

## DISPUTATIO XIX

### DE CAUSIS NECESSARIO ET LIBERE SEU CONTINGENTER AGENTIBUS; UBI ETIAM DE FATO, FORTUNA ET CASU

Praeter omnia quae de causis efficientibus creatis in superiori disputatione dicta sunt, superest disputandum de modo agendi talium causarum; quod in hanc disputationem reservavimus, quia peculiarem habet difficultatem, et quia ex eo pendet celebris illa distinctio de effectibus necessariis et contingentibus, et plurium causarum cognitio. Dicemus ergo imprimis de causis necessario agentibus, deinde de liberis, ac tandem de contingentibus; ex quibus constabit quid sint in naturalibus causis fatum, fortuna et casus.

#### SECTIO PRIMA

#### UTRUM IN CAUSIS EFFICIENTIBUS CREATIS SINT ALIQUAE NECESSARIO AGENTES, ET QUALIS SIT ILLA NECESSITAS

1. *Dantur causae necessario agentes, si requisita ad agendum adsint.*— *Quae sint ista requisita.*— Haec quaestio est facilis, et ideo breviter dicendum est primo dari in causis creatis plures quae necessario operantur, si omnia quibus ad operandum indigent adhibeantur. Hoc constat experientia et inductione facili; nam sol necessario illuminat, ignis calefacit, et sic de aliis. Ratio autem sumenda est ex intrinseca conditione et determinatione naturae, ut in sequenti assertione declarabimus. Additur vero illa conditio *si omnia necessaria adsint*, quia supponenda est causa sufficiens et proxime apta et cum omnibus conditionibus ad agendum requisitis. Nam, si aliquid horum desit, non sequetur actio, non quidem ex indifferentia vel indeterminatione causae, sed ex defectu alicuius concausae, vel ex defectu virtutis aut conditionis necessariae ad operandum. Inter haec autem necessaria ad agendum non debet numerari ipsa actio, ut per se notum est, quia alias nihil speciale de his agentibus diceretur, sed id quod commune est omnibus, non solum agentibus, sed etiam rebus, nimirum, si habeant formam qua in tali esse seu ratione constituuntur, necessario fieri consequens ut sint tales. Sicut enim, si albedinem quis habet, necessario est albus, ita si actionem exercet, necessario efficit, quae est tantum necessitas consequentiae (ut aiunt) seu conditionata, non consequentis seu absoluta; quae est impertinens ad propositum, quia in ea non possunt causae distingui. Ut ergo sit sermo de vera ac propria necessitate, non est includenda ipsa actio cum dicitur *causa necessario agere, si omnia requisita adhibeantur*. Ex quo a fortiori sequitur non debere etiam in his annumerari quidquid est posterius actione et ad illam consequens, ut per se clarum est. Immo, proprie loquendo, quod est huiusmodi non potest dici necessarium ad actionem, sed potius necessarium ex actione.

2. *Primum et secundum requisitum ad agendum.*— *Tertium.*— *Quartum.*— *Quintum.*— Igitur sub ea conditione includi debent omnia et sola illa quae sunt praevia ad actionem. Haec autem plura numerantur ab auctoribus, ut videre licet apud Scotum, In IX Metaph., q. 14, ad 2; Antonium Andream, q. 1, ad 2; Zimaram, theorem. 112, qui sex ponunt conditiones. Prima est ut causa habeat integram ac sufficientem virtutem agendi, quae est per se nota, quia actio supponere debet potentiam sufficientem; et, ut necessario agat, supponi debet simpliciter et absolute potens; at non est absolute potens sine potentia sufficienti. Secunda ut habeat passum capax et sufficienter approximatum, quia agentia creata nihil possunt agere nisi ex praesupposito subiecto; et quia sunt finita, requirunt illud intra proportionatam sphaeram, extra quam non habent vim agendi. Tertia, quae hinc<sup>1</sup> sequitur, est ut medium, si quod interiectum est inter agens et passum, sit expeditum et capax actionis agentis; supponimus enim agentia nihil posse efficere in distans nisi per medium. Quarta, ut nihil sit impediens actionem, aequalis virtutis ad resistendum; quia nihil potest vincere agendo nisi in virtute activa excedat, et ideo supra ostensum est ad actionem necessariam

<sup>1</sup> hinc, 1960, *alit.* hanc. “En algunas ediciones, *hinc* está sustituido por *hanc*, con lo cual se introduce una ligera variación del matiz, pero no del sentido de la frase.” Cf. BHF, v. III, p. 315.

esse proportionem maioris inaequalitatis. Quinta, ut passum non sit iam in termino seu habeat totam formam quam agens potest efficere. Propter hanc enim solam causam gravitas non movet terram existentem in centro; et continetur haec conditio in secunda, nam passum requiritur ad actionem in eo statu in quo sit capax actionis; postquam autem est in termino, iam non est capax actionis. Denique haec conditio coincidit cum illa supra tractata, quod agens et passum debent in principio esse aliquo modo dissimilia.

3. *Sextum.*— Sexta conditio adhibetur, ut si aliqua actio naturaliter praerequiritur, illa iam praesupponatur; ut appetitus bruti, licet naturaliter operetur, non semper agit, quia necessario praerequirit conditionem quae non semper adest. Et similiter visus non agit nisi praecedat actio obiecti in ipsum. Et haec conditio in praecedentibus virtute continetur, nam quando una actio ad aliam praerequiritur, vel id est quia per illam completur vis agendi, ut in exemplo de visu, qui prius debet pati ab obiecti, quia sine specie non habet virtutem agendi completam. Et idem censent multi de notitia obiecti necessaria ad appetitum, quod nimirum complet vim agendi illius. Rectius vero dicitur quod applicat obiectum sufficienti et proportionato modo. Quod enim in secunda conditione diximus, necessarium esse passum sufficienter propinquum, quoad actus immanentes extendendum est ad obiectum quod se habet ut materia circa quam tales actus versantur. Et in universum quotiescumque aliqua causa efficiens indiget aliis concausis, etiam diversorum generum, ad efficiendum, non poterit inchoare actionem nisi omnes concausae necessariae sint ita dispositae ut possint in suo genere concurrere; ideo enim necessarium est passum, quia actio agentis creati fieri non potest sine causa materiali. Sic igitur, quia obiectum cognitum vel cognitio obiecti est concausa necessaria ad appetitionem vitalem, sive concurrat per modum efficientis, sive per modum finis, sive per modum formae extrinsecae, sive per modum materiae circa quam (de his enim omnibus possunt esse opiniones quae ad praesens nihil referunt), notitia obiecti est actio ex necessitate praevia ad efficientiam appetitus.

4. *Septimum.*— *Octavum.*— Septima conditio additur, ut causa libera non sit; sed haec conditio non est nobis necessaria, quia hoc est quod in assertione asserimus, nimirum, aliquas causas non esse in operando liberas, sed positis requisitis ex necessitate agere. Octava item conditio addi potest, ut causa habeat necessarium concursum primae causae. Sed de hoc concursu inferius ex professo agendum est. Quod vero ad praesens spectat, haec conditio aut non ex praerequisitis, aut in superioribus, prout a nobis explicatae sunt, continetur. Nam si sit sermo de actuali concursu, hic non distinguitur ab ipsa actione; et ideo, sicut actio non comprehenditur in conditionibus praerequisitis ad agendum, ita neque actualis concursus. Si vero sit sermo de aptitudinali concursu (ut ita dicam), seu de sufficienti applicatione et coniunctione primae causae ad concurrendum, sic quidem necessaria est illa conditio; continetur tamen in eo quod diximus necessariam esse causam habentem integram virtutem et omnem concausam; nam virtus causae secundae sine virtute primae, vel non est integra, vel si dicatur integra et totalis in suo genere, indiget coniunctione omnis alterius causae necessariae in quocumque genere vel ratione causandi. Quocirca sub ea conditione comprehenditur omnis concursus superioris causae cui inferior sit essentialiter subordinata, sive haec subordinatio in efficientibus solum sit inter creatas causas et increatam, sive etiam inter creatas causas inter se; quod infra videbimus.

5. *An sint aliqua naturalia agentia ad plures indifferentia effectus.*— Nona conditio addi potest, ut causa naturalis non sit aequae indifferentis inter plures effectus, nam tunc, hoc ipso quod causa non est libera, sed naturalis, non faciet ex necessitate alterum, et consequenter neutrum faciet, quia non est maior ratio de uno quam de alio; et quia libera non est, non poterit ad unum determinari magis quam ad alium, nisi aliunde indifferentia tollatur. Exempla solent adhiberi multa, afferemus tamen ea quae sufficiant ad radicem huius indifferentiae explicandam. Primum est de igne existentem centro terrae in figura circulari, qui secundum omnem suam partem aequae distet a supremo loco; ille enim non moveretur in unam partem potius quam in aliam, quia nulla est ratio vel causa determinans. Neque etiam moveretur versus omnem partem, quia alias divideretur in omnem suam partem. Secundum

est de vitro perfecte plano superposito lapidi perfecte plano, supra quod cadat aliud saxum perfecte planum; non enim franget illud, quia vel dividet in omnem suam partem, quod impossibile est; vel non est maior ratio cur quasdam partes potius quam alias dividat. Tertium vulgare est de bruto habente simul duo obiecta aequae amabilia, quod ad neutrum moveretur. Quartum de causis superioribus valentibus efficere contraria, quae ex se non possunt ad alterum determinari, si cum ea indifferentia ad agendum applicentur. Quintum et difficilius est de omni causa naturali, quae licet definita sit ad formam efficiendam in una specie, est tamen indifferens ad varia individua illius speciei.

6. *Ignis orbicularis in centro terrae existens quorsum tenderet.*— Sed nihilominus dicendum videtur hanc conditionem reducendam potius esse ad aliquam ex superius positis seu ad defectum alicuius. Nam haec conditio indifferentiae, per se considerata, est quodammodo repugnans cum propria determinatione naturalium agentium, nam illis proprium est esse determinata ad unum; quomodo ergo possunt ex se habere indifferentiam? Neque enim satis est si dicatur esse determinata ad unum secundum communem aliquam rationem; hoc enim modo etiam agens liberum est determinatum ad unum, scilicet ad bonum in communi. Si vero dicatur agens naturale esse determinatum ad unum in specie, non tamen in individuo, primo hinc fit ad summum reperiri in his agentibus indifferentiam in ultimo exemplo indicatam, non vero quae in aliis significatur. Et adhuc contra illam obiici potest, quia hoc ipsum videtur praeter conveniens institutum naturae, nimirum, quod haec agentia condita sint cum aliqua indifferentia et quod ipsa non possint sese determinare; nam hoc modo essent ex se ineptissima ad agendum. Praeterea, in primis quatuor exemplis, quatenus veritatem aliquam continent, non videtur carentia actionis oriri ex indifferentia, sed ex aliquo impedimento vel defectu alicuius conditionis necessariae ex supra positis. Verbi gratia, in primo exemplo, valde probabile mihi est ignem in eo casu non fore ab intrinseco movendum. Ratio autem oritur ex aequali activitate et resistentia omnium partium; inter condiciones autem requisitas ad agendum ex necessitate, una erat ut virtus aequalis non resistat actioni; in illo autem casu omnes partes ignis aequae inclinant ad motum sursum per lineam rectam respectu uniuscuiusque, et ita inter se aequalem habent activitatem et resistentiam, et inde fit ut nulla moveatur. Nec vero per illas quasi contrarias propensiones omnino dividuntur inter se. Primo quidem, quia magis inclinantur ad suam conservationem quam ad suum locum. Secundo, quia ipsa divisio deberet fieri per motum localem; unde, hoc ipso quod moveri non possunt, nec dividi possunt.

7. *Vitrum perfecte planum plane planum saxum concutiens, quare confringendum.*— Secundum exemplum imprimis non potest naturaliter accidere, quia non potest naturaliter perfecte planum aequae primo cadere super planum, sicut non potest planum aequae separari a plano, quia oporteret vel dari vacuum vel aerem in instanti replere totum illum locum. Sic enim e contrario sequitur, si planum aequae cadat super planum, aut aliquam partem aeris in instanti simul egredi, ita ut tam cito pertranseat remotum spatium sicut propinquum, aut manere ibi penetrative, aut certe, si aer manet medius, illa duo plana non se contingere. Necesse est ergo ut planum cadens, prius secundum unam partem contingat quam secundum aliam; quamquam circa hoc ipsum possit eadem difficultas suboriri, cur, scilicet, prius secundum unam partem cadat et contingat quam secundum aliam, si planum est aequale et aequalis ponderis secundum omnem partem. Propter quod vel aliqua extrinseca causa huius inaequalitatis quaerenda est, positus talibus corporibus et tali motu, scilicet, quod medium non est aequae divisibile secundum omnem partem, vel aliquid huiusmodi. Aut certe si nihil horum intercedat, dicendum est illud planum quod aequae cadit non posse excludere omnem aerem intermedium atque ob hanc causam non contingere vitrum nec confringere illud. Ratio vero est quia vel minima particula aeris, dum non potest penetrari nec simul pertransire aliquod spatium, resistit cuicumque gravi cadenti, ne illuc expellatur, sicut e contrario nulla vis quantumvis magna potest simul secundum omnem partem separare duo plana, quia non potest simul ingredi aer ad replendum vacuum. Itaque in eo casu non sequitur effectus, quia datur medium sufficiens ad impediendum.

8. Quod si urgendo difficultatem demus aut aerem simul egredi aut casum illum fieri per vacuum, duo dici possunt verisimilia. Primum est quod saxum naturaliter ageret quantum posset, et ita non divideret vitrum, sed ita comprimeret ut corrumperet et in aliam naturam commutaret, sicut videmus accidere in tritico mola contrito; illud autem corpus quod inde consurgeret posset esse continuum; nam si esset in particulas divisum, sicut est farina, vix posset reddi naturalis ratio cur quaedam partes potius quam aliae dividerentur, nisi reducendo illam varietatem vel inaequalitatem in effectum ad aliquam inaequalitatem in contactu et alteratione inde consurgente propter poros ipsorum corporum vel propter aliquas alias causas ibi concurrentes. Vel certe si contactus ille non esset satis ut inde resultaret alteratio sufficiens ad corrumpendum vitrum, non est inconveniens, sed necessarium dicere non fore confringendum. Ratio est quia dum unum corpus super aliud cadit non frangit illud nisi propter aliquem motum localem inaequaliter factum in partibus corporis confracti; nam dum una pars eius prius deprimitur quam alia, quae nec resistere potest propter defectum virtutis nec cedere aut flecti propter duritiem, fit confractio; in dicto autem casu non posset vitrum moveri localiter, quia et secundum omnem partem aequae contingitur et impellitur, et a corpore supposito etiam simul et aequae resistitur secundum omnem partem. Unde si illud non esset aequae planum vel aequae solidum et secundum aliquam partem facilius cederet, secundum illam confringeretur vitrum. Atque ita in illo exemplo nunquam cessat actio ob indifferentiam, sed ob impedimentum aequaliter resistens.

9. *Ad quod e duobus aequalibus aequae propositis obiectis movendum brutum.*—

In tertio exemplo negari etiam facile potest illam aequalitatem posse naturaliter accidere in omnibus, quia non possunt illa obiecta simul aequae considerari et obiici; vel etiamsi demus simul repraesentari aequae amabilia, dicemus simul etiam amari, prius tamen ad unum quam ad alterum assequendum moveri, eo quod motus versus illam partem ob aliquam circumstantiam ut facilius apprehenditur. Denique, si admittamus aequalem apprehensionem in omnibus circumstantiis, tam respectu appetitionis quam executionis, concedendum videtur non esse in appetitu bruti facultatem ut se determinet ad unum potius quam ad aliud, ob carentiam libertatis. Unde illa indeterminatio non provenit ex indifferentia, sed potius ex naturali necessitate ac determinatione in modo operandi, et defectu conditionis necessariae ad sic operandum; qui defectus ex causis in suo genere aequalibus et invicem sibi resistentibus provenit. Nam, ut diximus, non potest appetitus sensitivus operari nisi cum sufficienti propositione et motione obiecti; haec autem deest in illo casu, quia neutrum illorum obiectorum apprehenditur absolute ut amandum et prosequendum, prout necessarium est ut effectus appetitus necessario sequatur. Ratio autem ob quam illa apprehensio seu iudicium in eo casu non habetur est quia illa obiecta mutuo se impediunt dum in suo modo causandi aequaliter movent ac resistunt. Atque ita etiam in eo casu desunt conditiones supra enumeratae.

10. *Aequivocum agens naturale, cur hunc potius quam illum effectum efficiat.*—

In quarto exemplo negare possumus imprimis esse aliquam naturalem causam quae per se sit aequae indifferens ad efficiendos effectus contrarios; quin potius Aristoteles, ut infra videbimus, in hoc constituit differentiam inter potentias liberas et naturale, quod illae sunt potentiae ad opposita vel contraria, hae autem minime, sed ad alterum tantum oppositorum. Quod intelligendum est per se, et caeteris omnibus eodem modo se habentibus, nam per accidens contingit ex effectu eiusdem naturalis agentis sequi effectus contrarios, ut supra in antiperistasi declaravimus. Ex diversa item dispositione materiae contingit ut idem sol molliorem reddat ceram et lutum obduret; et ex vario causarum concursu contingit etiam ut sol ad varios vel repugnantes effectus concurrat; semper tamen agit cum naturali necessitate ac determinatione, suppositis omnibus causis simul concurrentibus. Immo semper, quantum est ex se, eodem modo inchoat actionem illuminando et calefaciendo; ac deinde iuxta passi dispositionem vel concursum aliarum causarum, eadem necessitate proportionatus sequitur effectus. Et hoc sensu dixit Aristot., II de Gener., text. 18, naturale agens idem eodem modo se habens (nimirum in se et respectu aliorum) natum esse semper facere idem. Igitur ob

virtutem agendi contraria nulla etiam est indifferentia in causis naturalibus, quia nunquam possunt per se solas efficere contraria, sed adiunctis aliis, quibus positus ex necessitate faciunt unum vel alterum effectum.

11. *Quodvis efficiens unde hunc potius singularem effectum quam illum in eadem specie efficiat.*— In quinto exemplo nonnulla maior est ambiguitas circa indifferentiam vel determinationem cuiuscumque causae naturalis ad individuos vel singulares effectus. In quo est opinio non improbabilis, quod, licet virtus causae naturalis, absolute considerata, sit indifferentis ad multa individua per modum causae superioris et sufficientis ad omnia illa, tamen in particulari applicata ad hoc passum cum his circumstantiis, est naturaliter determinata ad talem formam in individuo efficiendam; cum autem dicimus causam necessario agere adhibitis omnibus requisitis, sermo est de omnibus in particulari quae ad actionem requiruntur. Probabilius vero est, ut supra attigi, hanc determinationem ad individuum effectum provenire ex concursu et definitione primae causae; quo posito, dicendum est hanc conditionem etiam contineri in praerequisitis ad agendum, iuxta ea quae a nobis explicata sunt. Indiget enim causa secunda concursu primae determinato ad particularem effectum, quo concursu exhibito in actu primo, et aliis omnibus requisitis adiunctis, talis causa necessario determinatur ad talem effectum in particulari. Et ita etiam hoc modo nulla hic intervenit indifferentia quae repugnet naturali necessitati agendi. Neque haec ultima indifferentia, ut obiiciebatur, est contra debitam naturae institutionem, quod naturalia agentia non possint sese determinare ad individuos effectus nisi determinatio incipiat a prima causa. Sed haec est naturalis imperfectio et indigentia talium agentium et quaedam subordinatio quam ad primam causam habent, propter quam veluti instrumenta quaedam eius censentur; et ideo, sicut ab ea pendent in operari, ita et in determinatione ad operandum hoc individuum potius quam aliud. Immo, ex hoc effectu recte intelligimus opus naturae esse opus intelligentiae; et effectum, quantumvis necessarium respectu causae particularis, esse liberum respectu universalis. Constat igitur ex his omnibus in naturalibus causis nullam esse propriam indifferentiam, quae necessitati agendi repugnet, quominus talis causa, positus omnibus aliis concausis, et conditionibus requisitis ad operandum, ex necessitate absque omni prorsus indifferentia operetur.

*Quae sint causae necessario agentes*

12. Secundo dicendum est omnes causas quae operantur absque usu rationis, quatenus tales sunt, operari cum praedicta necessitate. Hoc sumitur ex Aristotele, lib. IX Metaph., c. 2, ubi hoc discrimen constituit inter potentias racionales et irracionales, quod potentiae irracionales sunt determinatae ad unum, racionales vero sunt indifferentes ad opposita. Quid vero intelligat per potentias racionales, et an omnibus conveniat ille operandi modus, infra videbimus; nunc solum asserimus facultates omnes quae rationis usu omnino carent naturali necessitate suas operationes exercere. Quod etiam inductione confirmari potest; ita enim experimento constat in omnibus rerum gradibus usque ad bruta animalia.

13. *Appetitus sensitivus hominis, liberene an necessario agat.*— Solum posset de appetitu sensitivo hominis dubitari, cui aliqui tribuunt nescio quod libertatis vestigium. Immo sunt qui id extendant ad appetitum brutorum, ut inferius iterum attingemus. Sed in ea re, quae in theologia latius disputatur, veritas est, si quod est participium libertatis in appetitu sensitivo hominis, in tantum esse in quantum est participium rationis in cogitativa hominis. Quod si in hac non est vera ratiocinatio, ut revera non est, neque in illo per se sumpto est vera libertas quae excludat necessitatem operandi, positus omnibus requisitis. Et ita hoc exemplo potius confirmatur et quasi consummatur inductio facta. Ratio autem eius est quia adaequata radix libertatis est usus rationis, ut infra videbimus, et ideo carentia usus rationis est etiam adaequata causa carentiae libertatis, et consequenter necessitatis in operando. Quod si intrinsecam et quasi positivam radicem huiusmodi operandi inquiramus, nulla est alia nisi ipsa natura talium rerum vel facultatum, quae ex natura sua habent hanc determinationem in modo operandi, eo quod non sint adeo perfectas ut participare possint dominium suarum operationum. Item, quia indifferentia in operando intrinsece et adaequate oritur ex

amplitudine rationalis facultatis, ut infra declarabimus; sicut autem affirmatio est causa affirmationis, ita negatio negationis.

14. Ex quo tandem inferre licet huiusmodi necessitatem tantam esse, ut non solum per intrinsicam virtutem ipsius facultatis, verum etiam per quascumque alias naturales causas auferri non possit, aut impediri quominus in actum prodeat. Possunt quidem, ut diximus, naturales causae se impedire per resistantiam vel contrariam actionem; atque ita possunt etiam auferre omnia ad operandum requisita; tamen, his positis, continere actionem necessariii agentis non possunt, quia rerum naturas immutare non valent, nec proprietates omnino intrinsecas auferre. Solus Deus videtur habere hanc potestatem; per illam enim effecit ut ignis non combureret tres pueros, et similia; tamen, si res attente ponderetur, etiam Deus ipse non videtur posse facere ut in sensu (ut vocant) composito, causa quae natura sua necessario agit, ab agendo cesset positis omnibus requisitis ad actionem; sed solum potest auferre aliquod ex requisitis, et ita simpliciter seu in sensu diviso potest facere ut talis causa non operetur; ut in dicto exemplo Deus impedivit actionem ignis negando igni concursum suum, id est, non applicando virtutem suam ad operandum cum igne; hoc autem est unum ex praerequisitis ut ignis agere possit. Non ergo fecit Deus ut ignis non ageret positis omnibus requisitis, sed aliquod ex eis abstulit. Nam si Deus stauisset dare concursum quantum est ex se et alias condiciones requisitas integras relinquere, non posset illam actionem impedire, quia implicat tollere id quod naturale est absque ulla contraria efficientia, vel saltem absque denegatione auxilii seu efficientiae necessariae ex parte Dei. Quomodo enim potest naturalis actio impediri nullo posito impedimento? Aut quod aliud impedimentum intelligi potest, si nullum ex praedictis intervenit? Itaque dicta suppositione facta, ut declarata est, tanta necessitate suboritur actio ut impediri non possit nisi tollendo aliqua ex parte suppositionem. Differentia autem inter Deum et alia agentia creata in hoc est quod, positis omnibus quae extra Deum requiruntur ad actiones naturalium agentium, potest ipse sola sua voluntate impedire actionem, negando id quod ex parte sua necessarium est; aliae vero res creatae hoc non possunt, sed solum per actionem vel resistantiam oppositam, aut certe quia per aliquam motionem localem possunt aliquod impedimentum ponere vel materiam aut aliam conditionem necessariam auferre. Atque ita satis constat qualis et quanta sit haec necessitas.

## SECTIO II

### UTRUM INTER EFFICIENTES CAUSAS SINT ALIQUAE ABSQUE NECESSITATE ET CUM LIBERTATE OPERANTES

1. *Partis negativae argumenta.*— *Primum.*— Haec quaestio est gravissima et latissima et magna ex parte pendet ex difficultatibus theologicis quae oriuntur ex supernaturalibus mysteriis gratiae et praedestinationis divinae; hoc vero loco solum est tractanda quantum ex naturalibus principiis definiri potest. Si ergo naturalem rationem spectemus, videtur multis rationibus probari nullam esse posse causam efficientem absque intrinseca necessitate agendi. Primo quidem, quia prima causa, a qua omnes aliae manant, ex necessitate naturae operatur, neque aliud potest ratione naturali intelligi; ergo multo magis omnes causae quae sub illa operantur. Antecedens supponitur communiter ex sententia Aristotelis et aliorum philosophorum; et patet ratione, quia nisi Deus ex necessitate naturae operaretur, non esset immutabilis, nam posset nunc aliter se habere quam prius. Prima vero consequentia probatur quia secunda causa non agit nisi mota a prima; ergo si prima necessario movet secundam ad operandum, secunda necessario movetur; ergo et necessario operatur, quia nec stare potest motio activa sine passiva, neque actualis motio ad operandum sine actuali operatione, tum quia non potest esse motio sine suo termino, tum etiam quia non potest frustrari divina motio.

2. *Secundum.*— Atque hinc fit secunda ratio, quae procedit etiamsi non supponamus primam causam agere ex necessitate, sed libere, quia, licet hinc recte sequatur respectu primae causae effectus non esse necessarios, tamen eadem efficacia videtur inferri sub prima causa nullam esse aliam quae non ex necessitate operetur, quia nulla est quae operetur non

mota ab illa; omnis enim causa secunda indiget moveri a prima; sed omnis causa movens mota ex necessitate operatur, quia quod moveatur non est in potestate eius, sed moventis, cuius motionem nec ipsa ponere potest nec impedire; quod autem mota operetur necessariam habet consecutionem, ut prius argumentabamur.

3. *Tertium.*— Tertia ratio sit quia superiori sectione ostensum est omnem causam operantem absque ratione ex necessitate agere; si ergo aliqua causa quidpiam efficit absque necessitate, erit aut homo aut intelligentia creata (ut iam primam causam omittam, quia hic de creatis potissime sermo est); sed de neutra causa ex his dici id potest, sequendo rationem naturalem. Quod primo de intelligentiis probatur, quia ratione naturali solum cognoscuntur ut motrices orbium caelestium; sed in ea actione non possunt existimari causae libere agentes, alias motus non essent necessarii neque inevitabiles possentque intelligentiae creatae suo arbitrio invertere ordinem universi. Unde propter hanc causam positae sunt a philosophis intelligentiae secundae aequae immutabiles ac prima; ergo cum eadem sit ratio de hoc effectu et de aliis, censendae sunt intelligentiae causae in omnibus necessario agentes, quantum ratione naturali cognosci possunt. Et hinc a fortiori probatur altera pars de homine; primo quidem, quia vel agere absque necessitate pertinet ad perfectionem vel ad imperfectionem; si ad perfectionem, cum intelligentiae illam non participant, quomodo eam tribuemus hominibus? Si ad imperfectionem, cur potius illam tribuemus hominibus quam brutis? Secundo, quia homo subiectus est influentiis caelestibus sicut aliae res inferiores; sed inferiores causae habent ex influenza caelesti necessitatem quamdam in effectibus suis; ergo ex eadem participant necessitatem humanae actiones et mores; quod experientia ipsa et astrologorum praedictiones satis persuadere videntur.

