest dari pura omiffio 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, necessatur 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 omiffionem, duo dicere, & ipsam omiffionem, & cognitionem proponentem motiuum omiffionis. Sed contrâ, Ergo qui omittit furtum v. g. stante præcisè cognitione de malitiâ morali furti, mouebitur ad omiffionem 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 ideo 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 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 constituitur per peccatum ipsum futurum, quod nullo modo à Deo amatur aut intenditur, tamen hic & nunc ideo 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 balance, & 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 balance 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, quòd magis proponitur obiectum, id impossibile 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 impossibiles. 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 motuum, 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 substantiâ 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 evidenter 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 evidens. 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 unus 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 dantur duae purae omissiones liberae, una 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 reflexae voluntatis de non amando Deo, quae voluntas non repugnat cum voluntate studendi, imò potius est illi valde conformis; bene 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 evidentissimum 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, quod se ad unum 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, quod simul voluntas duos actus habeat: imò quotiescumque ex intentione finis se determinat ad electionem mediorum, habet simul intentionem, & electionem, & idem posset probari positivè in multis aliis casibus.

Responderi posset Secundò, eam omissionem in praedicto 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 motuum pro omissione imperij de amore, vel pro omissione volitionis odij: nam Deum esse bonum, & à me amari, non me movet ut ego non velim reflexè amorem, vel ut ego non respiciam positivè 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 ullus qui, quando vult liberè deambulare, habeat tales actus, Volo velle deambulare, & Volo non odio habere deambulationem; sed immediatè & directè Volo ipsam deambulationem, haec enim est una 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, unde 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 haec sufficiant pro purâ omissione liberâ.