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

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

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

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

*Notationes quibus sensus quaestionis exponitur*

8. *Liberum et necessarium multipliciter sumuntur.*— Quamvis haec quaestio generalis sit de omnibus causis creatis, immo extendi etiam possit ad increatam, specialiter tamen illam tractabimus de humanis actionibus, tum quia et nobis notiores sunt et de illis frequentius disputatur, tum etiam quia de omnibus inferioribus agentibus supponimus non habere in eis locum aliam modum agendi nisi ex necessitate, ut sectione praecedenti tactum est; de superioribus vero non possumus nos philosophari nisi secundum quamdam proportionem ad res nostras, quatenus cum eis intellectu et voluntate convenimus. Ut autem de vocibus constet, advertendum est has voces *necessitatis* et *libertatis*, et *liberi ac necessarii*, variis modis accipi posse. Proprie enim et dialectico more loquendo, necessarium opponitur tam impossibili quam possibili non esse, quo modo necessaria actio dicitur quae non potest non esse aut fieri, subintelligendo semper illam hypothesim, scilicet, positus omnibus requisitis ad agendum, et de hac necessitate actionis diximus sectione praecedenti. Alio vero modo sumi solet necessarium prout opponitur voluntario, quo modo ut actio necessaria dicatur non satis est ut non possit non exerceri, sed etiam oportet ut voluntaria non sit, quod potest dupliciter accidere, scilicet vel negative vel contrarie: priori modo dicuntur necessariae omnes actiones rerum carentium cognitione, etiamsi maxime naturales sint; nam, licet metaphorice dici possint spontaneae, quatenus sunt conformes appetitui naturali et metaphorico, tamen proprie non sunt voluntariae, cum non sint ex cognitione, sine qua voluntarium esse non potest, ut constat ex III Ethic., c. 1, et tractat D. Thom., I-II, q. 6, a. 1 et 2. Posteriori modo dicitur necessarium quod est violentum et coactum, quia est contra proprium appetitum elicited, vel perfectum, ut est rationalis, vel imperfectum, ut est sensitivus. Et hoc modo actio bruti, si ex mero appetitu procedat, quamvis sit necessaria primo modo, non tamen his posterioribus modis, quia non est violenta nec mere naturalis, sed spontanea; erit autem hoc modo necessaria actio si brutum contra proprium appetitum aliquid agere cogatur, et quoad hoc idem est de humana actione. Quo modo dicitur II ad Corinth., 9: *Non ex tristitia aut ex necessitate*, etc.; quamquam humanae actiones aliis etiam modis dici possint necessariae, etiamsi voluntariae, immo quamvis liberae sint, nimirum, quia ex necessitate praecepti fiunt, de qua dicitur I ad Corinth., 7: *Non habens necessitatem, potestatem autem habens suae voluntatis*. Vel quia fiunt ex subiectione quadam servili, quomodo dicuntur necessariae actiones servi, praesertim si eas faciat ex timore.

9. Cum autem liberum necessario opponatur, tot fere modis dicitur quot necessarium ipsum. Si enim *liberum* dictum credatur a verbo *libero*, ita ut actio libera dicatur quae ab omni necessitate libera est, illa actio erit omnibus modis libera quae nullam habet ex praedictis necessitatibus, quod vix reperietur nisi in divina actione; quamquam etiam in aliquibus humanis suo modo inveniatur, in eis maxime quae honestae sunt et tantum ex consilio et appetitu rectitudinis ac iustitiae fiunt. Atque ita sumitur interdum *liberum* ut excludit non tantum necessitatem propriam, sed etiam servitutem, quo modo, in Scriptura<sup>2</sup>, sanctificati per gratiam vel gloriam dicuntur peculiariter liberi, utique a servitute peccati. Aliter dicitur actio libera quae coacta non est, sed voluntaria; quae libertas non excludit necessitatem primam, quae consistit in determinatione ad unum cum impotentia suspendendi actionem, sed excludit tantum violentiam et coactionem; quo modo evidentissimum est dari actiones non necessarias, non solum in hominibus, sed etiam in brutis, quamvis eo perfectiores sint in hominibus illae actiones quo ratio voluntarii in eis perfectior invenitur. Ex quo aliqui, praesertim haeretici, sumpserunt occasionem dicendi hominis actiones non

<sup>2</sup> Rom., 6 et 8., II Cor., 3.

alia ratione esse liberas nisi quia sunt perfecte voluntariae, ita ut *liberum* non a verbo *libero*, sed a verbo *libet*, dictum sit. Ultimo tamen ac propriissimo modo dicitur actio libera quae vere libera est ab ea necessitate quam in agendo habent res naturales et irrationales, ut superiori sectione declaratum est. Et de hac libertate seu non necessitate disputamus proprie in praesenti quaestione; et in hoc sensu disputata fuit semper etiam ab antiquis philosophis; nullus enim unquam dubitavit, vel dubitare potuit, an operentur homines in multis actionibus suis spontanee et propria voluntate sese moventes et applicantes ad opus praevia cognitione, sed an in hoc ipso voluntario misceatur necessitas et determinatio ad unum, hoc est quod in controversiam vocatum est.

*Primus error libertatem negans*

10. In hac ergo re fuit antiquus quorundam philosophorum error, qui dixerunt omnes effectus et actiones causarum universi, etiam humanarum voluntatum, necessitate quadam fatali provenire, orta ex connexionem causarum omnium et caelorum ac stellarum influxu. Ita refert Augustin., IV lib. Confess., c. 3, et lib. V de Civitat., c. 1, ubi Ludovicus Vives signat Democritum, Empedoclem et Heraclitum pro hac sententia, quae solet etiam communiter stoicis tribui, sed immerito, ut inferius dicam. Hunc errorem postea secuti sunt multi haeretici, ut Simon Magus, Bardesanes, Priscillianus, Manichaeus et alii, ut constat ex Augustino et aliis antiquis scriptoribus<sup>3</sup>. Eundemque errorem excitarunt his temporibus haeretici, ut late referunt moderni Doctores, qui contra illos sapientissime disputarunt. Verumtamen non eodem modo nec sub eisdem principiis, ut existimo, hunc errorem docuere, nam quidam astrorum influentiae necessitatem hanc tribuerunt, alii divino concursui seu motioni, vel efficaciae divinae voluntatis, vel gratiae. Rursus quidam omnino et in omnibus actibus, tam internis quam externis, tam bonis quam malis, alii vero solum in moralibus seu honestis actionibus, non vero in civilibus seu indifferentibus libertatem negarunt.

11. Nullus autem fere ex praedictis philosophis aut haereticis declaravit satis an haec necessitas quam humanis actionibus attribuunt oriatur ex intrinseca hominis natura an vero solum ex actione alicuius extrinsecae causae; hoc enim tantum posteriori modo hanc necessitatem declarant. Verumtamen, si consequenter locuti sunt, necesse est ut senserint necessitatem hanc fundari etiam in intrinseca hominis natura, quia nimirum nulla est in eo facultas natura sua indifferens in actionibus suis. Quia si res non violenter, sed iuxta naturae suae debitum moveantur, ita unaquaeque res movetur sicut ex se apta nata est moveri; cum ergo influxus caelorum ac concursus Dei non sit violentus, sed naturalis, si ex huiusmodi causis homo semper necessario operatur, signum est natura sua postulare huiusmodi operandi modum. Omitto eorum sententias qui hanc necessitatem tribuerunt aut divinae gratiae aut peccato originali, quae non sunt causae naturales, sed mere extrinsecae et praeter vel supra naturam; nam horum errorum pertractatio ac confutatio non ad metaphysicum, sed ad theologum pertinet, quoniam consideratio de peccato originali et gratia, et aliis similibus causis, naturalem rationem excedit. Contra hos ergo errores duo a nobis ostendenda sunt. Primum, esse in homine facultatem aliquam activam quae ex se et ex sua intrinseca ac particulari natura non est determinata ad unum tantum, sed indifferens ex se ad hoc vel illud operandum, et ad operandum et non operandum, positis omnibus requisitis ad agendum. Deinde ostendendum est nullam extrinsecam causam impedire semper hunc operandi modum. Ita enim ostensum erit dari inter causas agentes creatas nonnullas quae non ex necessitate naturae, sed ex libertate operari possint, et saepe de facto ita operentur.

*Hominem saepe operari libere demonstratur*

12. Dico ergo primo, evidens esse naturali ratione et ipso rerum experimento hominem in multis actibus suis non ferri ex necessitate, sed ex voluntate sua et libertate. Haec conclusio probatur primo ex communi consensu philosophorum. Ita enim de libertate hominis sentit Aristoteles et Peripatetici, ut constat ex Aristot., lib. IX Metaph., c. 1 et sequent., ubi distinguit potentias racionales ab irrationalibus, et prioribus tantum concedit

<sup>3</sup> Aug., lib. de Haeres., c. 35, 46 et 70; Clemens, lib. III Recog.; Roffensis, a. 36; Richard., a. 7; Bellarm., late, lib. III de Grat. et lib. arbit., et sequenti.

intrinsicam vim per se operandi contraria, nimirum ex interna libertate; et III Ethic., a principio, libertatem hanc statuit ut totius moralis doctrinae fundamentum. Eamdem agnovit Plato, ut constat ex Gorgia et ex lib. ult. de Republica; stoici etiam a necessitate fati, quam in aliis rebus asserebant, voluntates humanas excipiebant, ut testis est August., lib. V de Civit., c. 10, ubi Vives ex Plutarcho, lib. I de Placitis, refert stoicos de libertate humana idem cum Platone sensisse. Cicero etiam, in libro de Divinatione, et de Natur. Deor., ut hominis libertatem defenderet, divinam praescientiam negavit, quod putaret hanc pugnare cum libertate humana, quam vel ipso rerum experimento credidit esse evidentem. Atque ita, ut Augustinus supra dicit, *ut homines faceret liberos, fecit sacrilegos*. Signum ergo est veritatem hanc satis esse lumine naturali perspicuam, cum a sapientioribus philosophis eorumque scholis communi consensu recepta sit. Patres etiam Ecclesiae et scholastici omnes et philosophi catholici veritatem hanc constantissime defendunt, quos omnes nunc referre non est necesse, sed eos tantum qui ex philosophis et philosophiae principiis hanc veritatem tractarunt, ut Euseb., lib. VI de Praeparat. Evang., per totum; Greg. Nyssen., in quatuor ultimis libris de Philosoph., qui ei attribuentur, et reperiuntur apud Nemes., libr. de Natura hominis, ubi a c. 32 usque ad 42 de hac re disputat; et Damasc., lib. II de Fid., c. 25; et August., tom. I, tribus libris de Libero arbitrio; in tomo autem VII, disputans contra Pelagium et liberum arbitrium defendens ac cum gratia concilians, ex theologis et philosophis procedens, hanc naturalem veritatem ut certam supponit et ostendit gratiam non destruere naturam, sed perficere. Atque eodem fere modo procedunt Prosper, Anselm., Bernard. et alii Patres qui de concordia liberi arbitrii cum gratia et praescientia scripserunt. Unde obiter constat hos et alios antiquos auctores, cum liberum arbitrium defendunt, non agere de libertate prout solum opponitur coactioni, sed etiam ut excludit necessitatem in operando; alias non laborassent in concilianda gratia, providentia aut praedestinatione cum libertate, cum sit evidentissimum nos quae voluntate agimus, non coacte, sed spontanee agere. Difficultas vero solum esse poterat de indifferentia in operando; in hac igitur defendenda et cum divina gratia et motione componenda laborant.

13. *Experimento probatur assertio.*— Secundo argumentari possumus ab experientia; experimur enim evidenter situm esse in nostra potestate aliquid agere vel omittere, et ad hoc utimur ratione et discursu ac consultatione ut in unam partem potius quam in aliam inclinemur; est ergo electio posita in nostro arbitrio; alioqui, ut recte dixit Damascenus supra, fuisset nobis data superflue haec deliberandi et consultandi vis. Huc accedit usitatus modus operandi et gubernandi humanas actiones per consilia, per leges et praecepta, per exhortationes ac reprehensiones, per promissiones praemiorum et comminationes poenarum, quae omnia supervacanea essent si homo necessitate naturae et non libertate sua operaretur.

14. *Obiectio experimentum enervans.*— Dicit aliquis his omnibus indiciis et experientiis solum probari evidenter hominem ratione duci et moveri in suis operationibus, non vero eas libere exercere. Nam ea omnia quae in argumento proponuntur, nimirum poenae et praemia, exhortationes, consultationes, etc., solum ad hoc conferre videntur ut actiones ipsae vel obiecta earum ut appetibilia vel ut fugienda apprehendantur ac iudicentur, non vero ut libere eligantur. Unde consequenter dicit qui in contraria sententia fuerit pertinax, posita apprehensione quae ex omnibus illis causis et circumstantiis enascitur, hominem necessario determinari ad hoc vel illud operandum; apprehensionem autem ipsam vel iudicium necessaria esse applicatis talibus causis; talium autem causarum applicatio saepe est ab extrinseco, et tunc etiam non potest esse libera, sed necessaria ipsi homini; aliquando vero est a propria voluntate, ut cum homo voluntarie consultat aut inquit ut eligat; et tunc de illamet voluntate dicitur ab alia apprehensione vel iudicio necessario oriri; atque ita sistendum semper esse in aliqua prima apprehensione vel iudicio ab aeternis causis profecto. Et confirmari potest haec evasio, nam etiam in aliquibus brutis experimur per inflictas poenas coerceri ne aliquid faciant, adeo ut memoria praecedentis poenae ad hoc saepe sufficiat. Et similiter inducuntur beneficiis et aliquibus signis aut verbis per modum

exhortationis aut excitationis, quae omnia et similia non ideo circa bruta fiunt quia in potestate eorum sit agere vel non agere, sed quia iuxta diversas apprehensiones diverso modo moventur, spontaneae quidem, ex necessitate tamen, iuxta exigentiam apprehensionis; ergo ad hunc modum contendere quis potest moveri hominem ad operandum per exhortationes, consilia, etc., cum maiori quidem perfectione quantum ad discursum mentis et perceptionem rationum omnium quae determinare possunt appetitum aut voluntatem, non tamen quantum ad indifferentiam vel necessitatis carentiam. Confirmari secundo potest, nam, si ponamus Deum aliquando necessitare voluntatem hominis utentis ratione (supponimus enim Deum id facere posse), in eo casu videretur homini ita operari proprio arbitrio et voluntate sicut nunc operatur, quia ratione et voluntate sua se moveri experiretur et nullum haberet principium ad cognoscendam necessitatem extrinsecus a Deo illatam; ergo non potest ex sola experientia satis colligi esse in hominibus liberam operationem.

15. *Dissolvitur obiectio.*— Respondetur haec argumenta concludere experimentum hoc non esse ita perspicuum ac per se notum quin homini protervo relinquatur aliquis tergiversandi locus; alioqui nulla potuisset esse de hac re inter ipsos homines opinionum aut errorum diversitas. Verumtamen, si modum nostrum operandi plene considerare velimus, facile praedictis obiectionibus occuremus. Itaque non solum experimur, mutata cognitione vel apprehensione obiecti, sed etiam stante eadem, situm esse in voluntate nostra sedere aut stare, hac vel illa via incedere, et similia. Signum ergo est hunc varium operandi modum formaliter seu proxime non consistere in discursu et apprehensione rationis, sed in libertate vel indifferentia. Praeterea experimur etiam post cognitam comminationem poenae aut promissionem praemii situm esse in potestate nostra ea ratione moveri aut non moveri; idemque est de precibus, exhortationibus et similibus excitationibus. Denique post consultationem mediorum saepe eligimus unum prae alio, solum quia volumus. Atque ita etiam constat non esse simile illud quod de brutis afferebatur. Ad confirmationem vero de divina potestate inferendi necessitatem, imprimis dicimus hanc naturalem evidentiam excludere miracula aut extraordinarias actiones Dei. Unde satis est si ex effectibus ostendamus esse in intrinseca facultate nostra hunc operandi motum, et consequenter non esse connaturale, aut rerum naturis consentaneum, quod extrinsecus a Deo aliter moveatur; neque id affirmari posse de aliquo opere nostro, nedum de omnibus, nisi ex revelatione constet.

16. Deinde addere possumus experimentum sumptum ab actionibus humanis moraliter pravis, quae tribui non possunt divinae motioni inferenti necessitatem absque manifesta impietate ipsi lumini naturae contraria; prodeunt ergo malae actiones ex libera determinatione nostra. Eo vel maxime quod Deus non solum prohibet, sed etiam gravissime punit has actiones; at hoc iniustissimum esset si ad easdem necessitatem inferret. Unde etiam constat poenam et praemium non conferri homini solum propter subsequentes actiones, scilicet ut ad illas vel alliciatur vel ab eis retrahatur, sed etiam praecise ac per se propter bonum vel malum quod in eis operatus est. Et propter eandem causam censetur homo dignus laude et honore ob actiones suas, quae omnia sine libertate intelligi non possunt. Et hinc etiam confirmatur hunc esse communem modum sentiendi omnium hominum de humanis actionibus. Omnes enim iudicant esse dignos poena eos qui male operantur, eo quod sic operari in eorum voluntate et potestate positum sit, et ideo indigne ferunt iniuriam illatam ab homine ratione utente, non vero illatam ab amente aut non advertente, immo damnum ab his illatum inter iniurias non reputant. Unde, ut recte supra advertit Eusebius, ipsi etiam qui liberum arbitrium negant, dum graviter ferunt iniurias sibi ab aliis hominibus illatas et eas vindicare conantur, velint, nolint, eas libere illatas confitentur; quia si non fuisset in aliorum potestate talia nocumenta non inferre, nulla ibi esset ratio iniuriae aut iustae irae vel vindictae. Et hinc etiam Damascenus, lib. II de Fid., c. 7, dicit neque virtutem neque vitium esse in eo quod a necessitate fit; quod etiam graviter docuit Dionys., c. 4, de Divin. nominib.; et August., lib. de Vera relig., c. 13 et 14, et epist. XLVI, dicens ablato libero arbitrio auferri iudicium et iustam poenam, vel etiam obiurgationem; et Chrysost., homil. LX in Matth., et in orationibus de providentia; et Clemens Alexand., lib. I Stromaton, et plerique alii.

17. Ultimo possumus argumentari ratione a priori, quae sumenda est ex modo et perfectione cognoscendi naturae intellectus; quia libertas ex intelligentia nascitur, nam appetitus vitalis sequitur cognitionem, et ideo perfectiorem cognitionem comitatur perfectior appetitus; ergo et cognitionem universalem et suo modo indifferentem sequitur etiam appetitus universalis et indifferens; cognitio autem intellectualis ita est universalis et perfecta ut propriam rationem finis et mediorum percipiat, et in unoquoque expendere possit quid habeat bonitatis vel malitiae, utilitatis aut incommodi; item quod medium sit necessarium ad finem, quod vero indifferens, eo quod alia adhiberi possint; ergo appetitus qui hanc cognitionem sequitur habet hanc indifferentiam seu perfectam potestatem in appetendo, ut non omne bonum aut omne medium necessario appetat, sed unumquodque iuxta rationem boni in eo iudicatum; ergo illud bonum quod non iudicatur necessarium, sed indifferens, non amatur necessario, sed libere; atque hac ratione, ut supra dicebam, ad rationalem consultationem sequitur electio libera. Et confirmatur, nam Deus est agens liberum quia libere vult bona sibi non necessaria; ergo et creaturae quae participant intellectualem gradum et in eo aliquo modo cum Deo conveniunt, participant etiam liberum operandi modum. Antecedens infra probabitur inter disputandum de perfectionibus Dei. Consequentia vero probatur, tum quia perfectissima libertas consequitur nostro modo intelligendi perfectissimam intellectualitatem; ergo iuxta participationem intellectualitatis erit etiam participatio libertatis; tum etiam quia intercedit eadem proportionalis ratio, nimirum, quod creatura intellectualis potest percipere bonum aliquod ut necessarium vel ut indifferens, seu ut bonum simpliciter aut tantum secundum quid seu habens adiunctum aliquid mali, incommodi aut difficultatis; igitur creatura quae participat intellectualem gradum participat etiam libertatem.

*Dari in homine aliquam facultatem liberam demonstratur*

18. Ex hac prima conclusione sequitur secunda, quae non est minus evidens, scilicet, esse in homine aliquam potentiam activam ex sua vi et intrinseca natura liberam, id est, habentem tale dominium suae actionis ut in eius potestate sit eam exercere et non exercere, et consequenter unam vel aliam seu oppositam actionem elicere. Omnes partes huius assertionis sunt ita connexae ut una ad alteram consequatur. Itaque in praecedenti assertionem probavimus usum libertatis quem in nobis experimur; ex hoc autem usu evidenter colligitur facultas aliqua libera, sicut ex actu infertur potentia. Addimus vero hanc facultatem, quatenus libera est, non posse esse nisi activam, seu e converso facultatem non posse esse liberam nisi sit activa et quatenus activa est. Quae pars est valde notanda ad recte explicandam et tuendam arbitrii libertatem. Probatur autem sic, nam passio ut passio non potest esse libera patienti ut sic, sed solum quatenus actio a qua talis passio provenit est libera; ergo libertas formaliter ac praecise non est in potentia patiente ut sic, sed in potentia agente. Consequentia est manifesta, quia potentiae passivae ut sic solum respondet passio, sicut activae actio; ergo, si passio non est libera nisi per denominationem ab actione libera, facultas seu dominium libertatis non potest esse in potentia passiva ut sic, sed in activa. Antecedens autem probatur, quia actio si sit ex subiecto, ut nunc de illa loquimur, necessario infert passionem, et e converso passio neque esse potest nisi quatenus per actionem infertur, neque esse non potest, si actio ab agente manet; igitur tota libertas et indifferentia est circa actionem ut actio est, non vero circa passionem nisi quatenus ex actione infertur; ergo potentia libera esse debet potentia activa ut activa, et non ut passiva.

19. *Passiva potentia ut sic non est libera.*— Dices: potentia passiva ut passiva potest esse ex se indifferens ad varios actus vel modos contrarios, ut patet in materia prima et in superficie ex se indifferente ad albedinem et nigredinem; ergo eadem ratione potest potentia passiva ut sic esse facultas libera. Respondetur negando consequentiam, nam ad libertatem non sufficit indifferentia ad varios actus et carentiam eorum, sed necessaria est interna vis qua talis facultas possit eam indifferentiam ad alterutram partem determinare; haec autem vis non potest esse in facultate passiva ut sic, sed in activa. Ratio est, quia si facultas sit indifferens sine interna vi se determinandi, quantum est ex se semper ac necessario manebit

in eadem dispositione et indifferentia seu carentia omnis actus, donec ab alia determinetur. Quod poterit quidem esse liberum alteri causae efficienti determinationem, non vero recipienti. Ut si ponamus caelum esse mere passive indifferens ad motum et quietem, intelligi non potest quod motus vel quies sint libera ipsi caelo, quia ipsum non habet vim alterutrum horum definiendi, sed respectu alterius agentis poterit ille motus denominari liber, si a voluntate libera proficiscatur. Et idem est in universum de omni potentia passiva quatenus passiva est; quia potentia passiva ut sic non potest suam naturalem dispositionem immutare; ideo enim ultra materialem causam requiritur efficiens, quia passum ut sic non potest seipsum transmutare; ergo neque etiam potest potentia passiva, quatenus passiva est, habere vim inchoandi suam determinationem, quia determinatio non fit sine aliqua immutatione, et consequenter neque sine aliqua effectione.

20. *Obiectio dissolvitur.*— Dices: potentia passiva ut sic potest resistere actioni vel non resistere; ergo hac ratione intelligi poterit libertas in potentia passiva ut sic, nimirum si fingamus in potestate eius situm esse resistere agenti vel non resistere. Ut qui dicunt amorem non elici a voluntate, sed imprimi ab obiecto cognito vel a cognitione ipsa, dicent nihilominus, quamvis obiectum vel cognitio quantum est ex se necessario efficiant, nihilominus amorem esse liberum voluntati, quia in potestate eius est resistere vel non resistere tali effectioni seu impressioni amoris. Respondetur primo, cum voluntas nude sumpta ex se sit indifferens ad recipiendum vel non recipiendum amorem, intelligi non posse quod per seipsam suamque puram entitatem et potentiam passivam resistat impressioni amoris; nam resistentia formaliter solum esse potest ab aliquo contrario vel repugnante, non ab ipso subiecto capaci ut sic. Deinde, hinc fit ut talis resistentia non possit esse indifferens et libera, quia solum oritur ex formali repugnantia vel oppositione entitatum; et ideo, si voluntas, verbi gratia, per suammet entitatem formaliter resistit interdum impressioni amoris, semper ac necessario resistet, quia semper habebit eandem formalem repugnantiam; quod si hanc non habet, nunquam resistet, nisi aliquid aliud adiungatur quo repugnet et resistat, et tunc in eo efficiendo vel non efficiendo poterit cerni libertas. Ut in exemplo posito, si admittamus in obiecto vel cognitione esse vim activam amoris, solum poterit voluntas activitati resistere alterutro e duobus modis, scilicet, vel removendo obiectum seu considerationem eius, quod non potest praestare nisi aliquid agendo seu volendo, vel non cooperando ipsi obiecto vel cognitioni, quod supponit voluntatem ipsam esse causam efficientem saltem partialem ipsius amoris, atque ita semper indifferentia libertatis reducitur ad facultatem aliquid agendi, quatenus talis est.

21. *Libertas divina qualis.*— *Libertas creata in quo sita.*— Dices tandem in Deo esse perfectissimam libertatem, cum tamen illa formaliter non consistat in facultate agendi. Quod probatur, tum quia facultas agendi in Deo solum est respectu actionum ad extra; libertas autem formaliter et per se primo est in ipso actu amoris, qui est immanens in Deo, ut nostro more loquamur; tum etiam quia, ut infra dicemus, potentia activa in Deo est ratione distincta a voluntate; sola autem voluntas est potentia formaliter libera, ut paulo post dicemus. Respondetur nos loqui de libertate creata, quae proxime ac primario exercetur circa actus ipsiusmet facultatis liberae. Ut enim recte notavit Scotus, In I, dist. 39, § *Quantum ad primum dico quod voluntas*, libertas intelligi potest aut in ordine ad diversos actus immanentes in ipsa potentia, aut in ordine ad diversa obiecta, aut in ordine ad diversos effectus extrinsecos. Haec ultima habitudo seu indifferentia est posterior et quasi consequens libertatem, quatenus potentia libere volens est etiam efficax eorum quae vult, seu applicare potest potentiam quae illa efficiat. Secundus autem respectus est formaliter requisitus et per se sufficiens ad libertatem, si in eo sit indifferentia; tamen habere hanc indifferentiam in ipsomet actu immediate respectu obiectorum sine additione vel immutatione ulla, est proprium solius Dei, ut infra ostendemus de ipso disputantes, et ideo libertas divinae voluntatis non est formaliter in facultate agendi, neque etiam est in facultate recipiendi, sed in sola eminentia quadam ipsius purissimi actus. At vero libertas creaturae non potest determinari ad obiecta nisi intercedentibus aliquibus actibus secundis qui addantur ipsi facultati liberae, respectu quorum sit indifferens per modum actus primi. Et respectu eorundem dicimus libertatem inesse huiusmodi facultati quatenus est activa talium actuum,

et non formaliter quatenus receptiva est vel ipsorum actuum vel alterius rei quae ad ipsos ordinetur.

22. *Secundum philosophorum sententiam.*— Atque ita philosophi omnes, praesertim Aristoteles, nostram libertatem declarant per potestatem agendi et non agendi, vel oppositum agendi, ut lib. I Magn. Moral., c. 9, ait in nostro arbitrio esse bona malaque facere, quod late prosequitur III Ethic., praesertim c. 5; bona autem et mala moralia, de quibus ibi est sermo, formaliter ac proprie consistunt in actibus ipsius voluntatis. Unde etiam huic veritati consonant similes Scripturae locutiones: *Qui potuit transgredi et non est transgressus, facere mala et non fecit*, Eccles. 31; et illa: *Aut facite arborem bonam et fructum eius bonum, aut facite arborem malam et fructum eius malum*, Matth. 12. Quae verba tractans Augustinus, lib. contra Adimant. Manich., c. 26: *In voluntatis potestat (inquit) positum est ita mutari ut bonum possit operari*. Et Methodius, lib. de Libero arbitrio, per hoc libertatem declarat, quod homini data est potestas faciendi quae velit; et similia leguntur apud Basilium, homil. Quod Deus non sit auctor malorum; Nazianz., orat. 1, et alios infra referendos. Ac denique Conc. Tridentinum, sess. VI, c. 4, et can. 4 et 5, ut nostrae voluntatis libertatem tueatur, docet eam in suis actibus non mere passive se habere, sed active illos operari, insinuans usum libertatis consistere in actione, facultatem autem libertatis in potentia aliqua quatenus activa est. Atque ita simul probatum relinquitur inter causas efficientes creatas aliquas esse libere agentes, quod in praesenti disputatione principaliter intendimus.

23. Iam vero occurrebat declarandum quaenam sit haec facultas sic libera in agendo. Item qualis sit indifferentia eius, et in quo posita sit. Sed haec inter solvenda argumenta tractabuntur; singula enim ex argumentis propositis graves postulant difficultates.

### SECTIO III

*UTRUM IN CAUSIS EFFICIENTIBUS POSSIT ESSE ALIQUA LIBERE AGENS, SI PRIMA CAUSA EX NECESSITATE OPERETUR; ET IN UNIVERSUM AN LIBERTAS ACTIONIS REQUIRAT LIBERTATEM IN OMNIBUS CAUSIS IN ILLAM INFLUENTIBUS, VEL IN UNA SUFFICIAT*

1. Primum igitur argumentum petit imprimis an prima causa libere operetur vel ex necessitate naturae; sed hoc tractandum est infra in propria disputatione de divinis perfectionibus; hic supponimus non necessario, sed libere efficere quidquid proprie extra se efficit, quod non solum fide certum est, sed etiam naturali ratione sufficienter probari posse credimus, ut dicto loco ostendemus. Atque ita solutum manet illud primum argumentum, negando antecedens.

2. *Scoti sententia et fundamentum.*— Adhuc tamen manet circa idem argumentum hypothetica quaestio, utrum, licet Deus ageret ex necessitate naturae, adhuc intelligi posset causa creata libere efficiens; haec enim quaestio controversa est inter Scotum et praecipuos sectatores D. Thom. Ille enim absolute negat fieri posse ut causa secunda libere efficiat, si prima agit ex necessitate naturae; putatque Aristotelem, vel quemcumque alium philosophum qui illa duo simul docuit, scilicet, Deum necessario et hominem libere operari, contradictoria docuisse. Fundamentum Scoti est supra tactum in primo argumento, scilicet, quia causa secunda non agit nisi mota a prima; unde si prima necessario agit et movet, secundam eadem necessitate moveri et agere necesse est. Ita habet Scotus, In I, dist. 1, q. Y; dist. 4, q. 4; dist. 38, ad 1; dist. 39, § *Quantum ad primum*; et In II, dist. 1, q. 3; et idem sentiunt sectatores Scoti, ut videre licet apud Cordubam, in I lib., q. 55, dubio 4; et eandem sententiam sequuntur nonnulli ex modernis commentatoribus D. Thomae, I, q. 19, a. 8.

3. Alii vero antiquiores existimant ex illa hypothesisi quod Deus ex necessitate naturae operetur, non sequi omnem causam secundam ex necessitate operari, sed posse esse effectum contingentem ratione causae proximae, quamvis prima naturali necessitate influat. Fundamentum est quia quando effectus pendet a pluribus causis, potest habere peculiarem conditionem aut defectum ratione unius causae et non ratione alterius. Sic enim ex duobus

assensibus praemissarum, altero certo et altero incerto, efficitur assensus conclusionis incertus, et ex causa prima perfecta et secunda defectuosa, sequitur effectus imperfectus; quia, ut dicitur, bonum ex integra causa et malum ex quocumque defectu. Sic igitur, ut effectus sit liber aut contingens, sufficere potest libertas causae secundae, quamvis causa prima necessario operetur. Nam, cum effectus pendeat ab utraque causa, utriusque influxus requiritur ut sequatur effectus; ut autem non sequatur, satis est quod altera causa desit; et pari ratione, ut effectus necessario sequatur, necesse est utramque causam ex necessitate influere; ut autem sit liber vel contingens, satis est ut altera possit non influere. Ita fere Caietanus, I, q. 14, a. 13, circa ad 1, et q. 19, a. 8; et Ferrar., II cont. Gent., c. 67, circa rationem 5; et Capreol., In I, dist. 38; qui hanc sententiam tribuunt D. Thom., eo quod praedictis locis dicat quamvis scientia Dei sit causa necessaria, ab ea prodire effectus contingentes, quia influxus eius modificatur in causa secunda; et similia habet idem D. Thom., q. 2 de Veritate, a. 14, ad 5, et q. 5, a. 9, ad 10. Eadem opinionem tenet Gabriel, In I, dist. 38, q. unica, a. 1, part. 2 illius; et Palacios, disp. 2.

4. Utraque ex his sententiis aliquid verum continet, neutra tamen exacte rem declaravit aut confirmavit; illa enim conditionalis seu hypothetica quaestio plures potest habere sensus, quos oportet distinguere; nam iuxta illos diversis modis quaestio definienda est.

*Primus quaestionis sensus eiusque resolutio*

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

6. *Libertas cuius generis perfectio.*— Obiicies: libertas requirit perfectionem admixtam alicui imperfectioni, nimirum potentialitati vel mutabilitati, et ex hoc capite potest non esse evidens illa consecutio. Unde nos etiam fatemur in creatura esse libertatem cum indifferentia ad varios actus, non tamen in Deo. Respondetur negando assumptum; nam libertas praecise et absolute sumpta nullam includit imperfectionem, quia salvari potest cum indifferentia ad obiecta vel effectus absque ulla compositione vel potentialitate respectu diversorum actuum, solumque dicit dominium quoddam et independentiam respectu talium rerum seu obiectorum. Atque hoc modo est libertas in Deo, quia est libertas per essentiam; in creatura vero est tantum per participationem, et ideo habet illam imperfectionem adiunctam quam includit indifferentia ad diversos actus, in qua quidquid est potentialitatis et compositionis, imperfectionis est; supposita vero hac imperfectione, ipsa indifferentia et dominatus in proprium actum, perfectionis est, quae perfectio non posset participari a creatura nisi in Deo esset ipsa perfectio libertatis pura et sine imperfectionibus. Neque contra

hunc sensum procedit ratio secundae sententiae; nam illa supponit quidem, stante necessitate Dei in agendo, esse causas secundas liberas, cuius oppositum ostendimus sequi ex praedicta hypothesisi.

*Secundus quaestionis sensus eiusque resolutio*

7. Secundus sensus quaestionis est, si per impossibile contingeret Deum agere ex necessitate naturae, creaturam autem habere facultatem agendi ex natura sua liberam, an Deus, propter suum naturalem modum agendi, impediret in creatura usum libertatis, ita quod de facto non haberet actionem liberam, etiamsi haberet potentiam liberam. Et quidem pars negativa videtur manifeste sequi ex quorundam thomistarum opinione, qui existimant ad liberam actionem creaturae satis esse quod per facultatem ex se liberam operetur et quod ab obiecto non necessario trahatur, seu ad unum determinetur. Haec autem duo non auferret Deus, etiamsi ex necessitate naturae tota sua potestate in voluntate et cum voluntate creata ageret; ergo, non obstante illo modo agendi Dei, adhuc creatura libere ageret.

8. Hoc vero fundamentum falsum est et magnam praebet occasionem errandi in hac materia. Imprimis enim non satis distinguit inter haec duo, scilicet, habere facultatem liberam et habere expeditum liberum usum talis facultatis, cum tamen valde distincta sint; nam illud prius ad solam potentiam seu actum primum pertinet, hoc vero posterius ad actum secundum. Quamvis autem actus liber esse non possit absque facultate libera, quia actus secundus et vitalis essentialiter supponit primum, at vero facultas libera potest esse absque usu libertatis, non solum quando non operatur, sed etiam dum operatur impeditur ne illud dominium habeat in suum actum, quod ex natura sua habere posset. Consistit enim hoc dominium in potestate non agendi id quod quis agit, vel aliud agendi. Fieri autem potest ut agens alioqui ex se indifferens ita feratur vel determinetur ad agendum ab alio superiori agente ut respectu talis actionis seu modi agendi non habeat potestatem non agendi, et sic retinendo innatam facultatem liberam potest privari usu libertatis. Confirmatur, nam omnes theologi docent posse Deum inferre necessitatem voluntati nostrae; tunc autem non auferret facultatem liberam, quia haec non distinguitur a voluntate ipsa, sed impediret liberum usum eius et in necessarium commutaret. Sunt ergo illa duo distinguenda; potestque facere Deus ut facultas, ex se libera et manens libera in actu primo circa aliquod obiectum, non libere feratur in illud, sed ex necessaria aliqua motione quae usum libertatis impediatur. In quo videntur convenire theologi, In II, dist. 15, idque supponit D. Thomas, I-II, q. 6, a. 4; et tenet Scot., In IV, dist. 49, q. 6, § *Duo ergo*.

9. Ex quo ulterius sequitur falsum esse quod illa sententia supponit: ad usum et actum liberum satis esse facultatem ex se liberam et obiectum ex se indifferens seu quod per se non sufficiat ad inferendam necessitatem facultati. Nam haec sententia supponit nullam aliam causam posse inferre necessitatem voluntati nisi obiectum vel mediante obiecto, quod falsum est; nam etiam Deus potest inferre necessitatem voluntati, non ut obiectum, sed ut agens infinitae potentiae. Immo, si voluntas solum ab obiecto necessitatem pati posset, nunquam posset extrahi a suo connaturali operandi modo, aut necessario moveri, nisi quando ipsa ex natura sua et intrinseco impetu necessario fertur. Nam obiectum, ut obiectum, non movet voluntatem praeternaturali modo, sed maxime connaturali et intrinseco, et ideo obiectum in suo genere non movet necessario potentiam alioqui liberam, nisi quando ipsa respectu talis obiecti non est libera; ergo si voluntas solum potest necessitari medio obiecto, revera non necessitatur circa id ad quod de se erat libera, ut in patria voluntas necessitatur a Deo ut obiecto clare viso, quia ipsa de se respectu talis actus non est libera.

10. Atque ita fit ut iuxta illam sententiam Deus nunquam possit necessitare voluntatem ad actum ad quem ipsa ex se est libera; nam vel Deus proponit obiectum ex se sufficiens ad movendum necessario voluntatem, et tunc revera voluntas non est ex se libera ad talem actum, et ita nullam patitur extrinsecam necessitatem; vel proponit obiectum quod in suo genere non est potens necessario movere voluntatem, et ex vi talis obiecti nunquam voluntas necessario movebitur nisi aliunde Deus inferat necessitatem. Dices: potest proponi

obiectum de se insufficiens ad necessario movendum, eo tamen modo vel sub tali iudicio ut necessitatem inferat voluntati. Respondeo, primum, id fieri non posse absque iudicio falso, nimirum, iudicando esse summum bonum vel bonum necessarium quod tale non est, quod iudicium Deus immittere non potest. Deinde, etiam illo posito, voluntas nunc non moveretur ut potentia ex se libera, sed ut potentia determinata ad unum, quia sicut natura sua fertur tantum in verum bonum, sed etiam in bonum apparens, ita natura sua nata est necessario ferri in bonum apparens necessarium. Atque ita nunquam salvatur quod voluntas possit necessitari a Deo ad actum quem ex se libere eliceret. Quod sane falsum est et contra communem sententiam, derogatque omnipotentiae Dei. Nam, cum ipse sit voluntatis auctor et dominus, potest quomodo voluerit ipsam movere ac impellere ut necessario agat, vel impedire ut omnino non agat. Et confirmatur, nam potestas quam voluntas creata habet ad volendum vel nolendum non est infinitae efficaciae, cum sit commensurata finitae virtuti talis potentiae; ergo in utraque potest vinci et superari ab extrinseco agente infinitae virtutis, ut est Deus; potest ergo a Deo ita moveri creata voluntas ad volendum obiectum alioqui de se indifferens, ut voluntas sic mota impotens omnino sit ad resistendum vel utendum potestate quam habet ad nolendum tale obiectum. Immo hoc pertinere ad divinam omnipotentiam aliquando docere videtur Augustinus, et non immerito, cum in illo effectu vel motione nulla involvatur repugnantia. Tunc igitur, quamvis voluntas ex se libera sit et ab obiecto non moveatur ex necessitate, nihilominus usus ipse et actus non est liber ipsi voluntati, quia non permittitur a superiori agente uti sua libera facultate; neque ipsa habet potestatem respectu superioris agentis ad resistendum illi sua absoluta potestate utenti.

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

12. *Si Deus ageret ex necessitate naturae, nullum in causis esset libertatis exercitium.*— Et in hoc sensu dicendum videtur, data illa hypothesi, nullum relinqui usum libertatis in agente creato. Atque in hoc etiam sensu vere dicitur ab Scoto errasse philosophos ponentes Deum agere ex necessitate naturae et admittentes effectus liberos et contingentes a causis secundis. Ratio vero Scoti nec procedit in hoc sensu nec mihi probatur, ut infra dicam. Propria ergo ratio sumenda est ex paulo antea dictis, quia Deus potest per infinitam suam potentiam ita movere voluntatem ut necessitatem inferat, ut probatum est, idemque posset etiam si ex necessitate naturae ageret, quia tunc non ponitur esse minoris potentiae, sed solum minoris indifferentiae seu libertatis; sed si Deus ageret ex necessitate naturae, dum in voluntatem ageret creatam, ageret quanta efficacia posset; ergo semper ageret necessitatem inferendo, atque ita nunquam esset in agente creato libertatis usus. Minor patet, quia haec est conditio naturalis agentis ut agat quantum potest, quia non habet facultatem temperandi suam actionem, seu magis vel minus illam applicandi, quia hoc non fit nisi per potentiam liberam.

13. *Obiectioni satisfit.*— Sed dicerent fortasse philosophi Deum, agendo ex necessitate naturae, non semper agere quantum absolute posset, sed quantum natura causarum secundarum exigit, a quibus determinatur ut magis vel minus et ut hoc vel illo modo agat. Sed imprimis nos non loquimur nisi ex hypothesi, quod divina potentia habeat absolutam necessitatem in agendo. Deinde addimus quacumque ratione dicatur Deus agere ex necessitate naturae et non ex libertate, non posse determinationem actionis suae habere ex capacitate naturali causae secundae; nam potentia Dei non respicit adaequate illam capacitatem, sed ampliolem; ergo non potest ab illa determinari. Cur enim ab ea ita limitaretur ut nunquam posset plus agere, cum maiorem habeat potentiam? Fateor quidem ex illa hypothesi, et ex infinitate potentiae Dei, sequi multa impossibilia; nihilominus tamen, illa

posita, per locum extrinsecum<sup>4</sup> sequitur Deum per potentiam suam semper ita movere voluntatem creatam ut ei necessitatem inferat. Ideoque Sancti Patres divinae sapientiae et liberae providentiae tribuunt ut in agendo et movendo voluntatem creatam ita sese accommodet ut ei vim non inferat, sed eam suo modo se movere sinat. Ut videre licet apud Augustinum, de Praedestinatione et gratia, c. 15; Prosperum, ad Obiect. Gallor., c. 1 et 11; Cyrillum, lib. IV in Ioann., c. 7; Damascen., lib. II de Fide, c. 30.

14. Neque contra hanc decisionem quaestionis in hoc sensu procedit fundamentum secundae sententiae; quia ad libertatem actus vel contingentiam effectus non satis est quod causa secunda sit secundum se libera seu contingens, sed oportet ut quatenus talis est suam actionem exercere sinatur, quia alias solum materialiter (ut ita dicam) est libera, non vero agit ut libera; actu autem non sumit suam rationem et denominationem a causa materialiter sumpta, sed prout actu influente. Illa autem ratio non probat necessitatem Dei in agendo non impedire liberum usum facultatis creatae. Neque etiam D. Thomas, ibi citatus, et in hoc vel in priori sensu contradicit, quia non agit de absoluta Dei necessitate in agendo, sed de necessitate immutabilitatis, quae non excludit absolutam libertatem, ut infra declarabimus in disputatione de Deo.

*Tertius quaestionis sensus eiusque resolutio*

15. *Si hunc, quem nunc praebet Deus concursum causis liberis necessario daret, ipsae liberae manerent.*— Tertius quaestionis sensus est, si Deus ageret ex necessitate naturae, et non plus ageret neque alium concursum aut motionem praerberet voluntati liberae creatae quam modo praebet, an tunc tolleretur contingentiam actionis et impediret usum libertatis. Qui sensus est valde diversus a praecedentibus, et ex pluribus suppositionibus procedit, ut satis constat. Unde in proxima assertione praecedenti diximus ex necessitate actionis Dei fore impedimentum<sup>5</sup> usus libertatis, quia motio Dei esset maior quam nunc sit, Deo libere concurrente; nunc autem inquirimus, si supponamus motionem non esse maiorem neque diversam in magnitudine (ut sic dicam), sed solum in modo dandi illam, quia nimirum eadem quae nunc libere datur tunc ex necessitate naturae daretur, et an ex hoc praecise sequatur impediri usum libertatis et tolli contingentiam rerum. Et in hoc sensu videtur procedere sententia et ratio Scoti.

16. Dicendum vero censeo, etiam si prima causa ageret ex necessitate naturae illo modo, non impedituram usum libertatis neque ablaturam omnem contingentiam effectuum causarum secundarum. Et quoad hoc approbo secundam sententiam supra adductam, quia, licet plures causae concurrant ad unum actum, ut ille sit liber satis est quod causa proxima libera sit et quod per cooperationem alterius causae non extrahatur a suo naturali operandi modo; ita vero contingeret in eo casu; ergo. Maior sufficienter probatur fundamento secundae sententiae; nam, licet plures causae concurrant, et omnes praeter unam, quantum est ex se, necessario operentur, si una potest ex sola sua libertate non elicere actum, id satis est ut effectus sit liber seu contingens; quia simpliciter potest non esse, neque necessarius modus agendi caeterarum causarum impedit usum huius potestatis in altera causa, ut supponitur ex dicta hypothesi. Et declaratur facile probando minorem, quia Deus in eo casu non moveret fortius aut vehementius voluntatem creatam quam nunc movet; sed nunc motio Dei non extrahit voluntatem a suo connaturali operandi modo; ergo neque tunc immutaret; nam, quod illa motio vel concursus ex parte Dei libere aut necessario detur, nihil refert ad effectum quem ad extra producit, si ipse concursus vel motio in se non est maior.

17. Unde argumentor secundo, quia alias sequeretur actum voluntatis nostrae nunc non esse liberum<sup>6</sup> nisi quia Deus ad illum libere concurrat; consequens autem est falsum, tum

<sup>4</sup> extrinsecum, 1960; *alit.* intrinsecum. “No es preciso advertir la profunda modificación que semejante cambio introduce en el sentido de la frase.” Cf. BHF, v. III, p. 352.

<sup>5</sup> impedimentum, 1960; *alit.* impediendum. “En otras ediciones *impediendum.*” Cf. BHF, v. III, p. 353.

<sup>6</sup> actum... non esse liberum, 1960; actum voluntatis nostrae nunc esse nobis liberum, quia Deus ad illum

quia formaliter et immediate ego non habeo dominium in meum actum ob libertatem Dei, sed ob libertatem meam; tum etiam quia alias appetitio equi vel leonis esset libera, quia Deus ad illam libere concurrat; est ergo actus liber respectu alicuius causae qui ita fit ab illa ut sit in ea potentia et facultas ad non efficiendum illum, non obstantibus aliis causis ad eundem actum concurrentibus, sive illae quantum est ex se naturaliter sive libere concurrant; ita vero se gereret voluntas creata in praedicto casu, ut ostensum est; ergo.

18. Tertio probari idem potest non solum satisfaciendo fundamento Scoti, sed etiam retorquendo illud; nam, si esset alicuius momenti probaret etiam nunc tolli contingentiam effectuum et usum libertatis ab omni actu causae secundae, quatenus ab illa est, nihilque esse liberum nisi per respectum ad libertatem primae causae. Consequens autem non solum est contra rationem naturalem, sed etiam contra fidem, quia alias non possent actus liberi nobis imputari. Sequela vero probatur, quia etiam nunc causa secunda non agit nisi mota a prima seu concurrente prima, et nunc etiam causa prima prius natura influit seu movet, eadem prioritatem qua moveret si ex necessitate naturae ageret. Est etiam haec motio Dei nunc aequae efficax, ut supponitur, et probari etiam potest ipso argumento Scoti, quia non stat Deum movere et creaturam non moveri; ergo, posita Dei motione, necessario movetur voluntas creata; ergo si talis motio, data a Deo ex necessitate naturae, tolleretur libertatem in actu voluntatis humanae, etiam nunc tollit, quia aequae antecedit. Vel certe si nunc non tollit, quia licet aliqua ratione antecedit, tamen absolute datur dependenter ab ipsa voluntate creata, ut mox explicabimus, eadem ratione in praedicto casu non tolleretur. quia, licet daretur necessario ex parte Dei, nihilominus daretur etiam dependenter a libero arbitrio creato.

19. Nec satisfacit responsio Scoti, scilicet, quod si Deus ageret ex necessitate naturae, motio eius esset simpliciter necessaria, et ita tolleretur omnem contingentiam effectuum; nunc autem est libera, et ideo non tollit illam. Hoc (inquam) non satisfacit, tum quia ad summum declarat salvari nunc contingentiam vel libertatem effectuum respectu divinae voluntatis, non vero respectu causarum secundarum; tum etiam quia si intelligat, data illa hypothesi, motionem Dei fore absolute necessariam, id est, necessario ponendam in re, falsum sumit; solum enim esset necessaria quantum esset ex parte Dei; quia tamen simul penderet a voluntate creata nec posset in re poni sine illa, ideo non esset absolute necessaria. Itaque diceretur tunc Deus agere ex necessitate naturae, quia esset ab intrinseca natura et ex se determinatus ad concurrendum cum voluntate; tamen quia ille concursus non ponitur in re nisi cooperante simul ipsa voluntate, ideo non poneretur in re cum absoluta necessitate, sed iuxta exigentiam cooperationis liberae voluntatis.

20. Atque hinc colligitur generalis regula quae sententiam propositam confirmat, scilicet, nihil obstare libertati vel contingentiae actuum seu effectuum quod aliqua causa naturali necessitate ad illum concurrat, dummodo aliqua cum indifferentia efficiat, respectu cuius effectus denominetur liber. Ratio huius satis declarata est explicando fundamentum secundae sententiae, amplius vero illustrari potest nonnullis exemplis. Unum est, iuxta probabilem sententiam, quod cognitio seu obiectum cognitum concurrat effective ad actum voluntatis; nam ille concursus, ut est a cognitione, naturalis est et sine libertate, et nihilominus actus est simpliciter liber propter indifferentiam voluntatis. Unde licet cognitio, quantum est ex se, ex necessitate naturae influat, tamen, quia eius influxus actualis in re non ponitur sine actuali influxu voluntatis, ideo absolute non est necessarius. Simile quid dici potest de influxu habitus concurrentis cum potentia libera; habitus enim ex se non habet indifferentiam aut propriam libertatem, sed ex necessitate naturae operatur operante sua potentia. Aliud exemplum est de effectibus agentium naturalium, prout sunt ab ipsis et a Deo; illa enim actio, quamvis a proximo agente sit ex necessitate naturae, respectu primae causae est libera, quia iuxta veram doctrinam Deus libere praebet concursum suum. Unde ex potestate Dei absolute potest illa actio esse et non esse, quamvis haec potestas non sit in proximo agente. De facto tamen illa actio denominatur simpliciter naturalis, tum quia sicut ab agente proximo accipit suam determinationem et specificationem, ita et has denominationes; tum etiam quia

---

libere concurrat..., 1605 (ed. B. Colosino); Actum voluntatis nostrae nunc non esse liberum, quia Deus ad illum libere concurrat, 1751 (ed. Balleoniana), Cf. BHF, v. III, p. 354.

ex generali quadam lege et definita voluntate, iam Deus concurrat ad has actiones iuxta exigentiam naturae seu causae secundae. Quo sensu accipiendum est quod dici solet, influxum causae primae modificari in secunda vel ex secunda. Sic igitur, data hypothesi in qua versamur, actio esset libera ex habitudine ad causam secundam, quamvis prima ex necessitate naturae praeberet concursum suum.

21. *Una et eadem actio an possit alteri esse libera, alteri vero necessaria.*—

Quocirca, quod Scotus supra sumit, non posse eandem actionem esse necessariam respectu unius causae et liberam respectu alterius, quia necessarium et contingens contradictorie opponuntur, vel non est verum vel in quo sensu verum esse potest non est ad rem. Quod enim duae causae possint in eundem actum influere, altera libere et altera ex naturali impetu naturae, demonstratum est; in hoc ergo sensu non repugnat eundem effectum esse contingentem et necessarium respectu diversorum; nam ob eandem causam non est contradictio, cum contradictoria sumi debeant respectu eiusdem. Si autem necessarium sumatur non tantum respective, sed absolute pro eo quod simpliciter non potest non esse, sic verum est repugnare effectum esse necessarium et habere contingentiam ab aliqua causa; tamen in hoc sensu non est verum esse necessarium illum effectum ad quem concurrat aliqua causa necessario agens, quia satis est quod respective et quantum ex vi illius causae necessario fiat, cum quo stat ut ex alio capite, seu respectu alterius, habere possit contingentiam seu libertatem.

SECTIO IV

*QUOMODO STET LIBERTAS VEL CONTINGENTIA IN ACTIONE CAUSAE SECUNDAE, NON OBSTANTE CONCURSU PRIMAE, ET CONSEQUENTER QUO SENSU VERUM SIT CAUSAM LIBERAM ESSE QUAE, POSITIS OMNIBUS REQUISITIS AD AGENDUM, POTEST AGERE ET NON AGERE*

1. Haec difficultas petitur in secundo argumento posito in principio sectionis secundae, illamque etiam attingit Scotus illo argumento quod causa secunda seu voluntas creata non potest quidquam agere nisi mota a prima; sed cum movetur a Deo, necessario ipsa se movet; ergo motus illius respectu eiusdem nunquam est liber et contingens. Maior in terminis est D. Thomae, I, q. 105, a. 1, ad 3, et a. 4 et 5, et probabitur infra, dum agemus de dependentia secundarum causarum a prima. Minor autem est eiusdem D. Thomae, I-II, q. 10, a. 4, ad 3, ubi dicit: *Impossibile est Deum movere voluntatem et voluntatem non moveri*. Et facile suaderi potest, tum ex efficacia et perfectione divinae motionis, tum ex mutua relatione inter movere et moveri. Alio modo proponitur eadem difficultas; nam causa libera est quae, positis omnibus requisitis ad agendum, potest agere et non agere; sed unum ex requisitis ut causa secunda agat est motio Dei, qua posita non potest agere et non agere, sed necessario agit, sicut illa non posita, necessario non agit; ergo repugnat illa definitio omni causae secundae, atque ita respectu illius nulla est contingentia vel libertas, sed tantum respectu primae.

*Prior dicendi modus proponitur*

2. Haec difficultas est una ex praecipuis huius materiae, et occasionem praebet amplius declarandi quid sit causa libera, seu quas condiciones requirat, ubi simul exponetur communis ac recepta definitio causae liberae. Auctores ergo quos supra retuli, ponentes totam rationem libertatis in indifferentia obiectiva (ut sic dicam), facile expedient praesentem difficultatem dicentes liberam potentiam esse illam quae, positis omnibus requisitis ex parte ipsius, adhuc manet indifferens seu non determinata ad unum ex vi obiecti, et ideo nihil ob stare usui libertatis quod, posita motione primae causae, iam voluntas manet ad unum determinata, ita ut non possit non exercere actum ad quem movetur. Atque in hoc sensu ad solvendam priorem difficultatem applicatur communis illa distinctio de necessitate in sensu composito et in sensu diviso; nam, quod voluntas mota a Deo necessario operetur, solum est necessitas in sensu composito, et ideo non repugnat libertati actus sic necessari.

Ad posteriorem autem difficultatem respondebunt limitando maiorem et communem definitionem liberae facultatis, quod, scilicet, sit illa quae potest agere et non agere, positis omnibus requisitis, nimirum, ex parte intellectus et ipsius voluntatis, non vero ex parte Dei. Quam modificationem ante hos modernos auctores indicaverat Almainus in suis Moralibus, quam tamen non approbat, licet non satis eam impugnet.

3. Unde praedicti novi theologi aliam commentati sunt definitionem actus liberi, scilicet, esse motum voluntatis factum ex tali iudicio rationis quod per se, vel per obiectum quod proponit, sufficiens non sit ad determinandam voluntatem ad unum. Quam confirmant primo quia tota libertas voluntatis oritur ex iudicio rationis; ergo optime et sufficienter definitur actus liber per ordinem ad tale iudicium seu, quod idem est, per ordinem ad omnia requisita ex parte intellectus et voluntatis. Secundo, quia ad libertatem sufficit indifferentia obiecti et non requiritur indifferentia potentiae, ut patet in voluntate divina, quae de se semper est determinata ad unum; tamen, quia obiecta creata sunt indifferentia, id satis est ut libere ea velit; idem ergo satis erit ad liberum actum voluntatis.

*Refutatur dicta sententia*

4. Tota haec doctrina procedit ex falso fundamento, ut in proxima sectione praecedenti probavi; et occasio errandi fuisse videtur quia non distinguitur satis inter radicem libertatis et formalem libertatem potentiae et actus. Indifferentia enim iudicii est radix libertatis, ut supra tactum est et est communis theologorum sententia; non est tamen ipsa formalis libertas, quia ipsum iudicium non est liberum in se neque est proxime a potentia formaliter libera, ut dicam infra, sed dicitur indifferens obiective seu ex parte obiecti, quia proponit obiectum ita indifferens ut non trahat ex necessitate voluntatem. Atque hinc fit ut iudicium indifferens sufficienter indicet in tali natura quae sic iudicare potest facultatem aliquam formaliter liberam, et consequenter etiam usum seu actum liberum, si talis facultas modo sibi proprio operari sinatur nullamque extrinsecam vim patiatur qua cogatur, vel, proprius loquendo, necessitetur ut in obiectum tendat alioqui de se indifferens. Hoc enim esse possibile supra probatum est, ex quo merito intulimus absolute et absque praedicta limitatione non satis esse ad usum liberum iudicium indifferens et facultatem ex se liberam.

5. *Prima illatio.*— Ex quo ulterius colligimus non recte limitari receptam descriptionem facultatis liberae, scilicet: *Quae, positis omnibus requisitis ad agendum, potest agere et non agere*, non recte (inquam) limitari ad requisita ex parte iudicii et ipsius voluntatis, quia, concurrentibus omnibus requisitis ex parte iudicii, et existente ipsa facultate de se libera, potest in ipso usu non esse libera, seu, quod idem est, potest actus non esse liber; ergo, ut illa definitio comprehendat non solum facultatem liberum in seipsa (ut sic dicam) seu in actu primo, sed etiam usum seu actum liberum, non sufficiunt illa requisita. Unde huius temporis haeretici, cum videant nos operari ex iudicio et advertentia rationis, et ab ipsis obiectis non ferri aut determinari ex necessitate, nihilominus aiunt nos non libere operari, eo quod ab ipso Deo necessitatem patiamur. In quo quidem errant, asserentes ita Deum de facto in nobis semper operari, quod repugnat fidei et divinis Scripturis ac rectae rationi; non errant tamen in illatione, nimirum, quod si Deus infert extrinsecam necessitatem actui, non est de facto liber; nec etiam errarent si solum dicerent vel hunc modum operandi Dei esse possibilem vel, illo posito, non sufficere ad usum liberum indifferentiam iudicii.

6. *Secunda illatio.*— Vel ulterius infertur non satisfieri difficultatibus positus per responsiones illius sententiae. Nam distinctio illa sensus compositi et divisi, qua prior expeditur difficultas, licet recte explicata satisficiat, ut infra videbimus, tamen ita generatim sumpta satis esse non potest; nam ostendemus necessitatem aliquam, etiam in sensu composito, repugnare usui libertatis eumque destruere. Et patet facile ex dictis; nam Deus aliqua motione et activitate sua potest inferre necessitatem voluntati, et tunc actus non esset necessarius in sensu diviso, quia voluntas, de se et seclusa illa motione, posset non exercere illum actum; esset autem necessarius in sensu composito, quia, posita illa motione, non potest non exerceri; et tamen illa necessitas in sensu composito tolleret usum liberum, quia supponimus Deum tunc necessitare voluntatem quantum potest; aliquid ergo addere oportet

ut illa distinctio satisfaciat. Rursus limitatio illa communis definitionis libertatis, qua solvitur posterior difficultas, improbata iam est, praeterquam quod est voluntaria et occasionem praebet introducendi quemcumque similem pro libito in hac materia. Nam pari ratione posset quis dicere, posita quadam influentia caeli vel adhibita speciali daemonis motione, non posse voluntatem nostram non operari sequendo illam, et nihilominus tunc libere operaturam, quia, positus omnibus requisitis ex parte iudicii et intrinsecae facultatis, non necessario sequitur illa operatio, etiamsi ex alia suppositione necessario sequatur.

7. *Tertia illatio.*— Tandem constat ex dictis falso excogitatam esse novam illam definitionem actus liberi, nimirum, esse illum qui fit a voluntate ex iudicio rationis non necessitante, quia potest actus aliunde esse necessarius necessitate impediente liberum usum, ut declaratum est; ergo illa definitio potest convenire alicui actui absolute necessario. Ratio autem prima qua fundatur illa definitio solum probat iudicium indifferens esse radicem libertatis; non tamen inde fit definitionem actus liberi compleri ex hoc quod procedat a tali iudicio, sed addendum est quod procedat a facultate consentanea iudicio non impedita nec extrinsecam necessitatem patiente, quod communis definitio illis verbis explicuit, *ut positus omnibus requisitis, possit agere et non agere*. In secunda vero probatione falsum assumitur cum dicitur ad actum liberum ita sufficere indifferentiam obiecti ut non sit necessaria indifferentia potentiae; quomodo enim erit liber actus, si potentia non sit indifferens ad exercendum illum? Aut cur obiectum in ratione obiecti dicitur indifferens, nisi quia non infert necessitatem potentiae, sed eam indifferentem relinquit? Exemplum autem de voluntate divina aut falsum sumit aut non est ad rem, quia affertur in eo quod non est simile. Voluntas enim divina, quamvis altiori et perfectiori modo, vere tamen est indifferens de se ad volendum creata obiecta; non est enim ad hoc naturaliter determinata, alias quomodo esset libera? Et, licet ab aeterno se determinaverit et in ea determinatione necessario semper perseveret, tamen illamet determinatio (quidquid ipsa sit) est ex libertate; eiusque necessitas non est naturae, sed immutabilitatis, quae non tollit propriam indifferentiam quam ex se habet res libera. Tamen, quia in voluntate Dei non est efficientia proprii actus neque compositio ex potentia et actu, ideo illa indifferentia non est in potentia respectu actus, sed in puro actu respectu obiectorum, et ideo in hoc non est comparanda indifferentia libertatis creatae cum divina.

*Definitio libertatis explicatur*

8. Ut ergo difficultatibus propositis satisfaciamus, retinenda imprimis et explicanda est illa descriptio facultatis liberae, in qua duo postulatur. Unum est quod illa sit potentia activa, ex se et ex sua interna facultate habens vim ad exercendam et suspendendam actionem suam. Aliud est quod illa facultas, dum exercet actum, ita sit disposita et proxime (ut ita dicam) praeparata ad opus ut, positus omnibus requisitis ad agendum, possit agere et non agere. In prima huius sententiae parte non est difficultas, nec fere est necessaria nova explicatio, suppositis quae in sectione II dicta sunt, ubi ostendimus libertatem consistere in facultate activa ut sic; ex hoc enim manifeste sequitur libertatem requirere facultatem activam indifferentem ad agendum et non agendum. Unde, claritatis gratia, possumus in potentia libera duas potentias praescindere, seu quasi duas partes unius potentiae. Una est ad volendum seu exercendum actum; alia ad nolendum seu suspendendam actionem. Haec enim posterior pars huius potestatis, licet in se positiva quaedam perfectio sit, tamen in usu per solam negationem seu carentiam actus talis facultatis exerceri potest, si de absoluta eius potestate loquamur, ut sumitur ex S. Thoma, I-II, q. 6, a. 3, et aliis theologis ibi, quia non velle, ut sic, potest esse liberum, non velle autem praecise sumptum non includit actum, sed carentiam actus, quae si sit cum perfecta advertentia rationis et plena potestate volendi, libera erit. Dico autem si de absoluta potestate loquamur, quia moraliter seu ordinarie huiusmodi carentia appetitionis non exercetur absque positivo actu qui sit vel nolitio qua refutatur obiectum propositum aut alius actus circa illud, verbi gratia, amor vel intentio eius, vel sit conversio ad aliud obiectum repugnans aut diversum, ut experientia satis constat; quia

difficillimum esset, existente perfecta et practica advertentia rationis, omnem actum voluntatis suspendere.

9. Ex quo obiter intelligitur hanc indifferentiam facultatis libera primo ac praecise satis salvari per habitudinem ad actum vel carentiam actus, qua solet dici libertas quoad exercitium, quia per eam ipsum exercitium actus indifferens est. Cum tamen haec facultas libera vitalis sit atque ita perfecta et spiritualis ut in seipsam et in suos motus reflectere possit, quotiescumque potest non exercere libere aliquem actum, potest etiam per alium positivum actum velle illam carentiam seu nolle exercere talem actum. Atque isto modo nunquam est libertas quoad exercitium sine aliqua libertate quoad specificationem, nam quotiescumque potest voluntas libere non amare, potest etiam elicere aliquem actum, secundum suam rationem et speciem repugnantem amori, et ita est ibi aliqua indifferentia quoad specificationem actus. Praeter quam potest alia intercedere in ordine ad contrarios actus respectu eiusdem obiecti, quatenus potest vel libere amari vel etiam odio haberi. Quam duplicem potestatem includit etiam facultas libera, secundum se et absolute sumpta, quamvis necesse non sit ut illam habeat circa omnia et singula obiecta, quia non oportet ut sit aequae libera circa illa omnia, ut inferius attingemus. Et haec de priori parte huius sententiae.

10. In secunda parte sententiae propositae declaratur non solum ratio facultatis liberae, sed etiam id quod necessarium est ad usum libertatis seu actus liberi; hoc enim totum comprehendit praedicta definitio libertatis, et merito, quia tota difficultas libertatis et utilitas eius in ipso usu et exercitio libertatis posita est. Est autem considerandum dupliciter posse dici aliquid requiri ad actum: uno modo, tamquam praerequisitum ad actionem; alio modo, tamquam intrinsece vel essentialiter inclusum in ipsa actione. Illud prius dici solet praerequisitum antecedenter vel ex parte actus primi, sive illud sit proprium principium actionis sive conditio praerequisita ad illam quocumque modo vel in quovis genere causa;. Hoc autem posterius dici potest requisitum concomitanter seu in ipso actu secundo, quia non distinguitur ab ipsa actione libera, quae est actus secundus facultatis liberae. Cum ergo dicitur liberum esse quod, positis omnibus requisitis ad agendum, potest agere et non agere, intelligendum est de praerequisitis antecedenter et in actu primo, non de aliis. Et hoc ipsum insinuat in praedicta sententia cum dicitur debere facultatem liberam ita esse dispositam et proxime praeparatam ad opus ut cum ea dispositione possit agere et non agere; in illa enim praeparatione includuntur omnia illa praerequisita in actu primo ad operandum.

11. Et quidem quod ad usum liberum sit necessarium cum illis omnibus dictam indifferentiam et quasi duplicem potestatem integram manere, facile ostendi potest. Primo, quia alias cessatio, verbi gratia, ab opere non esset ex intrinseca vi et facultate, sed ex defectu alicuius conditionis requisita; hoc autem nil confert ad libertatem, nulla est enim naturalis potentia tam necessario agens qua non possit interdum non agere ex defectu conditionis requisitae, ut approximationis passi vel alterius similis. Immo, si quis recte perpendat, illud non est posse non agere, sed est potius impotentia agendi seu non posse agere cum tali defectu; libertatis autem indifferentia non fundatur in impotentia agendi, sed in potentia non agendi. Unde, quando ipsamet voluntas caret aliquo actu propter naturalem inadvertentiam rationis, illa carentia actus non est ex potentia non agendi, sed ex impotentia sic operandi seu volendi, et ideo talis carentia non potest esse libera. Ut ergo facultas liberum usum habeat, necesse est ut, positis omnibus conditionibus praerequisitis antecedenter seu in actu primo, ex interna vi et facultate sua possit agere et non agere. Cum autem dicimus ex interna vi et facultate (ut obiectionibus occurramus), non excludimus divinum concursum, vel maius auxilium necessarium pro actuum qualitate, sed id theologis relinquimus.

12. Quod autem dicta definitio intelligenda non sit de requisitis concomitanter, probatur, quia hac, ut diximus, includuntur in ipsa actione; nam, sicut actio est requisita ad agendum, ita quidquid in actione includitur potest dici requisitum. Est autem actio requisita ut id quo formaliter determinatur potentia et constituitur actu agens, et ideo non potest includi in his conditionibus cum quibus potentia debet esse indifferens ad agendum et non agendum, quia involvitur manifesta repugnantia; ergo neque etiam includi debet in illis requisitis totum id quod est de intrinseca ratione actionis seu in illa essentialiter includitur;

nam eadem est de illis omnibus ratio quae de ipsa actione. Atque hac interpretatio illius definitionis colligitur ex communi sententia theologorum, In I, dist. 38 et 39, et In II, dist. 24, et ex doctrina Anselmi, quam statim explicabimus.

*Expeditur prior difficultas*

13. *Duplex motio nostrae voluntatis per divinam.*— Atque ex hac interpretatione facile expediuntur duae difficultates in principio tactae. Ad primam enim respondetur duplicem intelligi posse motionem Dei respectu voluntatis nostrae. Una est antecedens actualem concursum ad actum voluntatis; alia consistens in ipso actuali concursu. Prior parum nota est in metaphysica seu ex solis principiis naturae; tamen in theologia est certa, et quaecumque illa sit, continetur sub conditionibus requisitis ad actum antecedenter seu per modum principia aut actus primi. Nam, licet haec motio fiat per actum vitalem, qui est actus secundus respectu potentiae in qua inest, tamen respectu alterius actus propter quem datur illa motio, comparatur per modum principii, et ea ratione dicitur esse per modum actus primi; ut iudicium de bono agendo est principium actus voluntatis quo tale bonum amatur; unde, licet in intellectu sit actus secundus, tamen respectu voluntatis comparatur ut primus; et idem est de aliis similibus. Posterior motio est magis nota lumine naturali, quia physice est magis intrinsece necessaria ad actionem creaturae, computatur autem illa motio inter requisita ad actum concomitanter, quia concursus Dei essentialiter includitur in actione creaturae.

14. De priori igitur motione dicendum est quod, illa posita, adhuc potest voluntas non operari illum actum propter quem datur talis motio, quia cum illa motio sit ex conditionibus praerequisitis ad actum liberum, nisi relinqueret illam potestatem expeditam, tolleretur usum liberum, nam determinaret potentiam ad unum. Quae autem esset libertas aut electio ubi una tantum pars fuisset concessa? ut recte dixit Evodius ad Constantium, apud Turrianum, lib. IV pro Epistolis Pontific., c. 2. Et ideo Conc. Tridentinum, sess. VI, c. 4, de huiusmodi motione praevia etiam in operibus gratia definit, illa posita, adhuc esse in potestate voluntatis non consentire. Neque hoc est contra efficaciam divinae motionis, tum quia id non provenit ex impotentia, sed ex sapientia, providentia et voluntate ipsius primi motoris, tum etiam quia, quando ipse vult, etiam facit efficaciter ut voluntas infallibiliter consentiat, quamvis possit non consentire. At vero per se et absolute non repugnat, stante hac motione, non moveri voluntatem illo actu seu motu libero propter quem talis motio datur, nec quoad hoc sunt correlativa movere et moveri, quando una motio comparatur ad alium actum ut principium eius et non tantum ut via ad terminum. Quomodo alias dixit Augustinus eum qui sic movetur non posse non sentire motionem, posse autem non consentire; sed haec res habet in theologia gravem et prolixam disputationem, a qua nos consulto abstinemus, et ab omnibus opinionibus abstrahentes ea responsione contenti sumus quam omnes sub praedictis verbis amplectuntur, licet in eorum sensu sit dissensio, de quo nunc iudicium non ferimus.

15. De altera vero motione procedit propriae difficultas quam tractamus; nam illa est qua per se et essentialiter pendet actio causae secundae a prima; et, ut dixi, non est aliud quam ipse concursus Dei, de quo cur motio dicatur, dicemus inferius et tractando de dependentia causa secunda a prima in operando. De hac ergo motione verum est, illa posita, non posse voluntatem non moveri; negamus tamen id repugnare usui libertatis, quia illa motio non est ex conditionibus praerequisitis ad actum, sed essentialiter includitur in ipsa actione voluntatis. Qualis autem sit hic concursus seu motio Dei, et quomodo sit simul cum influxu ipsiusmet voluntatis creatae, et an possit dici aliquo modo prior absque laesione libertatis, ac denique quomodo sit in potestate hominis habere vel non habere hanc Dei motionem (hoc enim etiam verum est et ad libertatem necessarium), dicemus in loco paulo ante citato.

*Respondetur ad posteriorem difficultatem*

16. Denique secunda difficultas iam ex dictis expedita est; omissa enim priori motione, qua neque ad nos spectat nec de illa in argumento est sermo, de posteriori seu concursu Dei negatur esse ex praerequisitis antecedenter, de quibus loquitur definitio libertatis, ut explicuimus, et ideo fatemur, illa posita, non posse voluntatem non moveri, quia iam supponitur constituta sub actione sua, non tamen sine determinatione sua libera. Atque in hoc sensu optime etiam respondetur per distinctionem illam de sensu composito et diviso; posita enim hac motione in sensu composito, non potest voluntas non operari, quia iam supponitur operans; unde id non repugnat libertati, quia in ipsamet suppositione includitur et iam supponitur usus libertatis, de quo, sicut de qualibet alia re, vere dicitur, quando est, necessario esse, licet simpliciter et absolute (quod dicitur in sensu diviso) posset non esse. Et hoc ipsum est quod dixit Anselm., lib. de Concordia praesc., a principio, et lib. II Cur Deus homo, c. 17 et 18, necessitatem ex suppositione antecedente tollere libertatem, non vero ex suppositione consequente. Suppositionem enim antecedentem vocat omne id quod nos diximus esse praerequisitum antecedenter seu ex parte actus primi ad actum liberum; unde hanc suppositionem antecedentem ipse vocat causam rei, et ideo, si ex tali suppositione necessario sequitur actus, tollitur libertas, de cuius ratione est ut cum omnibus illis praerequisitis maneat potentia integra ad agendum et non agendum, etiam in sensu composito respectu talium conditionum antecedentium, ut declaratum est. Suppositionem autem consequentem vocat omnem illam quae includit ipsammet actionem creaturae, quia iam illa supponit usum liberum, ut declaratum est. Unde necessitas ex illa non potest ipsum liberum usum auferre, quia non est necessitas rei, sed illationis tantum, ut D. Thomas dixit, q. 24 de Verit., a. 1, ad 13, qui hanc doctrinam confirmat lib. II Phys., lect. 15, in, principio; favet etiam D. Agust., V de Civit., c. 10.

*SECTIO V*

*QUAENAM SIT FACULTAS IN QUA FORMALITER RESIDET LIBERTAS CAUSAE CREATAE*

1. *Omne et solum rationale agens est libertatis capax.*— In tertia et quarta ratione dubitandi, sect. 2 propositis, petitur ut distinctius declaremus quaenam sint causa creata quae in agendo non subduntur necessitati, et per quam facultatem hoc dominium habeant. Et quidem de causis principalibus seu operantibus ut quod, facilis est resolutio ex dictis; ostendimus enim res omnes ratione carentes carere etiam libertate ob imperfectionem suam. Quo fit ut e contrario omnia agentia rationalia seu intellectualia sint etiam agentia libera; nam illa negatio usus rationis est sufficiens et adaequata ratio carentiae libertatis; ergo opposita affirmatio est etiam adaequata ratio oppositae affirmationis. Et confirmatur; nam ostensum est in particulari hominem esse agens liberum, licet in gradu intellectuali sit infimum omnium; ergo a fortiori dicendum est omnia agentia creata quae intellectum habent habere etiam libertatem. Quod iterum de intelligentiis creatis in particulari dicemus infra de eis disputantes. Neque contra hoc obstat argumentum sumptum ex motibus aut influentiis caelorum. Nam quod attinet ad intelligentias motrices caelorum, etsi in aliis rebus libera sint, possunt in movendis caelis necessitate aliqua duci, vel ex motione et imperio superioris agentis vel ex fine praeconcepto, quem immutabiliter diligunt atque intendunt. Quod vero ad influentiam caelorum attinet, dicendum est illam non extendi directe ac per se ad res spirituales et immateriales, tum quia solum influunt per physicum motum, cuius res spiritualis incapax est; tum etiam quia res spiritualis est ordinis superioris, et ideo in eam directe agere non potest res materialis. Animi autem hominum in se immateriales sunt et libertatem habent quatenus immateriales sunt et per immaterialem potentiam operantur, et ideo influentia caelorum non potest libertatis usum hominibus impedire, etiamsi indirecte medio corpore et affectibus eius possit illos in alterutram partem magis aut minus inclinare, quam inclinationem potest homo sua libertate superare et astris dominari.

2. *Spiritualis substantia liberae actionis radicale principium.*— Ex quo ulterius constat principium principale quo liberae actionis semper esse substantiam aliquam seu

substantialem formam spiritualem. Probatur quia huiusmodi principium vel est anima rationalis vel aliqua superior substantia; sed anima rationalis est immaterialis, et multo magis omnis superior substantia; ergo. Et confirmatur, nam omnis forma materialis, quatenus talis est, operatur absque intelligentia et ratione, et ideo operatur modo mere naturali; ergo forma quae est principium libera actionis esse debet spiritualis.

3. *Proximum principium liberae actionis semper est potentia spiritualis.*— *Liber actus, vel elicitus vel imperatus.*— Tertio, hinc etiam constat principium proximum actionis liberae esse potentiam aliquam substantiae spiritualis quatenus spiritualis seu intellectualis est. Quod addo propter animam humanam, quae, licet plures habeat facultates, multae tamen earum materiales sunt, quia non conveniunt quatenus intellectualis est, et ideo non sunt principium proximum liberae actionis. Ratio huius assertionis est quia principium proximum debet esse accommodatum principali. Item, quia res non habet dominium sui actus nisi quatenus intellectualis est; ergo non habet hoc dominium nisi per facultatem pertinentem ad gradum intellectualem; hic autem gradus immaterialis est secundum se et secundum omnes potentias sibi proximas; ergo. Solum est animadvertendum dupliciter actionem aliquam denominari liberam, scilicet, ut actum elicitum seu proxime in ordine ad potentiam efficientem actionem, quomodo ipsum velle liberum est, vel ut actum imperatum seu remote in ordine ad potentiam moventem seu applicantem inferiorem facultatem ad agendum, quomodo ambulare est liberum. Cum ergo agimus de proximo principio actionis libera, intelligendum est de actione proprie libera in ordine ad suum immediatum principium, et hoc modo dicimus principium proximum actionis liberae esse facultatem spiritualem; nam principium proximum actionis quae solum imperative libera est interdum esse potest facultas materialis ut est potentia motiva secundum locum residens in membris corporis, quia illa esse potest subordinata superiori substantiae spirituali, in qua est propria vis dominativa in suum actum, et mediante illo in inferiorem potentiam et actionem eius. Unde etiam dici potest quod, licet actio imperative libera, physice et secundum suam entitatem, proxime fiat ab alia potentia, denominationem autem libertatis non habet nisi a superiori potentia medio actu eius; illa ergo potentia quae principium proximum est actus per se ac immediate liberi spiritualis esse debet ac per se spectans ad intellectualem gradum, quatenus talis est.

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

4. Atque hinc quarto concludimus liberum arbitrium creatum directe et formaliter consistere in huiusmodi potentia quae praedictam vim et dominium habet in suum proprium actum. Neque oportet immorari in refutandis eorum opinionibus qui dixerunt liberum arbitrium consistere in aliquo actu, vel in habitu, vel in potentia prout aliquo habitu affecta. Ex quibus opinionibus primum tenuit Hervaeus, Quodl. I, q. I; secundam Bonav., In II, dist. 25, a. 1, q. 4; tertiam Albertus, In II, dist. 24, a. 5. Verum hae opiniones aut probabiles non sunt aut aliter vocibus utuntur. Homo enim liberum arbitrium habet, etiam quando nihil operaretur; alias amitteret liberum arbitrium per solam cessationem ab actu, quod absurdum est; non ergo potest liberum arbitrium in actu consistere. Item homo est liberi arbitrii, quia potest operari et non operari, positis omnibus requisitis ad agendum; est autem potens proxime ad operandum per aliquam potentiam; ergo libertatem habet proxime per aliquam potentiam animae; talis ergo potentia erit liberum arbitrium. Deinde, si libertas arbitrii consistit in aliquo actu, inquiri an ille actus sit elicitus a potentia libera, necne. Si primum dicatur, iam libertas antecedit illum actum; est ergo in ipsa potentia ante actum. Si vero dicatur secundum, ille actus necessarius est; quomodo ergo in illo potest consistere arbitrii libertas?

5. *Obiectioni respondetur.*— Dicitur fortasse illum actum, etsi necessarius sit, posse esse principium liberae electionis aut deliberationis; ita enim visus est philosophari Hervaeus. Existimat enim potentiam non esse aptam ad eliciendum actum liberum nisi praecedat actus necessarius qui sit principium eius; nam liberum actum (inquit) praecedat deliberatio, et deliberationem praecedat voluntas deliberandi. Sed hoc intelligi potest de actu

intellectus vel de actu voluntatis. Verum ergo est ante primum actum libere elicitedebere necessario praecedere actum intellectus, non liberum nec proprie voluntarium, sed naturalem; quia cum nihil possit esse volitum quin sit praecognitum, ante omnem volitionem antecedere debet indicium aliquod; illud ergo iudicium quod antecedit primam volitionem non potest esse ex voluntate profectum, et consequenter neque liberum. Impropriissime autem ac falso dicitur illud iudicium esse ipsum liberum arbitrium eo quod in suo genere possit esse fundamentum et origo liberi usus, quia solum est conditio requisita et applicatio obiecti ut potentia libera possit sua facultate uti. Et quamvis daremus iudicium illud concurrere active ad actum libere elicitedebere a voluntate, nihilominus non in illo consisteret libertas; nam potius ipsum de se naturaliter influit, expectat tamen (ut sic dicam) consensionem seu influxum voluntatis, in cuius potestate est illum tribuere aut suspendere; non ergo recte tribuitur libertas iudicio seu actui intellectus ut principio in quo proxime residet.

6. Si vero id intelligatur de actu voluntatis, non est in universum verum ante omnem actum liberum voluntatis praecedere aliquem actum naturalem qui sit principium actus liberi; quis enim est talis actus, aut quae necessitas cur antecedere debeat? Respondebitur illum esse voluntatem deliberandi. Sed contra; nam imprimis in Deo est perfecta libertas sine tali voluntate, praeeistente in intellectu (modo nostro intelligendi) perfecta rerum scientia mere naturali ac necessaria. Angelus etiam in primo instanti habuit actum liberum voluntatis absque praevia voluntate deliberandi per intellectum, sed supposita tantum aliqua actuali cognitione intellectus, quam habuit concreatam et receptam potius quam propria voluntate acquisitam. Et similiter homo si in intellectu habet sufficientem propositionem et considerationem obiecti, etiamsi illam non habeat ex applicatione voluntatis, sed ex obiecti oblata excitatione vel ex locutione aut infusione alterius, potest immediate libere velle aut non velle tale obiectum. Ac deinde, licet in homine saepe antecedit illa voluntas deliberandi seu aliquid amplius inquirendi vel considerandi de tali obiecto, etiam illa voluntas deliberandi non est naturalis, sed libera, quia nihil est quod necessitet ad illam habendam; ergo neque illa voluntas deliberandi semper antecedit alium actum liberum circa omne obiectum, neque, cum antecedit, semper est naturalis ac necessaria. Et ratio est quia, ut voluntas velit obiectum non est necesse ut prius voluerit considerationem obiecti, sed satis est quod talem considerationem habeat, sive illam considerationem habeat a natura, sive a voluntate, sive aliunde. De necessitate enim obiecti volendi solum est quod sit praecognitum; quod vero illa cognitio hinc vel inde proveniat, accidentarium est. Et eadem ratione, etiamsi saepe accidat consultationem et inquisitionem intellectus esse directe voluntariam, non oportet ut sit ab aliqua volitione naturali seu necessaria, sed potest esse a volitione libera, immo moraliter ita accidit, et ideo saepe inconsideratio est culpabilis, quia consideratio poterat per liberam voluntatem haberi. Ex hoc ergo capite non est necesse ut aliquis actus naturalis voluntatis praecedat liberum.

7. *An omnis intentio finis necessaria.*— Aliter obiici potest, quia intentio finis semper praecedat electionem mediorum; intentio autem finis necessaria est; nam libertas, ut Aristot. et D. Thomas sentiunt, solum est in electione mediorum; ergo ex hoc capite ante actum liberum antecedit semper aliquis actus necessarius, qui est principium proximum et ratio electionis liberae; ergo in eo ponenda est primo libertas arbitrii. Respondeo et falsum assumi et male colligi. Non enim omnis intentio finis necessaria est; sunt enim multi fines particulares quos non solum quoad exercitium, sed etiam quoad specificationem libere volumus, solumque finem ultimum aut summum necessario amamus, idque quoad specificationem tantum, non quoad exercitium, saltem pro statu huius vitae, ut paulo inferius attingemus, et ibi declarabimus quomodo libertas dicatur versari circa electionem. Deinde etiam, quando intentio finis antecedit, libertas quae est in electione mediorum non est ei attribuenda ut proprio principio, sed facultas a qua est ipsa intentio et electio, tum quia adhuc incertum est an intentio sit proprium ac per se principium efficiendi electionem, vel tantum dispositio praevia seu conditio necessaria ad illam, tum maxime quia, etsi intentio concurrat active cum potentia ad electionem, tamen determinatio ad eligendum hoc medium prae aliis non est ab intentione, sed ex virtute ipsius voluntatis, ex cuius influxu est intrinsece

voluntaria ipsa electio, et consequenter determinata ad hoc medium potius quam ad aliud. Nulla ergo ratione intelligi potest quod facultas libertatis proprie resideat in aliquo actu, sed in potentia, a qua proxime est actus liber.

8. Et similibus argumentis facile ostendi potest liberum arbitrium non esse aliquem habitum. Primo quidem, quia vel talis habitus esset naturalis et congenitus cum potentia, vel acquisitus per actus (omitto habitus infusos, quia nunc de naturali libertate et de actibus ordinis naturalis loquimur); primum dici non potest, quia, iuxta veram doctrinam, nullus est naturalis habitus naturaliter inditus voluntati, si proprie loquamur de habitu prout est qualitas distincta a potentia, addens facilitatem vel inclinationem; hanc enim non dat natura, sed usus. Neque aliud docet experientia vel ratio; nam inclinatio aut virtus quam natura indidit potentiae non est aliud ab ipsa potentia. Unde si fortasse D. Bonaventura aut Albertus nomine habitus intelligunt habilitatem seu vim connaturalem talis potentiae, solum in nomine a nobis differunt. Secundum etiam dici non potest, quia habitus facultatis liberae per actus liberos acquiruntur; antecedit ergo usus liberi arbitrii huiusmodi habitum; ergo non potest ipsum liberum arbitrium consistere in tali habitu. Praeterea est generalis ratio, quia habitus in tantum potest esse principium actus liberi in quantum possumus eo uti cum volumus; non ergo dat ipse habitus libertatem, sed potius (ut ita dicam) illam accipit a potentia in qua residet, quatenus potentia est quae habitu utitur, et in eius facultate positum est illo uti vel non uti. Tertia ratio sit quia habitus non dat posse operari, sed dat facilitatem in operando; unde nullum actum naturalis ordinis potest voluntas efficere affecta habitu, quem absolute non possit absque habitu; liberum autem arbitrium non necessario requirit hanc facilitatem in operando, sed absolutam potestatem agendi et non agendi, positis omnibus requisitis; unde homo ratione utens a principio liber est antequam illam facilitatem acquirat; non ergo consistit libertas in aliquo habitu neque in potentia simul cum habitu, cum ipsa per se habeat absolutam potestatem. Solum in habitibus per se infusis id videri potest probabile, quatenus hi habitus non tantum dant facilitatem, sed ipsum etiam posse. Unde concedi potest hos habitus complere ex hac parte intrinsicam libertatem respectu supernaturalium actuum. Quamvis etiam sine illis possit potentia, si alias habeat auxilium proportionatum, dici simpliciter libera ad tales actus, quia ad non eliciendos illos per se sufficit; ad eliciendos autem, non tantum per habitus, sed etiam per auxilia compleri potest. Neque in hac doctrina occurrit difficultas, nec D. Bonaventura aut Albertus argumentum aliquod obiiciunt quod nostra responsione indigeat.

*Liberum arbitrium non esse potentiam ab intellectu et voluntate distinctam*

9. *Sententia Alensis improbat.*— Supposito ergo facultatem liberam proxime positam esse in aliqua potentia animae seu substantiae intellectualis, inquirendum superest quaenam potentia illa sit. Et imprimis non defuerunt qui dicerent esse potentiam distinctam ab intellectu et voluntate. Ita tenet Alex. Alens., II p., q. 72, memb. 2, a. 1, § 3, ubi ait liberum arbitrium, proprie et specialiter sumptum, esse potentiam quamdam motricem distinctam ab intellectu et voluntate. Verumtamen haec sententia neque probari neque intelligi potest. Aut enim est sermo de potentia motrice secundum locum aut de potentia motrice aliarum potentiarum ad actus suos. De priori probabile est esse in anima, vel etiam in intelligentiis, distinctam ab intellectu et voluntate, sive ad movendum se sive ad movendas res alias, ut supra tactum est, et dicitur etiam infra tractando de intelligentiis creatis. Verumtamen non potest libertas in hac potentia formaliter constitui. Primo, quia illa potentia proprie non elicit actum immanentem, sed actionem transeuntem; et ideo imperfectior est quam oportet ut sit capax formalis libertatis. Secundo, quia illa potentia non exit in actum nisi applicata per voluntatem; movet enim angelus vel homo se aut alia, quando vult; immo, in universum, principium motus in viventibus perfectioribus est appetitus; ergo illa potentia non est libera active (ut sic dicam) seu elicitive, sed passive seu imperative; non est ergo in se potentia libera, sed subiicitur potentiae liberae. Unde eius actus solum est voluntarius per denominationem ab actu alterius potentiae, non intrinsece per seipsam, quod necessarium est ad potentiam formaliter liberam, ut paulo infra exponam. Si autem sermo sit de potentia

motrice aliarum potentiarum, talis potentia in creatura intellectuali non est alia a voluntate et intellectu; nam, loquendo de motione obiectiva, sic intellectus movet voluntatem; si autem de motione effectiva seu applicativa ad opus, sic voluntas est quae movet et se et alias potentias; non enim applicamur ad operandum libere nisi quia volumus; fingere ergo aliam potentiam et supervacaneum est et inintelligibile, quia non nisi appetendo et volendo inclinamur et applicamur ad operandum.

10. Quod si fortasse Alensis non re, sed ratione distinguit potentiam hanc motricem potentiarum a voluntate, et hoc sensu vocat liberum arbitrium distinctam potentiam a voluntate, primum solum in verbis a nobis differet. Deinde non satis declarat munus liberi arbitrii; non enim adaequate consistit in motione aliarum potentiarum, sed etiam in volendo quovis obiecto, cum potestate non volendi illud. Sit ergo constans et certum facultatem hanc in qua proxime est formalis libertas non esse aliam ab intellectu et voluntate. Quae autem harum potentiarum sit, explicandum superest.

*Libertatem formalem non esse in intellectu, sed in sola voluntate*

11. *Libertas non coalescit formaliter ex ratione et voluntate.*— In qua re tres modi dicendi esse possunt. Primus est intellectum et voluntatem simul ac formaliter complere libertatem arbitrii, ita ut utraque ex his potentiis formaliter libera sit in suis actibus et ex utriusque libertate consistat perfecta libertas hominis cum suis humanis actibus. Hunc tenuit Durand., In II, dist. 24, q. 3, ubi primum ait intellectum simul cum voluntate esse potentiam formaliter liberam; putatque esse sententiam Aristot., IX Metaph., c. 3, ubi indistincte ait potentias naturales esse liberas. Deinde subiungit Durandus intellectum esse prius et perfectius liberum, quia, cum proprium sit potentiae rationalis esse liberam, quae perfectius fuerit rationalis erit perfectius libera; intellectus autem est perfectior rationalis potentia; immo ille solus est proprie et quasi essentialiter rationalis; voluntas autem solum participatione seu subordinatione quadam, quatenus apta est ratione dirigi; ergo intellectus est etiam primario liber. Et confirmatur, nam intellectus non solum est liber, sed etiam est radix libertatis voluntatis; nam ex indifferentia iudicii, quod ad intellectum spectat, oritur indifferentia electionis, quae pertinet ad voluntatem; ergo libertas prior et perfectior est in intellectu, nam propter quod unumquodque tale, et illud magis. Tandem hinc tacite concludere videtur Durandus liberum arbitrium formaliter quasi coalescere ex intellectu et voluntate. Unde et a Magistro ibi, et a D. Thoma, I-II, q. 1, a. 1, definitur liberum arbitrium esse facultatem voluntatis et rationis; illa enim particula *et* non copulative, sed collective sumenda est. Unde munus liberi arbitrii non in solo iudicio vel sola electione, sed in utroque simul consistit.

12. *Libertas non est in solo intellectu formaliter.*— Secundus modus dicendi esse potest libertatem esse formaliter in solo intellectu, et non in voluntate. Hunc non invenio apud aliquem auctorem; videtur autem posse satis probabiliter fundari in quadam sententia a multis recepta, nimirum, voluntatem omnino determinari ad electionem a iudicio intellectus, ita ut nec sine illo possit determinari ad aliquid eligendum, neque illo posito possit ab illo discrepare seu non conformari illi. Nam ex hoc principio aperte sequitur, primo, potentiam voluntatis non esse formaliter liberam. Primo, quia nunquam est in potestate eius agere et non agere, positis omnibus requisitis antecedenter, ut superius declaratum est. Unum enim ex his requisitis est iudicium rationis, quo posito non est in potestate voluntatis aut non agere, si iudicatum est esse agendum, aut agere, si iudicatum est non esse agendum. Secundo, quia voluntas in sua determinatione magis passive quam active se gerit, cum necessitate quadam sequatur motionem alterius facultatis; at formalis libertas non potest esse in potentia ut mota, sed ut se movente, sicut ostensum est. Tertio, declaratur exemplo potentiae executivae seu motivae secundum locum; illa enim et movere potest et cessare a motu, et hanc motum efficere vel contrarium, et tamen non est formaliter libera, quia id non potest quasi se movens seu determinans, sed tamquam mota et necessario sequens motionem voluntatis; ergo idem dicendum erit de voluntate, cum pari necessitate obsequatur iudicio intellectus. Ex hac autem parte sic probata necessario concluditur altera, nimirum libertatem formaliter esse in intellectu quantum ad potestatem ferendi iudicium et non ferendi iudicium, quia alias

nullibi relinquatur formalis libertas. Et potest etiam haec pars confirmari argumentis Durandi.

13. *Libertas in sola voluntate formaliter residet.*— Tertius modus dicendi est libertatem esse formaliter in voluntate et non in intellectu. Haec est D. Thomae, I, q. 83, a. 3, et I-II, q. 13, a. 1, adiuncto 6, et In II, dist. 24, q. 1, quibus locis idem tenent Caietan., Capreol., Conrad, et alii thomistae; consentiunt etiam Richard., dicta dist. 24; et Scotus, dist. 25; ex Henric., Quodl. I, q. 16. Et hanc sententiam censeo esse verissimam, quae satis probata erit contra praecedentes si ostenderimus non esse in intellectu formalem libertatem, quia nulla potentia praeter voluntatem relinquitur, in qua esse possit. Id autem in hunc modum demonstrari potest, quia intellectus secundum se neque est liber quoad specificationem sui actus neque quoad exercitium; ergo nullo modo est liber; neque enim alius modus libertatis excogitari potest.

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

15. Praeterea, potest a priori declarari et probari, quia intellectus circa talia obiecta, sic proposita, non ideo manet ex se quasi suspensus et indeterminatus quia habet intrinsecam vim et dominium sui actus, sed solum quia obiectum non est satis applicatum ut naturali impetu, quo inclinatur ad verum, ex necessitate in illud feratur. In quo cernitur magna differentia inter voluntatem et intellectum, nam intellectus non potest esse aliquo modo indeterminatus circa suum actum nisi ob imperfectam propositionem obiecti. At vero voluntas etiam circa obiectum exacte propositum potest esse indifferens iuxta capacitatem obiecti. Et hac ratione in intellectu divino nulla est proprie indifferencia quoad iudicium, quia semper est actus scientiae evidens et cum perfecta manifestatione obiecti; in voluntate autem est indifferencia respectu obiectorum, etiamsi perfectissime proponantur.

16. Et ratio magis a priori sumi potest ex diversitate obiectorum intellectus et voluntatis; nam formale obiectum intellectus est veritas; in eodem autem obiecto non possunt esse veritas et falsitas, quia veritas consistit in indivisibili, ut supra tractatum est, et ideo per se, et quantum est ex meritis obiecti, intellectus semper est determinatus ad unum quoad speciem actus; unde, si interdum non satis determinatur, solum est quia obiectum non satis proponitur seu apparet, non vero ex interna vi et dominio ipsius intellectus supra actum suum. Voluntatis autem obiectum est bonum; potest autem idem obiectum esse simul bonum et malum, seu conveniens vel disconveniens in ordine ad diversa seu sub diversis rationibus, et ideo, stante perfecta obiecti propositione seu cognitione, potest esse potentia appetitiva indifferens quoad specificationem ad prosequendum vel refutandum tale obiectum; indifferencia ergo quoad specificationem per se ac formaliter non reperitur in intellectu, sed in voluntate.

17. Altera pars de necessitate quoad exercitium probatur quia nulla potentia cuius actus non sit intrinsece voluntarius potest esse formaliter libera quoad exercitium; sed actus intellectus non est intrinsece voluntarius; ergo intellectus non est potentia formaliter libera. Ut intelligatur antecedens, suppono duobus modis posse actum esse voluntarium: primo extrinsece, per denominationem ab actu alterius potentiae moventis seu applicantis aliam potentiam ad opus, quomodo deambulatio est voluntaria quando quis sponte sua se movet.

Secundo modo, est aliquis actus voluntarius intrinsece et per seipsum, ut actus amoris voluntarius est; quid enim magis spontaneum quam amare? Et tamen, per se loquendo, non est voluntarius per denominationem ab alio actu, sed per seipsum. Non enim est necesse ut qui amat priori et distincto actu velit amare; et quamvis interdum aliquis pro libertate sua id facere possit, tamen est accidentarium ad voluntarium amorem; immediate enim et absque priori actu potest quis amorem elicere, et ipsummet amare, intrinsece est velle amorem. Sed est differentia, quod in priori modo voluntarii, actus qui denominatur voluntarius ab alio est obiectum et effectus eius; obiectum quidem, quia in ipsum tendit prior actus; effectus autem, quia talis actus non solum est volitus ut obiectum, sed etiam causatus, saltem mediate, quatenus ex vi actus voluntatis vel appetitus applicatur inferior potentia ad operandum. At vero actus qui per seipsum est intrinsece voluntarius non comparatur ut proprium obiectum vel effectus ad illum actum quo est voluntarius, quia est voluntarius seipso, et non est proprie obiectum vel effectus sui ipsius; habet ergo aliud obiectum in quod directe tendat, et est effectus potentiae a qua elicitur, et solum per quamdam virtualement reflexionem, quam in se includit, est voluntarius; unde dici solet volitus per modum actus, non per modum obiecti.

18. *Actus in se voluntarius semper est elicitus ab appetitu.*— Ex quo intelligitur nullum actum posse esse intrinsece et per seipsum voluntarium, nisi ille qui est elicitus a potentia appetitiva. Probatur, quia proprium voluntarium, ut distinguitur a connaturali, formaliter provenit ab aliquo actu elicitus ab appetitu vitali, et ita in priori modo voluntarii actus ille qui extrinsece dicitur voluntarius eam denominationem recipit ab aliquo actu elicitus ab appetitu vitali, a quo imperatur; ergo actus qui per seipsum est voluntarius, cum non recipiat hanc denominationem ab alio actu elicitus ab appetitu, necessario debet esse elicitus ab appetitu vitali. Et ex ipsa ratione et modo talis actus potest etiam reddi ratio; nam actus elicitus a voluntate est per modum intrinsecae et spontaneae tendentiae et inclinationis in obiectum, et ideo talis tendentia seipsa etiam est spontanea; hic autem modus tendentiae est proprius appetitivae potentiae; ergo est etiam illius proprium quod actus eius sit per seipsum intrinsece voluntarius; cum ergo intellectus non sit potentia appetens, constat actum eius non esse per seipsum intrinsece voluntarium, quae erat posterior pars antecedentis assumpti.

19. Prior vero pars, scilicet solam illam potentiam esse posse liberam quoad exercitium cuius actus est intrinsece voluntarius, declaratur in hunc modum, quia exercitium actus, seu (quod idem est) determinatio potentiae ad operandum, esse debet aut naturalis ex solo impetu naturae aut voluntaria ex inclinatione elicitus operantis. Neque enim intelligi potest alia ratio ob quam causa aliqua exeat in aliquod opus, nisi vel quia est talis naturae ex se determinatae ad illud opus vel quia vult et appetit talem operationem. Sed potentia libera quoad exercitium non determinatur ad opus ex solo impetu naturae; ergo est determinanda voluntarie; ergo aut extrinsece per voluntarium elicitus ab alia potentia, et sic non erit potentia formaliter libera, sed imperativa, quia ipsa non se movet quoad exercitium, sed movetur et determinatur ab alio. Vel per voluntarium intrinsecum, et sic necesse est ut talis potentia sit appetitiva; ergo, ut potentia aliqua sit formaliter libera quoad exercitium, id est, potens seipsam determinare ad exercendum actum liberum, necesse est ut sit potentia intrinsece voluntarie operans per suum actum; cum ergo intellectus non sit talis potentia, ut per se constat, recte concluditur ipsum non esse potentiam formaliter liberam in exercitio sui actus.

20. Quod quidem confirmari potest primo ex communi modo sentiendi et loquendi omnium hominum; cum enim possit homo de hac re vel illa considerare, si quis interrogetur cur potius in huius rei consideratione quam alterius occupetur, respondebit id facere quia vult; immo et qui credit ea quae non manifeste videt, credit quia vult voluntate ratione regulata, si prudenter credit; et ideo dicunt theologi credere esse meritorium et pendere ex pia affectione voluntatis; ergo signum est intellectum nunquam libere determinari ad alterutram partem nisi per voluntatem; ergo non est ipse in se formaliter liber. Et confirmatur tandem, nam quando actus seu exercitium actus intellectus non habetur ex necessitate naturae, non potest ab homine assumi seu praeferrari carentiae talis actus seu exercitii nisi per

quamdam electionem qua hoc praefertur alteri; sed electio est actus voluntatis; ergo determinatio potentiae ad exercitium actus semper est per imperium seu motionem voluntatis eligentis, atque ita tota libertas talis actus est formaliter ex voluntate et non ex intellectu. Idemque maiori ratione concluditur quando electio non solum est de exercitio actus intellectus, sed etiam de specie eius, ut cum quis eligit credere firmiter potius quam discredere vel dubitare; illud enim necesse est fieri per voluntatem determinantem intellectum, ut recte dixit D. Thom., II-II, q. 2, a. 1, ad 3.

21. *Rationis usus radix est libertatis.*— Ex probatione igitur huius partis relinquitur imprimis satis improbata opinio Durandi; nam, si intellectus non est formaliter liber, non potest liberum arbitrium formaliter consistere in collectione seu aggregato utriusque potentiae, intellectus et voluntatis. Dico autem *formaliter*, nam radicaliter pertinet intellectus seu ratio ad liberum arbitrium. Quo sensu dictum est liberum arbitrium esse facultatem voluntatis et rationis. Est enim voluntatis formaliter, rationis autem praesuppositivae seu radicaliter. Neque oportet cum Scoto, Henrico, et aliis disputare, qui negant rationem esse dicendam radicem libertatis, sed solum conditionem necessariam ad libertatem; nam hi auctores videntur de modo loquendi magis quam de re contendere. Nam, quia cognitio solum est necessaria conditio, praevia ad volitionem, ideo modum cognitionis solum appellare voluntatem conditionem necessariam ad modum volitionis, qui in libertate consistit. Optime tamen dici potest radicem libertatis esse rationis seu intelligentiae usum; nam, si de potentiis ipsis loquamur, potentiae appetitivae sequuntur cognoscitivas, ita ut, licet radix earum sit anima, immediate tamen est radix potentiae cognoscitivae, et mediante illa appetitivae; et ita perfectior appetitus radicitur proxime in perfectiori potentia cognoscente; ergo etiam haec perfectio formalis libertatis oritur ex perfectione intelligendi seu ratiocinandi. Sicut ergo una passio est radix alterius, ita libertas voluntatis dicitur radicari in intelligentia rationis. Et eadem est proportio inter actus, quia, sicut est ordo per se inter potentias, ita inter actus earum; et quia moraliter illa est causalitas per se, fundamentum autem totius esse moralis est libertas, igitur etiam indifferentia in actibus voluntatis provenit ex iudicio rationis, ut recte docet D. Thomas, I, q. 83, a. 1, et aliis locis supra citatis, quem thomistae eisdem locis sequuntur; et Sonc., Iavell., et alii, IX Metaph.

22. Solum oportet observare dictos auctores saepe dicere indifferentiam actus voluntatis oriri ex *indifferentia* iudicii rationis, in qua locutione cavenda est aequivocatio vocis indifferentiae; nam attributa voluntati, in ipsa potentia significat formalem libertatem seu potentiam ad utrumlibet; in actu vero eius significat immediatam habitudinem ad potentiam elicientem actum, cum proxima potestate ad oppositum. Unde, si in eodem sensu dicatur indifferentia actus voluntatis oriri ex indifferentia iudicii, non est vera sententia, quia in iudicio, ut antecedit voluntatem, non potest esse haec formalis indifferentia, ut demonstratum est. Aliter ergo sumenda est indifferentia attributa iudicio ut radici libertatis, et potest dici indifferentia non formalis sed obiectiva; nam quia iudicium rationis propter suam perfectionem et amplitudinem proponit in obiecto varias rationes convenientiae vel disconvenientiae, et similiter proponit medium non semper ut necessarium, sed ut indifferens, quia et discernit gradum utilitatis et difficultatis eius, et simul invenit vel proponit alia media, ideo fundamentum est liberae electionis voluntatis. Quod autem in iudicio non sit alia indifferentia vel libertas necessaria, satis constat ex dictis supra contra opinionem Hervaei. Et patet facile in libertate divina; nam, praesupposita sola naturali scientia obiectorum omnium possibilium, voluntas divina libere vult hoc vel illud extra se, propter solam indifferentiam vel non necessitatem obiectorum, quam per naturalem scientiam clarissime et necessario intelligit.

23. Atque ita satisfactum est omnibus fundamentis Durandi; nam esse potentiam formaliter liberam non est idem quod esse potentiam rationalem, nec necessario illud concomitans, sed solum comitatur potentiam appetitivam rationalem; ad potentiam autem rationalem ut sic solum consequitur quod sit libera formaliter aut radicaliter. Et hoc modo intelligendus est Aristoteles, IX Metaph., ubi indistincte loquitur de potentiis rationalibus per

modum unius, solumque intendit docere in parte rationali quam mentem appellamus esse indifferentiam in operando; quomodo autem ad hanc indifferentiam concurrant singulae potentiae illius partis superioris non tractat, a nobis autem declaratum est.

24. Secundo ex probatione eiusdem partis improbata relinquitur secunda sententia, quae formalem libertatem in voluntate negabat; nam, si formalis libertas non est in intellectu, ut ostensum est, necesse est ut sit in voluntate, alias nullibi esset. Deinde est per sese valde improbabilis illa sententia et aliena ab omni hominum sensu; omnes enim censent hominem esse liberum, quia si vult, operatur, et si vult, cessat. Unde etiam Scriptura sacra hanc potestatem indifferentem maxime attribuit voluntati, I ad Cor. 7: *Non habens necessitatem, sed potestatem habens suae voluntatis*, et ideo etiam omnis bonitas et malitia, omnisque ratio praemii aut poenae in voluntate esse censetur, ut latius theologi tradunt. Ac diserte Concilium Tridentinum, sess. VI, c. 5, cum docuisset esse in potestate hominis libere cooperari vel resistere gratiae, expresse declarat id facere hominem libera sua voluntate, vel sola, si resistat, vel adiuta Dei gratia, si cooperetur. Ac denique antiqui Patres hac ratione liberum ipsum arbitrium saepe nominant liberam voluntatem, ut videre est in August., lib. III de Lib. arb., c. 1 et seq.; et in Damas., lib. II de Fide, c. 25; interdum vero vocant liberum voluntatis arbitrium, ut patet apud August., lib. V de Civit., c. 9; et Ambr., lib. II de Fide, c. 3.

25. Atque ex hac parte, quod voluntas sit formaliter libera, potest confirmari altera, quod, scilicet, intellectus non sit formaliter liber, quia non sunt ponendi in homine actus elicit a duabus potentiis per se liberi ex solis habitudinibus ad suas potentias, alias duplex inordinatio moralis esset in huiusmodi actibus intellectus et voluntatis. Itaque, statim ac intellectus iudicaret hoc obiectum pravum esse eligibile, in hoc actu praecise sumpto et ante alium consensum voluntatis esset malitia, quia de se est rationi dissonus, et alioqui est formaliter liber. Rursus in electione talis obiecti esset nova malitia, quia ille est novus actus liber, quem homo vitare posset, et de obiecto rationi contrario. Quod si, stante illo iudicio, adhuc voluntas non consentiret, nihilominus homo dignus esset reprehensione ratione talis iudicii, non ratione alicuius voluntatis prioris, formalis aut virtualis, sed praecise ob libertatem intellectus. Eademque ratione inconsideratio aut error posset esse culpabilis ratione solius intellectus absque interventu voluntatis, quae omnia sunt absurda, cum nihil magis repugnet quam esse peccatum absque voluntario. Sicut ergo non est in homine alia formalis bonitas vel malitia moralis nisi quae a voluntate provenit, ita neque est alia potentia formaliter libera praeter voluntatem. Neque hoc est contra perfectionem intellectus, quia simpliciter maior perfectio est esse regulam voluntatis, cui perfectioni repugnat libertas formaliter in eadem potentia, tum quia regula debet esse certa et de se immutabilis, tum etiam quia illa operatio quae est regula non est per inclinationem et tendentiam in rem regulatam, sed per quamdam commensurationem ad illam, quae commensuratio non est indifferentis, sed certa et determinata; voluntas autem, quia est quasi caeca, indiget regula aut directione intellectus; quia vero tendit in suum obiectum per voluntariam inclinationem

perfectam, capax est libertatis; et in hoc potest secundum quid excedere intellectum, quamvis simpliciter sit in perfectione inferior.

## SECTIO VI

### QUOMODO CAUSA LIBERA DETERMINETUR A IUDICIO RATIONIS

1. *Prima sententia.*— Superest tamen respondeamus ad difficultatem in favorem secundae sententiae propositam, quae aliam quaestionem postulat, quomodo, scilicet, voluntas, dum libere vult, a ratione determinetur. In qua discipuli D. Thomae supra citati, et alii recentiores, omnino contendunt non posse voluntatem determinari ad liberum actum nisi praecedat in intellectu definitum iudicium practicum vel, ut alii loquuntur, imperium quo hic et nunc, pensatis omnibus, definitam sententiam proferat hoc esse homini eligendum, vel impulsus qui hac voce explicatur, *fac hoc*, efficiat. Ratio esse potest quia voluntas non potest ferri nisi in obiectum cognitum et per rationem propositum, cum sit appetitus rationalis, III Ethic., c. 2; ergo, donec ratio determinate iudicet quid eligendum sit, non potest voluntas eligere; alias tenderet in obiectum incognitum, quia cognitio vera non est sine

iudicio; per puram enim apprehensionem nondum cognoscitur an res sit talis vel non sit; ergo et e converso, stante illo definito iudicio: *hoc est eligendum*, non potest voluntas non eligere, quia alias etiam tunc sine ratione duceretur, et formaliter, vel virtualiter saltem, ferretur in incognitum, quia non eligendo, vel formali vel virtuali actu refutat illud obiectum, vel vult non amplecti tale medium sine ulla ratione vel iudicio; repugnat ergo voluntatem sic operari. Propter quod fortasse dixit Bernard., lib. de Grat. et libero arbit., habere semper voluntatem cognatam rationem, quia, licet non semper ex ratione, nunquam tamen absque ratione movetur.

2. *Secunda sententia.*— Haec vero sententia non placet Henrico, neque etiam Scoto et discipulis eius, ut patet ex locis citatis et ex Antonio And., IX Metaph., q. 2. Et sane ratio insinuata in superiori sectione, referendo secundam sententiam, apud me est irrefragabilis; nam si illud iudicium rationis est ita praerequisitum ad operandum ut in suo genere sit causa necessaria ad actum liberum voluntatis, et illo iudicio posito voluntas non potest non consentire illi, ergo voluntas non est talis potentia quae, positus omnibus absolute praerequisitis ad operandum, possit velle et non velle; ergo non est potentia libera. Tota collectio videtur evidens iuxta principia superius demonstrata. Et declaratur amplius; nam posito iudicio, voluntas ex necessitate vult in sensu (ut aiunt) composito; quod facile concedent auctores illius sententiae, adeo ut Medin., I-II, q. 9, a. 1, dub. 2, post secundam conclusionem, dicat, stante imperio efficaci ex parte intellectus, nullam restare libertatem in voluntate ad contradicendum. Et subdit non habere imperium hanc efficaciam ab ista voluntate, per se loquendo, quia, cum non sit ab initio in infinitum, necessario deveniendum est ad unum imperium intellectus antevergens omnem actionem voluntatis, quod secum efficaciter rapiat voluntatem. Et Bellarminus, qui illam tenet sententiam, lib. II de Grat. et libero arbit., c. 8, dicit quod, sicut voluntas beatorum est determinata ad amandum Deum posita visione Dei, ita in quacumque re particulari eligenda voluntas est determinata ad unum quoad specificationem et quoad exercitium, et re ipsa necessario eligit quando aderit praesens iudicium practicum particulare dictans hic et nunc absolute omnibus consideratis hoc esse eligendum.

3. Sed tunc interrogo rursus an illud iudicium sit absolute et simpliciter necessarium, ita ut feratur ab intellectu ex vi solius obiecti et medii evidentis, aut alterius causae necessitantis intellectum ad tale iudicium, an vero sit actus simpliciter liber. Si primum dicatur, evidenter destruitur usus libertatis, quia talis usus neque cernitur in ferendo ipso iudicio neque in actu voluntatis qui ad illud necessario consequitur. Neque hic iuvat quidquam sensus compositus, quia illa suppositio cum qua actus necessario componitur est in se simpliciter necessaria et non libera et est antecedens tamquam causa necessitans ad subsequentem actum, qui modus compositionis in amore beatifico reperitur, nec potest actus voluntatis alio modo esse necessarius. Si vero dicatur iudicium illud esse liberum (ut tandem post inutiles et obscuras distinctiones concedit Iavell., IX Metaph., q. 4), interrogo rursus an illud iudicium sit liberum elicitive ex vi intellectus vel imperative a voluntate. Primum dici non potest in sententia cum qua convenimus qui de hoc puncto disputamus, quod intellectus non est potentia formaliter libera. Si vero dicatur secundum, vel proceditur in infinitum vel omnino destruitur illa sententia, nam de illo actu voluntatis qui determinat intellectum ad tale iudicium inquiri an determinetur ex alio iudicio intellectus, et de illo redibit idem argumentum, et sic procedetur in infinitum. Si vero ille actus liber voluntatis non est ex determinatione similis iudicii prioris, inferuntur duo sententiae contraria. Primum est voluntatem non determinari in omnibus suis actibus liberis a iudicio intellectus; secundum est nunquam sic determinari nisi in virtute alicuius prioris volitionis liberae, in vi cuius caetera consequuntur et ab ea participant libertatem.

4. Dicit fortasse aliquis, stante illo iudicio impossibile esse voluntatem non consentire, posse tamen voluntatem tollere iudicium illud, et propterea actum eius esse liberum et non necessarium; sed haec responsio non satisfacit argumento proposito, sed tacite et implicite admittit illud iudicium esse liberum; alias non posset voluntas auferre

illud; non declarat autem per quam voluntatem sit a principio liberum. Neque enim satis est si dicatur esse liberum indirecte quia voluntas non impedivit illud, tum quia saltem potuit voluntas habere volitionem liberam qua impediret illud iudicium, de qua redit idem argumentum, tum etiam quia, licet ad negationem actus fortasse possit sufficere voluntarium indirectum, tamen ad exercitium positivum actus liberi et imperati non sufficit, sed necessarius est actus formaliter liber, imperans et determinans potentiam. Alia praeterea evasio quae ex Iavello supra sumi potest, non enervat vim argumenti; ait enim iudicium illud esse liberum radicaliter, quod habet ab intellectu et non a voluntate; sed hoc non est respondere ad dilemma factum, sed illud eludere, quia esse liberum radicaliter non est aliud quam esse radicem libertatis, quae est in voluntate, de quo non inquiritur, sed de libertate formali; nam illemet actus intellectus qui est radix actus voluntatis est vere ac formaliter elicitus a sua potentia, et de illo inquiritur an ex necessitate vel cum indifferentia elicitus sit a potentia. Alii respondent distinguentes de iudicio speculativo vel practico, quia non speculativum, sed practicum determinat voluntatem. Et hoc aiunt esse liberum, etiamsi contingat speculativum esse naturale. Sed hoc non enervat difficultatem propositam; nam si, posito toto iudicio speculativo de obiecti convenientia, utilitate, honestate aut turpitudine, et aliis rationibus aut circumstantiis, iudicium practicum de tali re amanda seu eligenda liberum est, de illo redit totum argumentum factum, a quo nimirum determinetur intellectus ad tale iudicium. Si ab intellectu, ergo intellectus est liber; si a voluntate, quid determinat illam? Atque ita concluditur primam determinationem liberam voluntatis fieri sine tali iudicio, nullumque esse iudicium omnino determinans voluntatem ad aliquem actum, nisi in virtute prioris volitionis liberae.

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

6. Minor autem primi syllogismi certa est ex illo principio quod nihil est volitum quin praecognitum. Quod si quis contendat iudicium rationis non tantum esse conditionem et applicationem obiecti, sed etiam principium efficiens cum voluntate actum eius, non enervat, sed auget vim argumenti; nam ex eo magis repugnabit illud iudicium esse effective ex motione actus voluntatis, quod ipsummet iudicium dicitur esse principium efficiens talem actum voluntatis. Et confirmatur praeterea, primo, quia voluntas non applicat aliquam potentiam ad actum suum nisi volendo illum actum; ergo, si voluntas directe applicat intellectum ad illud iudicium, id faciet per actum quo vult ut intellectus id iudicet; quid ergo movet voluntatem ut hoc velit? Num aliud prius iudicium, an ipsum quod est volendum? Si aliud, ergo non determinatur voluntas ad illum actum a iudicio quod vult, sed quod praecedit.

Si illud idem, ergo illud iudicium per modum obiecti movet voluntatem priusquam de illo sit iudicatum ullo modo. Et confirmatur secundo, nam alias primus actus intellectus posset esse a voluntate ipsa, quod est contra omnium sententiam, fundatam in illo principio: *Nihil volitum quin praecognitum*. Et sequela probatur, quia etiam de primo actu intellectus dici posset esse liberum et voluntarium ex motione voluntatis, et nihilominus in suo genere esse causam eiusdem actus voluntatis quo ipse est voluntarius. Quod si in primo actu hoc est impossibile, ut revera est, non est quia est simpliciter primus, sed quia tali modo est causa actus voluntatis ut ad illum simpliciter et in omni genere causae praesupponatur; haec autem ratio procedit in omni alio actu; nunquam ergo fieri potest ut iudicium intellectus sit liberum per actum voluntatis subsequenter ipsum. Vel aliter fieri non potest ut voluntas determinetur ad actum liberum per iudicium quod ex eodem actu libero nascitur. Atque ita fit ut vel determinetur per iudicium omnino necessarium, quod repugnat libertati, vel quod determinatio libera non oriatur ex tali iudicio, quod est intentum.

*Quaestionis resolutio*

7. Propter has ergo difficultates, existimo ad liberam determinationem voluntatis non esse necessarium tale iudicium practicum omnino determinans ipsam. Quod praeter discursum factum (qui videtur esse a posteriori et ab inconvenienti) potest a priori et ex re ipsa declarari, quia iudicium intellectus non movet voluntatem nisi medio obiecto quod proponit; sed obiectum propositum non semper infert necessitatem voluntati aut determinat illam ad unum, neque hoc est necessarium ut voluntas possit in obiectum tendere; ergo nec est necessaria ex parte iudicii, immo nec possibilis talis determinatio. Maior probatur, quia vel iudicium movet tantum ratione obiecti vel ipsummet ratione sui habet peculiarem efficaciam ad determinandam voluntatem. Hoc posterius dici non potest, tum quia talis efficacia repugnet libertati voluntatis, ut dictum est, tum etiam quia talis movendi modus est alienus a munere intellectus, qui est illuminare et dirigere ac regulare voluntatis operationes, tum denique quia ille movendi modus est proprius voluntatis, quae in hunc finem peculiariter data est, ut alias potentias efficienter moveat quoad exercitium; ergo non potest fieri ut intellectus, qui a voluntate efficienter movetur, vicissim eodem modo illam moveat. Atque hoc docet expresse D. Thomas, I-II, q. 9, a. 1 et 3.

8. Sed obiiciunt aliqui quia intellectus per imperium practicum efficaciter movet voluntatem ad opus. Respondetur imperium practicum intellectus, quo quis intelligitur sibi ipsi vel suae voluntati imperare, non esse aliud a iudicio perfecte practico et omnino definito cum omnibus circumstantiis. Neque intelligi potest in intellectu actus impulsivus voluntatis nisi per modum iudicii; sicut respectu aliorum non intelligitur imperium nisi per modum locutionis intimantis quid agendum sit; et quidquid aliud in intellectu fingitur, et gratis asseritur et explicari non potest quid sit, et est extra rationem intellectus, qui essentialiter et adaequate est potentia cognoscitiva et iudicativa; et ideo non potest habere actum nisi per modum apprehensionis vel iudicii. Cum ergo hoc imperium de quo agimus non sit mere apprehensio, ut per se constat, non potest esse nisi iudicium practicum. Neque Aristoteles aut D. Thomas imperium rationaliter unquam declarant quam per modum iudicii omnino practici, ut latius in I-II, q. 17, tractatur. Hoc igitur iudicium ex se solum movet ex parte obiecti, ut declaratum est. Quod si interdum videtur efficaciter impellere, solum est in virtute alicuius actus efficacis eiusdem voluntatis, qui praecessit; nam si voluntas efficaciter proposuit vel intendit consequi hunc finem, aut elegit adhibere tale medium, intellectus, nacta occasione, hic et nunc iudicat omnino esse hoc faciendum, supposita priori voluntate. Et tunc voluntas omnino determinatur, non tam a iudicio quam a se. Cuius signum est quia non absolute, sed quasi conditionate determinatur, scilicet, si velit in intentione seu electione facta persistere. Unde si a priori voluntate velit retrocedere, potest, et impedire huiusmodi imperium. Quando autem talis voluntas efficax non praecedit, impossibile est ut imperium intellectus habeat illam vim impulsivam efficacem, alias destrueret voluntatis libertatem, et laus aut reprehensio non esset voluntati, sed intellectui attribuenda. Atque hoc tandem fatetur Medina, propter D. Thom. auctoritatem, I-II, q. 17, a. 5.

9. Superest probanda altera pars, scilicet, quod voluntas ab obiecto proposito non semper determinetur ad unum, quae certa est et recepta ab omnibus, eamque ex professo probat D. Thomas, I-II, q. 10, a. 2. Nam perinde est dicere voluntatem non necessitari ab alio quod non determinari ad unum ab illo, ut probant argumenta superius facta; sed est certum non necessitari ab omnibus obiectis; ergo nec determinari ad unum; igitur quoad exercitium solum in patria ab infinita bonitate Dei clare visi determinatur ad unum, iuxta receptam doctrinam; quoad specificationem vero, a bono in communi aut aliis similibus obiectis, ut infra attingemus; non vero ab omnibus, quia non in omnibus apparet aliqua necessaria ratio boni, vel non apparet talis bonitas quae non habeat admixtam vel malitiam vel incommodum aliquod aut defectum. Quamvis autem obiectum non sic determinet voluntatem, potest esse ita sufficiens ad excitandam et alliciendam illam ut ipsa sua libertate determinetur aut feratur in illud, quia si in obiecto repraesentatur aliqua ratio boni, illa est de se sufficiens ad movendam voluntatem; ergo illa determinatio necessaria non est ut voluntas moveatur.

*Responsio ad contraria fundamenta*

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

11. Quod declaratur primo in divina voluntate et intellectu; nam ut Deus in aeternitate sua aliquid extra se determinate ac libere velit, non oportet ut ante omnem determinationem liberam praecedat nostro modo intelligendi in intellectu divino hoc iudicium: *Hoc mihi omnino amandum est aut eligendum*; esset enim tale iudicium temerarium ac sine fundamento et in rigore falsum; nam includit quod tale obiectum extra Deum sit ipsi aliquo modo necessarium; solum ergo antecedit iudicium quod tale obiectum sit conveniens aut eligibile; ergo idem intelligendum est in voluntate creata. Secundo confirmatur ac declaratur; nam, ut voluntas eligat unum medium, non est necesse quod ita de illo iudicet intellectus ut de nullo alio iudicium habeat, quia voluntas solum eget cognitione eius obiecti in quod fertur; ignoratio vero vel inconsideratio alterius obiecti est illi impertinens, per se loquendo; ergo, si iudicet intellectus hoc medium esse utile vel eligibile, etiamsi simul iudicet aliud esse utile, potest voluntas unum eligere, neque est necesse ut intellectus prius de altero determinate iudicet esse eligendum, immo neque esse eligibilis alio.

12. *Obiectioni respondetur.*— Dices: si iudicium intellectus est indeterminatum, quomodo voluntatis electio esse potest determinata? Respondetur non posse dici iudicium indeterminatum quando per illud iudicatur quale sit obiectum, et quam convenientiam vel amabilitatem habeat; sed dici potest vel multiplex iudicium, quando de pluribus obiectis iudicatur qualia sint, vel potest dici determinatum iudicium de obiecto indifferenti, id est, non habente necessariam conjunctionem cum voluntate, licet aliquam bonitatem vel

convenientiam habeat, et talis determinato iudicii licet non sufficiat imponere necessitatem voluntati, sufficit tamen ut ipsa pro libertate sua possit se determinare et sequi illud iudicium.

13. Sed urgebis: nam si unum tantum adest iudicium, illud omnino sequetur voluntas, quia non habet aliud ad quod se vertat. Si vero adsunt plura, necessario sequetur illud quod est de utiliori medio aut meliori obiecto, atque ita semper determinabitur a iudicio. Respondetur, imprimis, posse esse iudicia de mediis aequalibus, et tunc voluntas nec poterit determinari a iudicio nec necessario erit suspensa, sed haec est eius libertas ut unum possit eligere et aliud omittere. Quod si hoc non potest, non video quomodo possit dici libera; sed revera id potest, quia ad hoc est libera ut possit velle quod bonum est et non velle quod necessarium non est. Estque illustre exemplar huius libertatis voluntas divina, quae inter hanc materiam et aliam omnino aequalem et similem, et inter hos caelos et alios omnino aequales (et sic de aliis rebus), hos elegit creare prae aliis, quod non potest referri in iudicium inaequale, quia neque ex parte ipsorum nec ex parte Dei est aliqua ratio qua possit fundari tale iudicium quod verum sit; est ergo illa praelectio solum ex determinatione libera divinae voluntatis. Rursus etiam quando obiecta vel media iudicantur inaequalia, censeo probabilius (licet minus certum) non determinari voluntatem necessario ad id quod est melius ex vi iudicii. Probatur, quia, hoc ipso quod neutrum proponitur ut necessarium, potest voluntas utrumque non amare; ergo etiam potest indifferenter amare quodlibet illorum, praetermisso alio. Et in divina voluntate multis videtur hoc necessarium, quia potuit meliora facere quam fecit, et tamen noluit. Unde omnes theologi docent Dei Incarnationem fuisse optimum medium ad redimendos homines, idque necessario iudicasse Deum prius ratione quam illud vellet, et nihilominus stante illo iudicio, potuisse Deum id non velle, sed aliud. Iudicium itaque de meliori vel utiliori medio non determinat voluntatem ad illud volendum. Dixi autem ex vi iudicii quia ex vi prioris actus aut intentionis voluntatis fieri potest ut omnino determinetur ad eligendum utilius medium, si illa maior utilitas necessaria sit ad consequendum finem prout fuerat intentus; nam tunc iam non est tantum utilius, sed necessarium ad talem intentionem explendam. At si illa maior utilitas non sit necessaria ad intentionem finis, iudicium de illa non determinabit voluntatem ut omnino tale velit medium.

14. Ex quo tandem constat quid dicendum sit quando unum tantum adest iudicium; nam, etsi intellectus de uno tantum obiecto cogitet, et illud iudicet esse conveniens et dignum ut appetatur, et quantum potest practice invitet voluntatem ut illud appetat, adhuc potest voluntas pro sua libertate illud non amare, quia ad non exercendum actum praecise non indiget alio iudicio, sed satis est ut per illud quod homo nunc habet non iudicet hoc bonum hic et nunc esse sibi necessario diligendum. Unde potest tunc voluntas vel suspendere actum vel divertere intellectum ne de illo obiecto cogitet, vel applicare illum ut de tali obiecto diligentius inquirat quanta sit eius bonitas, et an habeat coniunctam aliquam malitiam vel disconvenientiam, ob quam possit non solum non amare illud, sed etiam odisse. Nunquam ergo iudicium ut sic determinat omnino voluntatem nisi alioqui obiectum ob excellentiam bonitatis eam vim habeat, quod inferius attingemus. In hunc ergo modum optime solvitur tota difficultas proposita nostraque libertas egregie defenditur; et dilucide intelligitur quomodo in voluntate formaliter sit, et quomodo ad illam et ad usum eius operetur intellectus.

### SECTIO VII

#### QUAE SIT RADIX ET ORIGO DEFECTUS CAUSAE LIBERAE

1. Sed adhuc supersunt solvendae tres difficultates tactae in quarta ratione proposita in sectione secunda, et confirmationibus eius. Prima est, si voluntas pro libito possit velle aliquid contra iudicium rationis, quomodo verum sit dogma illud philosophorum et theologorum plurium, non posse esse defectum in voluntate nisi praecedat in iudicio, ut quod erroneum sit, vel saltem imprudens et inconsideratum. Quod principium tradidit Aristoteles, lib. III Ethic., c. 1, 3 et 5, et lib. VI, c. 12 et 13, et lib. VII, c. 3, et lib. III de Anima, text. 58, ex quibus locis sumptum est illud axioma: *Omnis peccans est ignorans*. Quod etiam Sapiens

docuisse videtur, Proverb. 14, dicens: *Errant qui operantur malum*. Et confirmari potest, nam alias contingere posset hominem semper prudenter iudicare per intellectum, et tamen esse vitiosum in voluntate, quod est contra omnem moralem philosophiam et experientiam.

2. *Prima opinio*.— In hac difficultate, Scotus et alii auctores non reputant inconueniens concedere posse esse moralem defectum in voluntate, nullo praeeistente defectu in intellectu, quia ad deficiendum moraliter sufficit libertas voluntatis creatae, quidquid intellectus operetur, ut patet ex Scoto in locis supra citatis, cui consentiunt Gabriel et nominales communiter, In III, dist. 36; et Almain., tractatu III Moralium, c. de Prudent.

3. Et hanc fere sententiam sequitur Adrian., Quodl. IV; eam vero limitat vel exponit dicens eum qui male operatur semper habere iudicium practicum quo simpliciter iudicat, consentanee ad suum affectum, hoc sibi esse faciendum seu hoc oportere a se fieri, supposito tali affectu, licet alias nihil ignoret neque erret circa iudicium de omni honestate et malitia obiecti seu operis.

4. Verumtamen haec limitatio nec videtur consequenter addita nec plene satisfacere, quia non est necesse ut omnis pravus affectus voluntatis procedat ex illo iudicio practico quo aliquid simpliciter iudicatur faciendum consequenter ad priorem affectum. Aut enim ille affectus seu appetitus qui praecedat tale iudicium practicum est elicitus a voluntate, aut significat tantum propensionem naturalem aut etiam habitualement voluntatis. Neutro autem modo necessarium est quod praecedat talis affectus vel iudicium practicum conforme. Sumo enim primam voluntatem pravam, quae est in homine vel angelo prius bene affecto et disposito etiam in naturali vel habituali inclinatione: in eo non praecedat iudicium practicum ex aliqua priori affectione vel mala vel ad malum inclinante.

5. Responderi potest etiam tunc praecedere aliquam inclinationem naturalem vel elicitam, quae licet in se mala non sit, tamen, quia homo ex illa ita se duci sinit ut non prudenter sed inconsiderate iudicet aliquid sibi esse faciendum vel amandum, potest esse occasio peccandi. Ut, verbi gratia, in exemplo quo Adrianus utitur, si quis habet affectum liberandi hominem a morte, et deinde intelligat non posse illum liberare nisi mentiando, etiamsi ille prior affectus actualis et elicitus non sit malus, potest homo iudicare absolute, consentanee ad illum affectum, sibi esse mentiendum. Similiter ex naturali amore sui non malo, vel etiam non elicito, iudicat aliquis hoc bonum delectabile sibi esse prosequendum. Atque in hunc modum ante omnem actum malum moraliter et ante primum affectum pravum praecedat semper illud iudicium practicum quo aliquod obiectum minus bonum simpliciter proponitur ut amandum, eligendum aut praefendum etiam alteri maiori bono, quod iudicium dicitur practice falsum quia non est conforme appetitui recto.

6. Sed adhuc superest difficultas, quia nunquam satis probatur esse necessarium hoc iudicium ita absolutum ut voluntas moveatur, quod supra dicebam non esse necessarium iudicium de obiecto amando, sed de amabili, nec de eligendo, sed de eligibili, nec semper esse necessarium iudicium comparativum (ut sic dicam), scilicet, hoc esse eligibile prae aliis, sed sufficere absolutum, scilicet, hoc esse eligibile aut utile. Vel si sit comparativum, potest esse cum aequalitate, vel cum excessu non simpliciter, sed in tali ratione boni, puta delectabilis, etc.; verbi gratia, si ex intentione sanitatis consequendae quis consulat de duobus mediis, et iudicet utrumque esse aptum et utile, hoc vero esse honestius, illud autem delectabilius, simulque actu iudicet secundum rationem aut legem virtutis illud esse praefendum, iuxta inclinationem autem corporis aut sensus hoc esse anteponendum, nullum aliud iudicium practicum requiri videtur ut voluntas suo arbitrio eligat aliquod illorum; nulla enim necessitas alterius iudicii explicari potest; nam per illa quae diximus iam est sufficienter propositum obiectum, et iudicium solum requiritur ut proponat obiectum, ut supra dictum est ex sententia D. Thomae, quam etiam habet I-II, q. 82, a. 4, et optime q. 22 de Verit., a. 11, ad 5, et a. 12.

7. Et potest hoc amplius declarari; nam hoc iudicium absolutum: *Hoc est faciendum* (ut advertit Adrianus supra, et est valde notandum ad intelligenda omnia quae diximus), tres potest habere sensus. Primus est ut solum dicat futuritionem actus, ut cum

dicimus Petrum esse eligendum ad episcopatum; et hic sensus est impertinens ad actiones morales, ut per se constat. Secundus est ut significet debitum legis et honestatis. Et hic sensus etiam est impertinens in praesenti, quia clarum est non esse necesse ut omnis qui libere operatur sic iudicet, alias oporteret ad operandum malum habere iudicium haereticum, quale esset iudicare de tali actu esse faciendum in illo sensu. Tertius est ut significet necessariam consecutionem unius ex alio seu necessariam connexionem subsequentis operis cum priori proposito vel intentione. Quomodo, qui decrevit vindictam sumere de inimico, oblata occasione statim iudicat esse occidendum. Et hic sensus magis ad rem spectat; tamen etiam videtur evidens tale iudicium non semper esse necessarium ad operandum vel bonum vel malum, quia non semper intercedit illa necessaria connexio inter opus quod faciendum iudicatur et aliquem antecedentem affectum, ut argumenta facta satis probant

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

*Quaestionis resolutio*

9. Quocirca in proposita difficultate dicendum censeo posse nos loqui de iudicio, dispositione aut defectu intellectus qui antecedit deliberationem liberam voluntatis, vel qui subsequitur saltem ordine naturae. Item, sermonem esse posse aut de necessitate physica et absoluta ut voluntas operari possit, vel de necessitate morali secundum ea quae, moraliter loquendo, semper accidunt.

10. Primo ergo non existimo absolute necessarium, ad operandum malum per voluntatem, ut praecedat defectus erroris in iudicio intellectus, vel speculativo vel practico. Quod mihi satis probant argumenta facta; et hoc fatemur sequi ex illo principio, quod nullum iudicium intellectus per se sufficit ad determinandam voluntatem. Neque oppositum fundari potest in verbis Aristotelis, cum ipse non de errore, sed de ignorantia loquatur. Neque in verbis Sapientis, tum quia non loquitur de errore antecedente voluntatem, sed potest intelligi de subsequente, ut iam dicam; tum etiam quia Adrianus illa verba exponit, et non male, de errore morum, non intelligentiae, sicut errare dicitur qui discedit a recta via, etiamsi in intellectu non habeat iudicium falsum.

11. *Aliquis defectus intellectus moraliter praecedat defectum voluntatis.*— Secundo assero, moraliter loquendo, nunquam voluntatem labi quin praecedat in intellectu aliquis defectus, saltem inconsideratio aliqua plurium rationum vel motivorum quae possunt voluntatem continere ab eo affectu in quo peccat. Hoc satis probat experientia, et de hac inconsideratione intelligi potest Philosophus; nam haec inconsideratio dicitur quaedam ignorantia practica. Immo de illa interpretatur D. Thom. verba Sapientis., I-II, q. 78, a. 1, ad 1; quia iudicium de agendis vel appetendis absolute prolatum cum tali inconsideratione quidam error practicus est, nam est actus imprudens et de se difformis appetitui recto. Non intelligo autem esse necessarium etiam moraliter et secundum id quod regulariter accidit ut iudicium hoc sit vel formaliter comparativum, scilicet, hoc esse eligendum prae alio, vel ut formaliter sit de obiecto ut omnino diligendo vel faciendo in aliquo sensu ex supra positis; contra hoc enim sufficienter procedunt argumenta superius facta; sed intelligo moraliter ac regulariter intervenire iudicium quo absolute iudicatur hoc obiectum vel hoc opus hic et nunc

esse conveniens ob delectationem vel honorem, vel aliam similem rationem, et dignum vel sufficiens ut hic et nunc expetatur. Hoc enim iudicium sufficit ut voluntas moveri possit, ut late probatum est et infra dicam in disputatione de causa finali. Frequenter autem habetur tale iudicium illo modo absoluto et simplici; nam regulariter non habentur simul plura iudicia, nec comparantur varia obiecta inter se nec plures rationes boni et mali eiusdem obiecti; immo, licet haec collatio aliquando antecedit, in eo momento quo homo libere vult obiectum pravum, regulariter avertit oculos mentis ab aliis rationibus, et ad illam attendit quae moveat voluntatem ad talem actum, et ita concipit praedictum iudicium. Et hoc satis est ut illud censeatur practice erroneum; nam virtute includit comparisonem et praelationem illius obiecti ad alia, et consequenter includit difformitatem ad appetitum rectum.

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

13. Et hinc fit ulterius ut si ille liber consensus sit de aliqua re agenda, et ideo per aliquam actionem sit executioni mandandus, statim intellectus omnino practice iudicat id esse agendum; et hoc est imperium quod D. Thomas ponit in intellectu post efficacem electionem voluntatis. Si autem consensus voluntatis sit per simplicem amorem vel delectationem sine ordine ad aliam actionem exsequendam, tunc in intellectu non sequitur iudicium de aliqua re agenda quod sit quasi impulsivum ad opus, sequitur tamen iudicium de tali consensu ut iam exhibito, et dici potest quasi quaedam scientia approbationis qua homo ex vi pravi consensus liberi, quasi approbando illum consensum, practice iudicat id sibi esse diligendum. Illud tamen non potest dici imperium respectu talis consensus voluntatis quia imperium, ut sic, respicit actum subsequentem; non enim imperatur quod iam factum est, sed quod faciendum est, ut recte notat D. Thomas, I-II, q. 17, a. 3. Atque haec videntur satis de illa prima difficultate pro huius loci opportunitate. (Vide D. Thom., II cont. Gent., c. 48, et ibi Ferrar., circa rationem tertiam.)

### SECTIO VIII

#### AD QUOS ACTUS SIT INDIFFERENTIA IN CAUSA LIBERA

1. Secunda difficultas superius tacta erat quomodo voluntas dicatur potentia formaliter libera, cum in praecipuis actibus suis inveniatur non libera. In qua difficultate duae quaestiones insinuantur. Una est an voluntas possit quosdam actus libere, alios vero ex necessitate elicere. Alia est, si utrumque potest, quosnam actus libere, quosve necessario exercent.

#### *Prior punctus de duplici modo operandi voluntatis*

2. Circa priorem partem referri potest hic opinio Scoti, In I, dist. 2, q. 7, et dist. 10, q. 1, et in Quodl., q. 16, quibus locis asserit unius potentiae tantum esse posse unum operandi modum; et ideo, cum voluntas natura sua libera sit in operando, non posse alium operandi modum in suis actibus habere; atque ita concludit voluntatem libere exercere omnes actus suos; adeo ut asserat Deum etiam seipsum libere diligere, et Patrem ac Filium (eadem ratione) libere producere Spiritum Sanctum. Sed in hoc non potest esse controversia inter catholicos, si non sit aequivocatio in voce libertatis. Scotus ergo in citato loco non sumit liberum prout opponitur necessario, sed prout opponitur coacto seu non voluntario. Expresse

enim ibi fatetur (neque id potuisset sine haeresi negare) processionem Spiritus Sancti esse omnino necessariam, ita ut implicet contradictionem illam non esse, aut Deum non se amare; contendit tamen necessitatem non repugnare libertati, sed potius firmare ac perficere illam; et e converso modum operandi naturaliter repugnare voluntati, quia liberum et naturale sunt modi operandi non tantum diversi, sed etiam oppositi.

3. Verumtamen totus discursus Scoti fundatus est in nominum aequivocatione; nam liberum clare sumit pro voluntario perfecto, quod sequitur ad intellectualem cognitionem, et absque controversia interdum admittit necessitatem; et nos gratis concedimus Scoto hanc acceptionem vocis *liberum* non esse prorsus inusitatam; nam illa etiam D. Thomas interdum utitur ut patet ex quaestione 10 de Potent., a. 2, ad 5, dum dicit Deum libere se amare. Nos vero, ut in sectione II annotavimus, non sumimus *liberum* hoc modo, sed ut aliquid addit supra voluntarium; ab illo enim distinguitur a Philosopho, III Ethic., c. 4 et 5; non distinguitur autem respectu voluntatis humanae, nisi liberum excludat necessitatem in operando, ut caeteri theologi docuerunt, In II, dist. 24 et 25; et Alens., II, q. 72, membr. 3, a. 5; et D. Thomas, q. 6 de Malo; et satis constat ex iis quibus probavimus nos esse liberos a necessitate agendi.

4. *Libere quaedam, alia necessario amare potest eadem voluntas.*— Hoc ergo vero sensu supposito, dicendum in proposito est non repugnare eandem voluntatem quasdam res libere amare, alias vero non libere, sed necessario. Patet inductione, quia voluntas divina necessario diligit ipsum Deum, alia vero non necessario, sed libere; et idem invenitur, servata proportione, in voluntate creata. Ratio vero a priori est, quae simul dissolvit fundamentum Scoti, si contra hoc applicetur, nam illa duo non includunt oppositionem, quia non sunt respectu eiusdem. Quod enim idem actus simul et secundum idem sit liber et necessarius, plane involvit contradictionem; tamen, quod actus diversi, et circa diversa obiecta, vel per diversa media, unus procedat libere et alter necessario ab eadem potentia, nulla est repugnantia. Neque necesse est ut alter modus operandi sit adaequatus tali potentiae, nam potest esse potentia superior et universalior; item potest circa unum actum habere duplicem potestatem, agendi scilicet et non agendi, circa alium vero alteram tantum, scilicet agendi. Denique in obiectis ipsis potest haec differentia fundari, et inde sumitur ratio a priori, ut statim in alia parte proposita huius sectionis declarabitur.

5. Ex quibus intelligitur quid dicendum sit de hac eadem re sub illis terminis *libere et naturaliter*; nam etiam in hac posteriori voce est aequivocatio apud Scotum supra. Interdum enim dicitur naturaliter operari quod non solum ex naturae impetu, sed etiam absque praevia cognitione, et consequenter absque appetitu elicito operatur; atque hoc naturale excludit non solum liberum, sed etiam voluntarium, quomodo dicimus terram naturaliter moveri, ignem calefacere, etc.; et in hoc sensu verum est quod Scotus ait non posse voluntatem libere et naturaliter operari, etiam in diversis actibus, quia necesse est ut praevia cognitione et voluntarie operetur. Alio tamen modo non minus usitato dicitur operatio naturalis quae est ex inclinatione naturae ut omnino determinatae ad unum, etiamsi simul sit ex cognitione praevia et ex appetitu vitali, ac denique voluntarie, quo modo dicuntur bruta naturaliter se movere aut aliquid appetere; et hoc modo dicit optime D. Thom., I, q. 41, a. 2, et q. 8, a. 1 et 2, non repugnare eandem potentiam voluntatis quae plures actus libere exercet aliquos naturaliter elicere, quia ipsa voluntas suam propriam habet naturam, a qua potest determinari ad aliquem actum, quamvis non determinetur ad omnes propter differentiam obiectorum, ut mox videbimus.

6. *Cur voluntas non nisi voluntarie moveri possit.*— Sed quaeret aliquis, cum voluntas et voluntarie et libere operetur, cur repugnet ei habere alium modum operandi quam voluntarium, non repugnet autem habere alium modum operandi quam liberum. Respondetur id contingere quia prior modus est adaequatus voluntati, non autem posterior; nam voluntas adaequate est voluntas, non est autem adaequate liberum arbitrium; nam hoc est quasi inferius seu magis limitatum; nam liberum arbitrium necessario includit voluntatem seu

principium voluntarii actus, ut supra declaratum est, et addit libertatem, id est, indifferentiam seu potestatem non operandi. Deinde ex obiectis potest magis explicari haec ratio; nam adaequatum obiectum voluntatis est bonum, quod necessario supponi debet cognitum, quia voluntas essentialiter est appetitus elicitivus; et ideo necessario operatur praevia cognitione et per modum appetitionis; et hoc est operari voluntarie. Sub hoc autem obiecto adaequato possunt esse varia obiecta multum in bonitate differentia, et ideo etiam diversimode amabilia quoad libertatem vel necessitatem. Denique actum elicitum ab appetitu esse voluntarium consistit in positivo modo talis actus, ita intrinseco ut ab actu non distinguantur, et ideo est ab eo inseparabile; liberum autem in actu solum superaddit denominationem a potentia, quatenus potens est ad non eliciendum seu suspendendum illum, quae denominatio potest non convenire actui, si voluntas non habeat talem potestatem in actum.

*Posterior punctus, ad quae obiecta necessitetur voluntas*

7. Circa posteriorem partem variae quaestiones tractari possent de actibus necessariis voluntatis, vel in praesenti vita vel etiam in futura. Sed illae quaestiones propria habent loca, vel in scientia de anima vel in theologia; hic vero solum attinguntur quatenus necessariae sunt ad explicandum in generali varios modos efficientium causarum et necessitatem vel contingentiam effectuum universi, et ad solvendas difficultates circa hoc occurrentes, huc enim tota haec disputatio tendit. Praecipue vero est tractanda quaedam sententia multorum dicentium voluntatem solum esse liberam in electione mediorum, non vero in amore vel intentione finis. Quae sententia potest habere fundamentum in Aristot., III Ethic., c. 2 et 3, ubi dicit consultationem non esse de fine, sed tantum de mediis. Ex quo potest confici argumentum; nam omne liberum potest in consultationem cadere; sed non potest cadere in consultationem nisi electio; ergo non est libera nisi electio. Maior patet, nam in omni libero est aliqua indifferentia et ratio tendendi aut non tendendi; ergo potest cadere in consultationem an tale obiectum vel talis actus expediat necne. Et confirmatur primo, nam ita comparatur voluntas ad liberum arbitrium, sicut intellectus ad rationem; sed intellectus, ut est ratio, non versatur circa principia, sed circa ea quae colligit ex principiis; ergo voluntas, ut liberum arbitrium, non versatur circa finem, sed circa ea quae eligit propter finem; nam, ut Aristoteles dixit, lib. VI Ethic., c. 2, *sicut principia se habent ad speculabilia, ita fines ad operabilia*. Confirmatur secundo, quia necesse est omne variabile et mobile fundari in aliquo invariabili et immobili; sed electio libera est de se variabilis; ergo debet fundari in aliquo invariabili; fundatur autem in intentione finis; ergo haec debet esse invariabilis et non libera.

8. *Quomodo intentio finis necessaria sit.*— Sed haec sententia moderatione indiget et declaratione. Supponamus ergo imprimis vulgarem distinctionem duplicis necessitatis et libertatis, scilicet, quoad exercitium actus vel quoad specificationem, quorum terminorum expositio satis ex superioribus constat. Rursus supponatur distinctio duplicis finis, scilicet, proximi seu particularis et ultimi seu universalis; de qua partitione ex professo dicendum est infra in disputatione de causa finali; nunc breviter, particularis finis dicitur quodlibet privatum bonum quod propter se amatur, ut sanitas vel scientia. Ultimus vero dicitur ipsa felicitas hominis, sive haec constituatur in aliqua re determinata sive in communi sumatur, vel sub formali ratione beatitudinis absolute vel sub universaliori ratione boni in communi. Praeterea, omittamus nunc statum vitae futurae et praesertim supernaturalis felicitatis iam obtentae, de quo non pertinet ad metaphysicum considerare. Theologi vero fuse disputant an in eo statu voluntas ex necessitate determinetur etiam quoad exercitium ad dilectionem Dei; nam Scotus, In I, dist. 1, q. 4, etiam in eo statu negat habere locum hanc necessitatem in aliquo actu voluntatis; contrariam vero sententiam docet D. Thomas, I, q. 82, a. 2; Capreol., In I, dist. 1, q. 3; Caietan., dist. a. 2; Ferrar., III cont. Gent., c. 62, et alii communiter, quam sententiam nos ut veriore supponimus; hic tamen solum agimus de voluntate secundum naturam suam operante, et praesertim pro statu huius vitae.

9. Atque in hoc sensu dicimus, primo, voluntatem nullum habere actum simpliciter necessarium quoad exercitium, sive circa finem sive circa media. Ita D. Thomas, dicto loco, I, et I-II, q. 10, a. 2, et thomistae communiter. Probatur autem a D. Thoma quia voluntas in hac vita potest avertere semper cogitationem cuiuscumque boni sibi propositi. Quae ratio non

videtur universalis seu in universum vera, atque ita neque satis probare assertionem; nam prima cogitatio hominis est mere naturalis, quam homo avertere non potest; ergo non semper est in voluntate hominis cogitationem avertere. Quam difficultatem attigit Caietanus in eo articulo, et concedit primam cogitationem non esse in potestate voluntatis; et similiter concedit primum amorem seu primum voluntatis actum esse necessarium quoad exercitium, sicut docuit I-II, q. 9, a. 4. Neque putat hoc esse contra D. Thomam in priori loco, quia D. Thomas (ait) non simpliciter negat habere voluntatem aliquem actum necessarium quoad exercitium, sed negat pati voluntatem illam necessitatem ab obiecto, quod verum est quia provenit solum a naturali conditione et propensione ipsius voluntatis. Et similiter ait voluntatem, quantum est ex vi obiecti, posse avertere omnem cogitationem, et hoc solum asserere D. Thom., cui non repugnat quod interdum ex tali dispositione aut alia causa non possit avertere talem cogitationem.

10. Ego vero imprimis existimo interpretationem illam esse contrariam D. Thomae et veritati. Primum patet, nam D. Thomas, I, q. 82, a. 2, absolute negat necessitatem quoad exercitium in nostra voluntate extra visionem beatam, et non loquitur tantum ex parte obiecti, sed absolute de ipsa voluntate. Secundum patet, quia, sicut voluntas nullum actum habet nisi concurrente obiecto in suo genere, ita nullam necessitatem patitur in suo actu (loquor de intrinseca et connaturali necessitate) quae non causetur ab obiecto in suo genere, scilicet, in ratione causae finalis allicientis et moventis metaphorice. Unde etiam in statu beatitudinis Deus clare visus ita movet voluntatem ut in ratione obiecti et ultimi finis illam ex necessitate determinet ad unum; nam etiam illa necessitas est intrinseca et connaturalis voluntati ut charitate informatae. Quod non repugnat D. Thomae in alio loco, I-II, q. 10, a. 2, quia ibi loquitur de voluntate viatoris tendentis in beatitudinem; quin potius haec doctrina sumitur ex eodem D. Thom., I, q. 82, a. 2, argum. 2, cum solutione; erat enim argumentum, obiectum comparari ad voluntatem ut movens ad mobile; motum autem necessario consequi in mobile ex movente. Respondet autem quod *movens tunc ex necessitate causat motum in mobili, quando potestas moventis excedit mobile, ita quod tota eius possibilitas moventi subdatur; cum autem possibilitas voluntatis sit respectu boni universalis et perfecti, non subiicitur eius possibilitas tota alicui particulari bono; et ideo non ex necessitate movetur ab illo*. Ergo clare sentit D. Thomas totam possibilitatem voluntatis subiici bono universali et perfecto; et ideo ex necessitate moveri ab illo. Unde quoties rationem reddit D. Thomas alicuius actus voluntatis necessari ab intrinseco, semper illam assignat ex parte obiecti, ut in citatis locis videre licet.

11. *Primus actus voluntatis in utente ratione non est quoad exercitium necessarius*.— Et hinc ulterius existimo, falsum esse quod Caietanus ait, nempe primum actum voluntatis in homine iam utente ratione esse necessarium quoad exercitium; quamvis alii thomistae idem circa hoc sentiant, ut Ferrariensis, lib. I cont. Gent., c. 23, et clarius lib. III, c. 89; et Capreolus, In II, dist. 24, q. 1, ad 7, qui etiam addit illum actum non esse active a voluntate, sed passive tantum, quod improbabile est, ut supra attigimus disputando de causa efficiendi. Et similiter falsum est quod sit simpliciter necessarius, ut recte docuerunt Scotus, in Quodl., q. 21, et Henricus, Quodl. XII, q. 26; et idem sentit Conrad., I-II, q. 9, a. 4, et alii expositores ibi. Et probatur, quia voluntas nunquam movetur necessario quoad exercitium nisi obiectum ipsum in suo genere sufficienter concurrat ad illam necessitatem et omnino sibi subiiciat voluntatem; sed obiectum quod per primam cogitationem proponitur non est huiusmodi, quia saepe est quoddam particulare bonum ac deficiens; ergo. Item alias prima volitio angeli fuisset necessaria quoad exercitium, et consequenter nullum in ea fuisset meritum, quod est alienum a communi doctrina theologorum, praesertim schola D. Thom. Item, si fundamentum Caietani aut Ferrarii solidum esset, non solum primus actus voluntatis totius vitae esset necessarius quoad exercitium, sed etiam primus in singulis diebus, vel quoties homo incipit per intellectum advertere et per voluntatem consentire. Consequens autem est plane falsum et contra experientiam. Sequela vero patet, quia etiam prima cogitatio in singulis diebus est naturalis, et primus actus voluntatis est a sola illa, sua efficacia

tendente in obiectum. Neutra vero ratio est ullius momenti, quia licet cogitatio sit naturalis, potest applicare obiectum non necessitans; et licet voluntas sola efficiat illum actum, potest libere efficere, quia per suammet entitatem habet eminentem quamdam vim ad faciendum illum actum et naturalem inclinationem in illum, et simul etiam habet potestatem qua possit cohibere et suspendere illum.

12. *Primus voluntatis actus hominis primo utentis ratione non necessarius quoad specificationem.*— Ex quo praeterea addo illum primum actum non solum non esse necessarium quoad exercitium, verum etiam nec quoad specificationem. Probatum proportionali ratione, quia fieri potest ut obiectum applicatum per primam cogitationem non sit sufficiens ad inferendam necessitatem, etiam quoad specificationem; nam potest accidere ut non sit beatitudo nec bonum in communi, sed aliquod bonum particulare sensibus propinquius, ut sanitas aut voluptas aliqua. Unde infra, tractando de causa finali, ostendemus non esse necessarium ut primus actus voluntatis humanae sit circa finem ultimum simpliciter. Et confirmatur, nam hic primus actus in humana voluntate potest esse et bonus et malus moraliter; nam primum obiectum propositum potest esse pravum, quod potest voluntas vel refutare vel amplecti, atque ita bene vel male operari. An vero idem quoad hoc sit in angelica voluntate, alterius est considerationis.

13. Ad obiectionem ergo factam contra rationem D. Thomae respondetur quod, licet prima cogitatio hominis sit naturalis, et ideo non sit in potestate hominis non habere illam pro eo instanti in quo illam naturaliter recipit; est tamen in eius potestate, statim ac sufficienter advertit, illam tollere; et hoc est sufficiens ut voluntas non necessitetur quoad exercitium, cum liberum sit vel consentire vel non consentire, sed divertere cogitationem. Deinde, etiamsi prima cogitatio sit naturalis, iudicium tamen de obiecto diligendo vel non diligendo potest non esse omnino naturale, quia, stante illa naturali cogitatione, potest voluntas applicare intellectum, ut ad iudicium ferendum magis rem consideret et inquirat. Quod si intellectus nondum ita sufficienter advertit ut hoc sit in potestate voluntatis, nondum est sufficiens rationis usus actualis; et ideo etiam non est plena libertas; indeque sequuntur motus quos theologi vocant indeliberatos.

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

15. *Secunda assertio.*— Secundo dicendum est, licet circa finem sub universalis boni ratione propositum voluntas feratur necessario quoad specificationem, tamen, dum amat vel intendit alios fines particulares, libere fieri etiam quoad specificationem. Hanc assertionem existimo esse consentaneam doctrinae D. Thomae in citatis locis, et quoad priorem partem declaratur et probatur primo, nam proposito bono in communi, licet non cogatur voluntas illud actu amare, non tamen potest illud odisse, quia nullam rationem mali in eo invenit; et ideo si actum exercere vult, oportet ut sit amoris, et non odii. Et haec est necessitas quoad specificationem. Idem est de felicitate in communi, nam, ut Augustinus saepe ait<sup>7</sup>, si homo interrogetur an velit esse beatus, nullus est qui respondeat aut respondere possit se id nolle, sed aut tacebit, aut respondebit se id maxime velle; haec autem est necessitas quoad

<sup>7</sup> Aug., III de Trin., c. 4, et in lib. de Lib. arb., saepe.

specificationem. Ratio autem est, quia in his et similibus obiectis nulla apparet ratio mali; supponimus autem nihil posse odio haberi nisi sub ratione mali, sicut nec amari nisi sub ratione boni.

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

17. *Obiectio ex D. Thoma desumpta.*— Sed obiiciet aliquis D. Thomam, I-II, q. 10, a. 1, dicentem hominem naturaliter per voluntatem appetere quaedam particularia bona, ut cognitionem veri, esse, et vivere, et similia; naturalis autem appetitio includit necessitatem saltem quoad specificationem. Unde ibidem, ad 1, declarat in huiusmodi appetitione voluntatem operari per modum naturae; quando autem voluntas ut natura operatur tendit cum aliqua determinatione ad unum, nam hic est modus operandi naturae.

18. *Solutio et explicatio D. Thomae.*— Respondetur primo D. Thomam ibi non loqui de necessitate ulla etiam quoad specificationem, sed de modo operandi naturaliter, ut ex titulo articuli constat; illa autem vox *naturaliter* non significat ibi idem quod *necessario*; nam aperte distinguit D. Thomas has duas voces in illo articulo, et in secundo. Significat ergo ibi *naturaliter moveri* idem quod moveri ex propensione naturae; intendit enim ibi docere D. Thomam voluntatem non tantum habere naturalem propensionem ad privata commoda, sed etiam ad bona propria aliarum potentiarum vel partium totius hominis. Et hoc modo ait naturaliter appetere scientiam, vitam, etc. Cum hac tamen naturali propensione stat libertas quoad specificationem in appetitu elicitio horum bonorum; quia, ut supra dicebam, voluntas habet vim vel suspendendi actum ad quem inclinatur vel etiam eliciendi contrarium, quando in obiecto esse potest aliqua alia ratio in qua huiusmodi actus fundari possit. Et hanc esse mentem D. Thomae constat ex solutione ad 3, ubi, non obstante illa naturali motione vel propensione, addit voluntatem ad nullum particulare bonum determinari, sed solum ad bonum in communi. Ubi loquitur de determinatione quoad specificationem; nam, ut statim declarat, a. 3, etiam ad bonum in communi non determinatur voluntas quoad exercitium, sed tantum quoad specificationem. Sed potest ulterius addi respectu horum bonorum admitti posse aliquam necessitatem quoad specificationem, scilicet, vel per se loquendo et seclusis extrinsecis rationibus; sunt enim quaedam ex his bonis ita consentanea naturae ut vix aut nullo modo possint odio haberi, nisi valde per accidens et ob rationes valde extrinsecas. Immo etiam propter has rarissime haec bona in seipsis odio habentur, sed eorum inquisitio et procuratio displicet propter suam difficultatem, vel quia impedit alia sensibilia commoda. Vel etiam possunt haec necessario amari si apprehendantur ut simpliciter necessaria ad felicitatem; quamvis tunc non tam ut fines quam ut media vel partes necessarii et universalis finis amentur.

19. Tertio dicendum est libertatem voluntatis evidentius et perfectius exerceri in electione mediorum, adeo ut omnis actus liber, quatenus talis est, participet aliquo modo rationem electionis, et sub ea ratione possit sub consultationem cadere. Hanc conclusionem suadent rationes a principio huius dubitationis factae. Et declaratur breviter, quia ad intentionem finis fertur voluntas ex sola aliqua inclinatione naturali, quamvis libere feratur; ad electionem vero mediorum fertur ex vi appetitionis finis, quam ipsa voluntas ultra inclinationem naturalem sibi adiunxit; et ideo specialiori modo magisque ex propriis dicitur voluntas movere se in electione mediorum quam in intentione finis; tunc autem perfectius

operatur libere quando perfectius sese movet; ergo. Praeterea declaratur altera pars, quia libertas cuiuslibet actus provenit ex variis rationibus quae sunt in obiecto vel in ipsomet actu, et ex formali vel saltem virtuali collatione earum. Nam si sit libertas quoad specificationem, oportet quod in obiecto sit aliqua ratio boni propter quam diligi possit, et aliquis defectus vel aliqua ratio mali, propter quam possit odio haberi; si vero sit libertas tantum quoad exercitium, oportet ut vel in obiecto vel saltem in ipsomet actu sit aliquis defectus vel carentia bonitatis, ob quam possit apprehendi ut hic et nunc disconveniens vel saltem non necessarius; atque ita, quoties actus et eius omissio est libera, fit inter has rationes quaedam collatio explicita aut implicita, et ita etiam fit quaedam electio unius actus prae alio vel unius actus prae omissione eius, aut e contrario.

20. In hac vero electione unius prae alio, necesse est ut comparatio fiat in ordine ad aliquod tertium vel ad aliquam rationem communem, ad quam sit voluntas aliquo modo affecta formaliter aut virtute, ut possit habere aliquod principium vel fundamentum electionis faciendae, ut in argumentis in principio propositum est et ex re ipsa declaratur. Nam qui eligit inter bonum honestum et delectabile, certe supponitur affectus ad bonum ut sic, alias non statim eligeret inter specialia bona, sed prius secum statueret an bonum esset sibi prosequendum; et idem est in omnibus similibus. Sic igitur, licet tendentia in finem particularem, quatenus est motus in aliquod obiectum propter bonitatem suam et in alia propter ipsum, sit amor vel intentio finis, tamen, quatenus est actus liber quo hoc bonum praefertur aliis, est virtualis electio huius boni ut sit medium, vel certe pars felicitatis quam voluntas intendit in suis actibus. Et ipsemet actus intentionis vel dilectionis etiam ultimae felicitatis, quatenus hic et nunc exercetur libere et praefertur eius carentiae vel otio, est virtualis electio qua talis actus hic et nunc eligitur ut medium ad inchoandam vel obtinendam felicitatem. Atque hac ratione dici solet omnem intentionem finis particularis esse virtualement electionem felicitatis, ad quam non semper est necesse ut praecedat intentio elicita ipsius felicitatis, sed sufficit naturalis ac necessaria propensio. Sic igitur omnis consultatio versatur modo proportionato circa electionem, et omnis actio libera participat aliquam rationem electionis; et ideo ipsa formalis sic propria electio, quae procedit a propria et elicita intentione finis, censetur actio maxime libera; atque hac ratione liberum arbitrium dicitur quasi per antonomasiam versari circa electionem, quamvis plures alios actus liberos habeat, ut declaratum est.

21. *Libere an necessario operari perfectius.*— Et per haec satis responsum est ad rationes positas in principio huius dubitationis. Ad difficultatem vero ex secunda sectione huc remissam, cuius occasione hanc sectionem fecimus, iam declaratum est quomodo eadem voluntas sit capax utriusque modi operandi, libere, et necessario. Cum autem quaeritur si modus operandi libere est perfectior quam modus operandi necessario, cur voluntas illum assequitur in quibusdam actibus et non in omnibus, et in minus perfectis et non in perfectioribus, dicendum est operari libere non semper et in omnibus esse melius quam operari necessario; sed regula perfectionis est quod obiectum ametur pro dignitate et capacitate eius, ita ut si obiectum sit bonum summum ac summe necessarium, tota necessitate ametur; si vero sit obiectum minus bonum, aut non necessarium, actus etiam circa illud sit sub dominio diligentis. Et hac ratione Deus diligit se necessario et alia libere, cum tamen actus eius sub omni ratione perfectissimus sit; idem ergo dicendum est, servata proportione, in voluntate creata.

SECTIO IX

AN LIBERTAS CAUSAE SIT DUM ACTU OPERATUR

1. Ultima difficultas resultans ex secunda sectione est an causa libera actualem libertatem habeat cum operatur, vel prius quam operetur; quia si iam operatur, necessario operatur, ita ut impossibile sit pro tunc non operari, et idem argumentum fieri potest de carentia operationis; si vero libertas semper respicit futurum, nullus actus in re existens erit liber, quia actus futurus, ut sic, non est existens, et ita de facto nullus erit effectus liber;

praeterquam quod repugnat futurum, ut futurum, esse liberum, et postea in praesentia non exerceri libere, cum futurum non alia ratione sit futurum nisi quia aliquando erit praesens.

2. In hac difficultate Ocham, Gabriel et alii nominales, In I, dist. 38, docent voluntatem non esse liberam respectu actus quem iam exercet, pro illomet instanti quo illum exercet, nisi vel quatenus procedit ex indifferentia et libertate quam voluntas immediate ante illud instans habuit, vel quatenus in eo instanti habet voluntas potestatem ut in tempore immediate sequenti illum omittat, etiamsi omnes aliae conditiones vel causae ad illum concurrentes assistant, in quo aiunt causam liberam a naturali differre. Quam sententiam videtur amplecti Magister, in II, dist. 25, c. 2, ubi dicit liberum arbitrium ad praesens et ad praeteritum non referri, sed ad futurum. Et fundamentum eius est supra tactum, quia in praesenti iam voluntas est determinata ad unum, et quia id quod est, quando est, necesse est esse, ut ait Philosophus, I de Interp., c. ult. Unde Boet., I de Consolat., pros. ult., ait *ortum solis et gressum hominis in hoc convenire, quod, dum fiunt, non possunt non fieri; differre vero, quia ortus solis, etiam prius quam fiat, necessario erat futurus; gressus autem hominis non ita.*

3. *Voluntas propriissime libertatem exercet in instanti quo operatur.*— Haec vero sententia falsa est, et mihi plane improbabilis. Quapropter dicendum est voluntatis libertatem proprie exerceri in eomet instanti, et circa eundem actum quem praesentem elicit seu exercet. Ita docuit Scot., In I, dist. 39; et Hervaeus, Quodl. I, q. 1, dubio 6; Capr., In II, dist. 25; Greg., In I, dist. 39, qui tamen aliquid falsum addidit, ut statim ostendam. Probatur haec sententia primo ratione insinuata, quae apud me est demonstratio, nam si voluntas in instanti quo elicit actum non libere procedit in actum, nunquam antea fuit libera in ordine ad illum actum, quia tantum fuit libera per respectum ad illud instans in quo erat libere effectura talem actum. Item, quia si in illo instanti non libere, sed necessario habet actum, ergo pari ratione toto tempore praecedenti, quo actu caruit, non libere, sed necessario caruit; et eadem ratio erit de tempore futuro; ergo revera nunquam est usus libertatis.

4. Secundo declaratur a priori, quia auctores prioris sententiae in eo errant quod non distinguunt prioritatem temporis et naturae, et verum sensum compositum a diviso; voluntas ergo in eodem instanti in quo actum liberum elicit, prius natura quam illum eliciat, intelligitur habere potestatem ad eliciendum illum et deinde ex ea potestate intelligitur illum elicere; ergo in eodem priori naturae intelligenda est potens ad eliciendum et non eliciendum talem actum; alioqui revera non intelligitur libera ad eliciendum illum actum. Et confirmatur ac declaratur, nam in tempore immediato ante illud instans supponitur voluntas habens illam potestatem ad eliciendum et non eliciendum actum. Et in illo instanti prius natura quam illa potentia se determinet ad actum, nihil est quod ei potestatem abstulerit ad illum eliciendum; ergo retinet voluntas utramque potestatem in illo instanti, et ex illa elicit vel non elicit actum pro ipsomet instanti. Quocirca, si voluntas simpliciter et absolute in eo instanti sumatur cum omnibus praerequisitis ad agendum, revera potest in illo non elicere talem actum, quae est potestas in sensu diviso, aut in prioritatem naturae, quae necessaria et sufficientissima est ad libertatem. Si vero consideretur iam in illo posteriori naturae in quo iam elicit actum, iam non potest pro illo eodem instanti retrocedere; sed haec solum est necessitas compositionis ex suppositione consequenti determinationem seu actionem ipsius voluntatis.

5. Et confirmatur, nam Deus ex aeternitate libere dilexit creaturas, et tamen pro nullo instanti vel reali duratione caruit illa determinatione libera, quae ita comparatur ad divinam voluntatem sicut actus liber ad nostram; ergo libertas voluntatis non est tantum respectu actus posterioris duratione reali, sed etiam respectu actus existentis in eodem instanti, posterioris quidem natura, si talis actus sit vere elicitus et causatus a potentia, vel solum secundum rationem aut intellectum, si solum sit determinatio libera eiusdem actus. Alias non posset intelligi in Deo dilectio libera, quia neque ex aeternitate libere dilexisset, quia semper perpetuo dilexit, neque post instans aeternitatis, quia multo minus potest aut incipere diligere quod nunquam dilexit, aut desinere quod dilexit et prout ex aeternitate dilexit. Idem

argumentum sumi potest ex actione libera angelorum, quam in primo instanti sua creationis habuerunt, cum in illo habuerint meritum iuxta veriore sententiam. Neque est ullius momenti quod Ocham significat, actum illum fuisse meritorium quia fuit in potestate angeli in illo durare vel non durare tempore immediate sequenti; haec enim potestas poterat conferre ut continuatio illius actus esset meritoria et cessatio esset carentia talis meriti<sup>8</sup>; tamen ad meritum in primo instanti nihil id conferebat, tum quia illa potestas non exercebatur in primo instanti, nos autem non meremur formaliter per potestatem liberam, sed per usum eius; tum etiam quia cessatio ab illo actu non potest conferre ad meritum, et tamen angeli mali, qui immediate post primum instans cessaverunt ab illo actu, nihilominus in primo instanti meruerunt; ergo pro illo instanti fuit ille actus liber, saltem quoad exercitium. Atque idem argumentum fieri potest de merito Christi, de quo certius est incepisse a primo instanti conceptionis suae.

6. Tandem possunt fieri proportionalia argumenta in hominibus, nam, ut supra dicebam, homo potest in primo instanti usus rationis habere actum liberum, tum bonum, tum etiam malum. Item, quoties homo peccat, non demeretur vel amittit gratiam in tempore immediato ante instans in quo exercet actum peccaminosam, ut est per se evidens; nemo enim peccat aut demeretur in eo quod facturus est, sed in eo quod facit, ut late Augustinus, epist. 107. Ergo necesse est ut in eodem instanti in quo actus peccati exercetur, sit liber; quia nemo vere peccat nisi tunc quando potest vitare quod facit vel facere quod omittit. Item, est simile argumentum quando peccator conteritur; ille enim non consequitur gratiam ante nec post instans contritionis, sed in ipsomet momento in quo contritionem elicit, et in eodem tantum se disponit sufficienter, cum tamen dispositio debeat esse libera, et in eodem meretur gloriam; ergo in eodem et pro eodem exercet actum liberum.

7. *Ratio contrariae sententiae destruitur.*— Fundamentum prioris sententiae iam solutum est. Aristoteles enim clare loquitur de necessitate conditionata et ex hypothesi consequenti, et de eadem intelligendus est Boetius; nam quod ait ortum solis prius fuisse necessarium, non solum est intelligendum de prioritate temporis, sed etiam de prioritate naturae seu causae. Immo, ideo in priori tempore verum fuit dicere effectum illum ex necessitate futurum, quia in sua causa habet necessitatem. Quod vero aiunt, non posse eandem potentiam simul efficere et non efficere, sophisma est consistens in vocum aequivocatione; utraque enim potestas simul est in eodem instanti, non tamen ad exercendum utrumque actum coniunctim, sed divisim, id est, vel unum vel alium pro suo arbitrio. Unde, licet alteram partem potestatis exercent, verbi gratia, eliciendo actum, potestatem tamen retinet ad oppositum, quam posset in eodem instanti exercere, non quidem simul cum alio actu nec faciendo compositionem cum illo, sed absolute.

8. *Actus voluntatis non necessario per aliquod tempus durat.*— Addit tamen Gregorius supra, facta suppositione quod voluntas elicit actum, non solum non posse pro eodem instanti illum deserere, verum etiam neque in tempore immediate sequenti, quia existimat repugnare actum desinere in eodem instanti in quo incipit esse. Sed neque in theologia neque in philosophia habet haec sententia fundamentum. Non enim repugnat rem quae fit pro unico tantum instanti durare; nam potest idem instans esse primum et ultimum esse rei; quae est enim in hoc repugnantia? Respondet repugnare quod res simul incipiat et desinat. Sed si inceptio fit per instans intrinsecum, desinitio vero per instans extrinsecum ipsi desinitioni seu intrinsecum ipsi existentiae, nulla est repugnantia, quia non sequitur quod res sit simul et non sit, sed solum sequitur quod ita sit, ut neque immediate antea fuerit, neque immediate post futura sit; quomodo ipsum instans habet esse, et in eo posset Deus creare angelum et non conservare amplius; ergo ex hac parte nulla est necessitas continuandi actum liberum. Nec vero ex alia, nam angeli mali, ut est probabile, per unum tantum instans durarunt in bonis actibus; et qui peccat, nulla necessitate cogitur perseverare peccando, alias posset homo in hac vita pro aliquo tempore ex necessitate peccare et non desistere a peccando, quod absurdissimum est. Et e contrario qui coepit mereri, libere perseverat in

<sup>8</sup> meriti, 1960; *alit. medii*. “La palabra *medii* de otras ediciones creemos que carece de sentido.” Cf. BHF, v. III, p. 422.

merito; alias nihil in ea perseverantia boni operis mereretur; sed haec res latius a theologis disputatur.

*SECTIO X*

*AN EX LIBERTATE CAUSARUM EFFICIENTIUM ORIATUR CONTINGENTIA IN EFFECTIBUS UNIVERSI, VEL SINE ILLA ESSE POSSIT*

1. *Dupliciter aliquis actus dicitur contingens.*— Ut non sit ambiguitas in voce *contingentiae*, oportet advertere dupliciter posse dici effectum contingentem: uno modo, quia casu et praeter intentionem agentis fit; quo sensu valde stricte et rigore sumitur vox *contingentiae*; nunc autem non ita loquimur, nam de effectu casuali dicemus sect. ult. huius disputationis. Alio ergo modo sumitur *contingens* ut dicit quoddam medium inter necessarium et impossibile, quomodo a dialecticis dicitur contingens complecti simul possibile esse et possibile non esse; et in hac significatione sumitur in praesenti, et sic etiam sumptum videtur ab Aristotele, I de Interpret., c. ult., ubi de futuris contingentibus disputat.

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

*Quaestionis resolutio*

3. His positis facillima est praesentis quaestionis resolutio; et ideo dicendum est primo in ordine ad causam proximam operantem ex necessitate naturae nullum esse effectum contingentem per intrinsicam virtutem talis causae; esse tamen posse contingentem ex imperfectione vel defectu talis causae, quae impediri potest ex concursu vel oppositione alterius causae. Prior pars huius assertionis clara est, nam si causa est natura sua determinata ad unum, ergo ita est potens ad agendum ut ex intrinseca sua virtute non possit non agere; ergo effectus ex hac parte non habet contingentiam, sed necessitatem. Unde si quis respiciat ad solam virtutem intrinsicam causae et ad naturalem modum agendi eius, non poterit inde colligere aut effectum non esse futurum, aut posse non esse, sed potius habere necessitatem essendi, quantum est ex eo capite; ergo effectus non potest habere contingentiam ex hac habitudine ad huiusmodi causam. Nihilominus altera etiam pars conclusionis aequae vera est et facilis; nam licet causa proxima necessario agat, impotens est ad resistendum omni contrariae causae sibi occurrenti, vel ad vincendam et superandam omnem resistantiam quae ab alia causa fieri potest; ergo ex hoc capite contingere potest ut non eveniat effectus qui aliunde necessario eveniret quantum est ex virtute et modo agendi proximae causae; ergo talis effectus est contingens, non ex virtute, sed potius ex defectu virtutis suae causae, adiuncto possibili concursu vel oppositione aliarum causarum; sub quibus comprehendimus non solum efficientes causas, sed etiam materiales et quovis modo resistentes seu impediens naturalem actionem causae. Atque hoc modo recte admittunt philosophi contingentiam in effectibus causarum naturalium, quia contingens effectus est qui a sua

causa potest fieri et non fieri; sed hic effectus absolute potest fieri et non fieri a causa sua, sive id proveniat ex virtute sive ex defectu virtutis, ex impedimentis possibilibus; ergo.

4. *Contingens effectus et intrinsece et extrinsece.*— Hinc tamen maioris claritatis gratia recte distinguitur duplex effectus contingens, scilicet vel intrinsece vel tantum extrinsece. Priori modo dicitur effectus ab intrinseco contingens quia manat a causa quae ex intrinseca vi et potestate potest dare contingentiam effectui. Non quod haec contingentia aliquando sit modus intrinsecus inhaerens ipsi effectui; nihil enim est aliud quam denominatio sumpta ex potestate et modo agendi suae causae; sed quod talis denominatio a sola intrinseca virtute et perfectione propriae causae proveniat. Et haec contingentia tantum est in ordine ad causam liberam. Posteriori autem modo seu extrinsece dicitur effectus contingens quando carentia necessitatis quae in illo est solum est ab extrinsecis impedimentis. Ex quo etiam intelligitur huiusmodi contingentiam non pendere ex libertate alicuius causae, etiam primae, quia solum consistit in habitudine ad causam proximam, quae impediri potest; quae habitudo eadem est, sive liberae causae interveniant sive non, immo etiamsi Deus ageret ex necessitate naturae, dummodo easdem naturales causas produxisset quae nunc sunt.

5. *Seclusis causis liberis, in tota serie et collectione aliarum nullus est effectus contingens.*— Dico secundo: effectus qui est contingens respectu causae proximae naturaliter operantis, si comparetur ad totum ordinem ac seriem causarum universi, et in his causis nulla intercedat libere agens, saltem ut applicans alias causas vel removens impedimenta, non habet contingentiam, sed necessitatem. Haec sumitur. ex D. Thom., I cont. Gent., c. 67, rat. 3, ubi ait: *Sicut ex causa necessaria sequitur effectus certitudinaliter, ita ex causa contingente completa, si non impediatur.* Ubi recte Ferrar. advertit intelligendum id esse de effectibus causarum naturalium. Sumitur etiam ex Durando, In I, dist. 38, q. 3; et Scoto, In I, dist. 1, q. 1; dist. 8, q. 2, et dist. 39; sed clarius eam proposuit Gabriel, In I, dist. 38, q. unic., a. 1. Et probatur, quia si omnes causae quae in omni genere ad effectum concurrunt et illius productionem vel promovere vel impedire possunt, agunt ex necessitate, ergo eadem necessitate talis sequetur effectus qualis ex omnibus illis causis sic dispositis et applicatis sequi potest. Et declaratur, nam sicut naturalis causa proxima non impedita et habens materiam aptam sufficienter applicatam necessario producit proportionatum effectum, ita si eadem causa sit omnino impedita, eadem necessitate nihil operabitur, vel si non omnino, sed ex parte impedita sit, eadem necessitate faciet imperfectum vel monstruosum effectum; ergo si causae omnes tam agentes quam impediennes ex solo naturali ac necessario cursu ita conveniunt, et singulae etiam cum necessitate operantur suo modo, id est, quae impedit, necessario impedit, et quae materiam applicat, necessario, et sic de aliis; ergo talis effectus consideratus in ordine ad totam seriem et collectionem talium causarum, non habet contingentiam, sed necessitatem.

6. Neque in hac conclusione invenio rationem dubitandi, nam tota haec necessitas intelligitur subordinata voluntati divinae, ut in principio supposuimus, et respectu illius habet quilibet ex his effectibus contingentiam, id est, possibilitatem ut non eveniat; tamen in hoc ipso intercedit etiam libertas divina. Et ita simpliciter et absque dubitatione verum est, respectu totius ordinis seu collectionis causarum agentium, nullam posse esse contingentiam in effectibus, nisi in illa collectione causarum aliqua causa libera interveniat.

7. Atque ex his duabus assertionibus obiter intelligitur quam sit difficile cum certitudine praecognoscere hos effectus contingentes futuros, etiam mere naturales, qui respectu unius vel alterius, vel etiam plurium causarum habent contingentiam, et solum habent infallibilitatem ac necessitatem respectu omnium simul. Est enim difficillimum, saltem hominibus, ut angelos praetermittamus, omnes huiusmodi causas cognoscere, tum quia quaedam sunt a sensibus remotissimae et valde occultae, ut sunt astra seu virtutes eorum; tum etiam quod in magna sint multitudine, et earum concursus et oppositiones variae sint et multiplices; tum denique quod hae causae non agunt absque materia, cuius dispositio etiam est varia et saepe ignota; et ideo valde operosum est haec omnia ita inter se conferre et observare ut ex eis possit aliquid futurum in particulari praecognosci satis probabili

coniectura, nedum infallibili certitudine. Legatur de hac re Benedictus Pererius, lib. II In Gen., c. 2 et 3.

8. *Quovis modo causa libera intercedat in naturalium causarum serie, effectus esse potest contingens.*— Dico tertio: si ad effectum quemlibet, etiam naturalium causarum, causa libera concurrat, sive ut causa per se sive ut causa per accidens, applicans agens vel materiam, aut removens prohibens, id satis est ut effectus sit simpliciter contingens, etiamsi ad totam collectionem et seriem causarum comparetur. Probatur, nam effectus contingens est qui potest esse et non esse ex vi suae causae; sed huiusmodi effectus, comparatus ad totam collectionem suarum causarum potest simpliciter esse et non esse, vel ex eo solum, quod inter illas causas aliqua libera intervenit, ex cuius arbitrio accidere potest ut vel materia non sit disposita ad talem effectum, vel causa proxima et per se absit, aut aliud simile impedimentum interveniat, quod satis est ut effectus non sequatur. Ut si agricola non aret terram, quod liberum est, impeditur naturalis fructus, etiamsi sint pluviae congruentes et omnes aliae causae concurrant; eademque ratio est de quocumque alio effectu postulante aliquem concursum causae liberae sine quo esse non possit.

9. *Discrimen inter naturales effectus et contingentes non liberos.*— Atque hinc colligere licet differentiam inter hos effectus contingentes, quos lato quodam modo liberos appellare possumus, et priores naturales: quod hi tantum secundum quid sunt contingentes respectu unius vel plurium causarum, non tamen respectu omnium collective sumptarum; vero, scilicet liberi, sunt simpliciter contingentes, sive ad singulas, sive ad omnes causas suas simul sumptas comparentur. Ex quo etiam fit ut hi effectus liberi multo minus possint praecognosci in causis quam illi. Nam effectus naturalis, licet formaliter ut contingens est non possit in causa cognosci ut certo futurus, id est, in sola causa proxima in se considerata, tamen in collectione et collatione causarum omnium cognosci potest, quia iam non ut contingens, sed ut necessarius cognoscitur; at vero effectus simpliciter contingens neque in una neque in omnibus causis simul certo praecognosci potest ut futurus, quia utroque respectu est simpliciter contingens, atque adeo ex vi causarum indeterminatus et indifferens ad esse et non esse; et ideo, nisi aliunde cognoscatur libera determinatio causae sufficiens ad determinandum effectum, nullo modo potest ex vi causarum certo praecognosci.

10. Hic vero statim offerebat sese occasio disputandi de praescientia et praedictione horum effectuum contingentium quatenus futuri sunt; nam si antequam fiant non habent in causis suis determinationem ad esse vel ad non esse, ergo nulla potest esse determinata veritas in propositionibus quibus alterum horum futurum denuntiatur; quod plane videtur consequenter concessisse Aristoteles, immo et ex professo probasse lib. I de Interp., c. 8. Ex hoc autem ulterius sequitur neutram partem, affirmantem vel negantem huiusmodi effectum esse futurum, posse praesciri ut determinate veram, etiam a Deo; nam quod non est verum, non est scibile; ergo quod non est determinate verum non potest etiam sciri ut determinate verum. Atque ita id concessit Cicero, lib. de Fato et Divinat., ut Augustin. retulit, V de Civit., c. 9.

11. *Futurorum contingentium veritas determinata.*— Sed haec difficultas altiozem et fusiorem disputationem postulat, de qua theologi, In I, dist. 38, et I, q. 14, a. 13. Nunc breviter respondetur determinationem veritatis in propositione de futuro contingenti non esse sumendam ex eo quod causa a qua proventurus est talis effectus sit iam determinata ad illum in sua virtute et facultate ab eo tempore vel instanti ex quo verum est dicere illum effectum esse futurum, sed ex eo solum quod aliquando talis causa in actione sua determinanda sit ad liberum effectum, nam hoc solum enuntiatur per illam propositionem, et non quod causa, ex se et ex sua virtute, sit iam determinata ad talem effectum. Quapropter cum absoluta contingentia horum effectuum stare potest determinata veritas vel falsitas earum propositionum in quibus futuri esse enuntiantur, quia haec veritas determinata non repugnat contingentiae magis quam in propositione de praesenti. Quia licet effectus possit fieri et non fieri, ex quo habet quod sit contingens, tamen de facto alterum determinate accidet, et inde

habet quod sit futurum contingens determinate. Et in hoc putamus Aristotelem deceptum fuisse et contra principia nostrae fidei locutum, quamvis non desint catholici qui illum interpretari ac defendere conentur. Hinc vero ulterius fit non omnino repugnare ut hi effectus liberi, antequam fiant, certo praesciri possint, ea saltem scientia quae propter suam infinitatem omnem veritatem omneque obiectum scibile comprehendit ac intuetur eo modo quo est; in quo turpius erravit Cicero negans Deo praescientiam omnium futurorum. Neque enim illa scientia hanc contingentiam destruit, tum quia non immutat seu alterat (ut ita dicam) suum obiectum, alias seipsam redderet falsam, si sciendo effectum fore contingentem faceret necessarium; tum etiam quia haec scientia futurorum ut sic non est causa eorum, sed pura intuitio; sed de his alias.

12. Aliae duae difficultates supererant circa ultimam conclusionem. Prima est an sola libertas causae secundae sufficiat ad dictam contingentiam, etiam si per impossibile non esset libertas in causa prima, et haec supra tractata est; idem enim est quaerere an cum illa hypothesi possit consurgere contingentia simpliciter in effectibus naturalibus et quaerere an cum illa esse possit libertas et usus libertatis in creatura. Nam si fuerit usus libertatis, erit etiam contingentia simpliciter; sine illo autem non erit; et ideo responsio superius tradita hic applicanda est. Altera difficultas est an e contrario sola libertas primae causae sufficiat ad contingentiam effectus, etiamsi nulla causa secunda esset libera; sed haec facilem ex dictis habet responsionem, nam eo modo quo ille effectus est liber, potest dici contingens, prout nunc loquimur. An vero ita simpliciter loquendum sit ut effectus, quatenus respectu Dei libere fiunt, dici possint contingentes, attingemus inferius disputando de Deo eiusque libera voluntate.

13. *In quo agente libero sit radix libertatis.*— Atque hinc etiam expedita manet altera difficultas quae hic tractari solet, in qua nimirum causa posita sit radix contingentiae, an scilicet in libertate primae causae, vel in libertate secundae, vel utriusque simul; dicendum est enim, si sit sermo de contingentia tantum extrinseca et secundum quid, radicem eius non esse positam in libertate aliqua, nec secundae nec primae causae, sed proxime in tali natura et conditione causae secundae, quae impediri potest, adiuncto tali ordine et serie aliarum rerum et causarum naturalium ex quo soleat tale impedimentum occurrere. Prima autem causa, sive Deus, solum dici potest prima radix huius contingentiae, sicut est prima causa omnium effectuum universi; quia nimirum tales causae secundae ab ipsa fuerunt et creatae et ita dispositae et ordinatae ut ab eis huiusmodi effectus contingentes provenirent. Ad hoc autem, formaliter loquendo, nil refert quod prima causa libere haec omnia produxerit; eadem enim contingentia sequeretur etiam si ex necessitate creasset haec omnia, dummodo eodem modo illa ordinasset et postea cum illis concurreret. At vero loquendo de contingentia simpliciter, immediata illius ratio posita est in libertate causae proximae et aliquo usu eius, ut declaratum est; primordialis autem radix eius est libertas causae primae, eo modo quo superius, sect. 5, declaratum est.

## SECTIO XI

### UTRUM ALIQUA VERA RATIONE POSSIT FATUM INTER CAUSAS EFFICIENTES UNIVERSI NUMERARI

#### *Varii errores*

1. Fuit vetus sententia aliquorum philosophorum, qui effectus omnes universi fato tribuebant. Constituebant autem fatum in quadam connexionem et ordine causarum universi, a quibus aiebant omnia ex necessitate provenire, ut de stoicis refert Cicero, lib. I de Divinat., sub fin., et Diogen. Laert., lib. VII in vita Zenonis. Illam autem vim praecipue tribuebant astris et sitibus ac dispositionibus eorum, adiunctis caelorum motibus; hinc enim inevitabili necessitate proveniunt varii aspectus et concursus causarum universi, ex quibus aiebant eadem necessitate effectus omnes in hoc inferiori mundo evenire. Unde definiebant fatum *esse causarum colligantiam, ex astrorum motibus ac vi efficaciam trahentem*, ut refert Albert., lib. II Phys., tract. II, c. 19, ex Apuleio et aliis. Hoc autem multi eorum non solum de naturalibus effectibus, sed etiam de actionibus humanis, tam studiosis quam pravis,

asserebant. Putabant enim caelestia corpora eadem vi et directa actione influere in humanas voluntates ac in caeteras res, ut refert August., IV lib. Confess., c. 3, et lib. V de Civit., c. 1. Ubi etiam notat (quod etiam Plotinus refert, Aenead. III), quosdam ex his adeo fuisse stolidos ut negarent hanc dispositionem causarum universi, cui fatalem necessitatem adscribebant, a divina sapientia aut voluntate profectam esse, sed ex se habere intrinsecam necessitatem prorsus inevitabilem.

2. Alii vero quamvis non negarent hunc causarum secundarum ordinem a divina voluntate processisse, nihilominus ei tribuebant necessitatem omnino inevitabilem, etiam respectu Dei, quia forte credebant Deum agere ex necessitate naturae. Quod ex haereticis sensisse Petrum Abailardum refert Castro, cont. Haeres., verbo. Libertas, et verb. Futurum contingens; idemque de Wiclepho refert quod dixerit omnia evenire tam inevitabili necessitate ut nec Deus ipse potuerit aliter res condidisse quam condidit, nec aliter gubernare quam gubernat; et ex eis sic conditis et gubernatis non posse alias actiones prodire quam prodeant. Plures etiam alii haeretici hanc sententiam de facto secuti sunt, prout a dictis philosophis asserta est.

3. Alii vero fati necessitatem non in astris sed in divina voluntate posuerunt; sic Seneca, lib. II Natural. quaest., c. 35: *Quemadmodum (ait) rapidorum aqua torrentium in se non recurrit, nec moratur quidem, quia priorem superveniens praecipitat, sic ordinem fati aeterna series regit, cuius haec prima lex, stare decreto.* Et statim, c. 36, definiens fatum, ait esse *necessitatem rerum omnium actionumque, quam nulla vis rumpat.* Idem optime, lib. IV de Beneficiis, c. 7. Eiusdemque sententiae videtur fuisse Plato, Dialogo ult. de Repub. Quidam etiam novi haeretici (quod Calvino et sequacibus tribuere possumus) hoc genus fati introduxerunt, licet fortasse non sub eo nomine; docent enim omnia ex necessitate evenire, non ex solo influxu caelorum, sed ex superiori influxu Dei ita moventis et applicantis omnes causas secundas ad agendum ut ex necessitate illud agant ad quod impelluntur, et nihil aliud. Hanc vero necessitatem subiiciunt divinae voluntati, et respectu illius dicunt esse simpliciter variabilem; quamvis supposita aeterna Dei dispositione iam immutabili, qua statuit universas res ita condere, gubernare et impellere ut omnia ex necessitate eveniant, quae respectu creaturarum est necessitas simpliciter, respectu vero Dei est necessitas immutabilitatis.

#### *Resolutio*

4. In hac doctrina de fato sic explicata multi continentur errores non solum contra catholicam fidem, sed etiam contra rationem naturalem, ut facile ex hactenus tractatis constare potest. Propter quod et res ipsa ab Ecclesia est damnata in nonnullis conciliis, et a sanctis Patribus diligentissime est impugnata, et nomen ipsum fati catholicis omnibus odiosum est, quamvis nonnulli adiuncta sana interpretatione non putent esse omnino reiiciendum.

#### *Notantur et refelluntur dicti errores*

5. *Primus.*— Primo igitur tribuere causis secundis fatalem necessitatem independentem a Deo plane stultum est et contra rationem naturalem. Hoc non aliter probandum est quam demonstrando omnia pendere a Deo in fieri, esse et operari; quod tribus disputationibus sequentibus praestabimus.

6. *Secundus.*— Secundo constituere necessitatem fati sub Dei causalitate et influxu, inevitabili etiam ipsi Deo, repugnat rationi naturali. Probatur, quia vel duos errores, vel alterum tantum includit ea sententia, scilicet, aut Deum non esse omnipotentem, aut saltem minime operari libere quidquid extra se operatur; nam si Deus has duas perfectiones habet, quae potest esse dispositio, influentia aut necessitas causarum secundarum quam ipse non possit sua omnipotenti et libera voluntate immutare aut impedire? Quod autem in Deo sint omnipotentia et libera voluntas demonstrabimus infra, de Deo et attributis eius disputantes. Est autem conclusio intelligenda de inevitabili necessitate simpliciter; nam si sit sermo de

inevitabilitate tantum secundum quid, proveniente scilicet ex immutabilitate Dei, ex hac parte non erit error, si aliunde non misceatur, ut dicemus.

7. *Tertius.*— Tertio constituere talem fati necessitatem quae ex astrorum et aliarum naturalium causarum influxu ad omnes inferiores causas dimanet, sub illis etiam voluntates humanas comprehendendo, est error etiam naturali rationi repugnans. Intelligitur autem haec conclusio, etiamsi haec necessitas ponatur pendens a divina voluntate et per illam mutabilis. Probatur, quia huiusmodi fatalis necessitas destruit arbitrii libertatem. Quo titulo damnata est illa sententia in Conc. Brachar. I, c. 9, et a Leone I, epist. 91, c. 11 et 13, et contra illam multa congerit Euseb., lib. VI de Praepar. Evangel., c. 5, et seq., et late etiam scribit Chrys., in orationibus de Provident., et Aug., dict. lib. V de Civit., fere per totum; et Greg. Nyssen. seu Nemes., lib. VI suae Philosoph.; Boet., lib. VI de Consolat., et alii frequenter. Quin etiam philosophi hoc genus fati oppugnarunt, ut sumitur ex Arist., lib. I Ethic., c. 1, et lib. I de Interp., c. ult., et Ammon. aliisque interpretibus ibi, et lib. II Phys., c. 6, ubi Simpl., Themist. et alii; et Alex. Aphrodis., lib. de Fato; Plutarch., lib. de Fortuna; vide alia in Iulio Sirenno, lib. de Fato. Fundamentum etiam illius sententiae alium includit errorem, nimirum, caelorum influxum directe et per se cadere in humanas animas et voluntates; quod est contra animae immaterialitatem, et consequenter contra eius immortalitatem.

8. Quarto constituere fatum illud attribuendo efficientiae et influxu primae causae necessitantis omnes causas secundas, etiam rationales voluntates, ad singulos effectus, error est tum contra fidem, tum etiam contra rationem naturalem. Probatur ex dictis, quia etiam hoc modo destruitur liberum arbitrium. Unde in hoc etiam sensu damnata est haec necessitas fatalis, quamvis non sub fati nomine, in Concilio Tridentino, sess. VI. Et ratione philosophica declaratur, nam vel inter causas secundas sunt aliquae quae natura sua non indigent ad agendum illa Dei motione necessitante, vel nullae sunt huiusmodi; si dicatur hoc secundum, ergo nulla est ex se causa libera et indifferens. Si vero dicatur primum, ergo vel prima causa semper extrahit secundam a suo naturali modo operandi, quod est alienum ab omni recta ratione, quia causa prima iuxta ordinariam providentiae modum solum cooperatur secundae quantum illa indiget, ut inferius dicemus; vel certe non semper causa secunda illo modo necessitatur ad agendum a prima, quod intendimus; ergo hinc fit falsam omnino esse positionem fati in praedicto sensu.

*Quo vero sensu possit fatum quoad rem ipsam admitti*

9. Quinto constituere fatum in eo sensu ut solum se extendat ad effectus naturalium causarum ad quos neque angelica neque humana creatura sua libertate ullo modo concurrat, et in iis effectibus ponere fatalem necessitatem, proveniente ex serie et ordine causarum universi, inevitabilem per causas secundas, et per primam secundum ordinariam potentiam et secundum modum operandi et concurrenti huiusmodi causis connaturaliter debitum, aut etiam ex immutabilitate alicuius decreti vel praefinitionis ipsius Dei, non tamen ex absoluta potentia et voluntate eius, hoc (inquam) modo constitutio fati non continet errorem ullum, sed veram doctrinam, quamquam in usu verborum moderatio tenenda sit, ut infra dicemus. Haec assertio tota constat ex dictis praeced. sect., neque aliam probationem aut declarationem adiungere oportet. Hoc autem sensu posuisse fatum stoicos et Platonem ex Plutarcho et aliis refert Ludovicus Vives, in V de Civit. Dei, c. 1 et 10, nam illi a fati necessitate voluntates humanas et liberas actiones excipiebant. Unde etiam Damascen., lib. II de Fide, c. 25, tacito nomine refert philosophos non posuisse fatum circa humanas actiones quae contingentes sunt, sed circa necessarias. Et similiter Tertullianus, lib. de Anima, c. 20, inquit etiam philosophos distinxisse fatum et arbitrii libertatem; et subiungit ex propria sententia: *Et nos secundum fidem differenda suo iam novimus titulo.*

10. Sed quaeres an fatum respectu talium effectuum sit causa efficiens, vel quid sit; nam quidam censent fatum formaliter significare relationem quamdam, eo quod Boetius, de Consolat., pros. 4, definiat fatum esse *ordinem causarum secundarum divinam providentiam exequentium*; ordo autem relationem importat. Ita sumitur ex D. Thom., I, q. 116, a. 2, ad 3. Sed dicendum est huiusmodi fatum neque esse solam relationem; haec enim nil ad

efficiendum confert; nec esse unam aliquam causam efficientem; nulla enim per se sola sufficit ad eam necessitatem inducendam quam fatum indicat; sed esse collectionem causarum ita dispositarum ex divina providentia sicut necesse est ut talis effectus sequatur. Hoc constat ex ipsa explicatione fati quam tradidimus et ex assertionem posita. Illa vero causarum dispositio, quam alii ordinem aut seriem vocant, non est relatio, sed dicitur in singulis et in omnibus causis applicationem accommodatam ut talis effectus sequi possit; quae quidem applicatio non est relatio, licet fortasse sit fundamentum relationis vel per modum relationis a nobis declaretur. Atque ita potest exponi D. Thom., supra, de relatione pro fundamento, ex eodem D. Thom., opusc. de Fato, quod est 28, c. 5, ubi sentit fatum dicere conditionem causae. Et idem volunt qui fatum numerant inter efficientes causas. Vide Alexandrum, dicto opusc. de Fato, c. 2. Ex dictis autem intelligere licet sub hac collectione causarum non tantum comprehendere efficientes, sed etiam materiales; nam ex his magna ex parte pendet necessaria consecutio talis effectus; magis autem reducitur fatum ad efficientem causam, quia haec est quae per se inducit effectum supposita tali materia et aliis conditionibus ad agendum requisitis. Rursus colligitur ex dictis fatum, iuxta hanc interpretationem, non semper esse causam per se omnium effectuum; aliqui enim sunt effectus per accidens qui sunt casuales respectu particularium causarum, ut infra dicemus, qui non habent causam per se, ut ibi probabitur. Unde respectu collectionis omnium causarum naturalium necessario eveniunt, non tamen possunt attribui alicui causae per se naturali quae fatum appelletur; ita ergo est dicta conclusio limitanda.

*Quid de fati nomine sentiendum*

11. Sexto, constituere fatum in dispositione causarum naturalium, quatenus divinae providentiae subsunt et iuxta illius praeordinationem vel permissionem ac praescientiam infallibiliter operantur, in re ipsa non continet errorem, sed potius catholicam doctrinam, rationi etiam naturali consentaneam; modum autem loquendi corrigere vel satis explicari necesse est. Haec tota conclusio sumitur ex D. Thom., I, q. 116, a. 1, et ex Augustino, quem ipse citat, V de Civit., c. 1, dicente: *Si quis Dei voluntatem vel potestatem fati nomine appellat, sententiam teneat et linguam corrigat*. Et priorem partem huius assertionis intendit Boetius loco supra citato, dum nomen fati ad congruentem et veram significationem reducere conatur. Et ad eandem putant multi reduci posse sententiam Platonis et Senecae, supra relatam; non enim intenderunt negare nostri arbitrii libertatem. Quod sentire videtur etiam Plutarch., lib. I de Placitis, c. 27, et Aristot., lib. de Mundo ad Alexand., sub finem, ubi optime de hac re loquitur. Quin et stoicos non aliter sensisse de fato nec libertatem arbitrii abstulisse docet August., V de Civit., c. 10, ut supra tactum est. Ac tandem declaratur, quia per fatum sic expositum nihil aliud significatur nisi quod causae secundae subordinatae sunt divinae providentiae, quatenus omnes istae causae ordinatae sunt a Deo ad hos effectus producendos, quod certissimum est. Deinde significatur quod istae causae secundae nihil operantur quod non sit a Deo et praevium et praeconceptum seu praefatum (nomen enim *fati* a *fando* dictum censetur) et aliquo etiam modo praeordinatum vel permissum, ac generalius loquendo, provisum; quod etiam certissimum est et rationi naturali consentaneum, ut infra ostendemus disputando de attributis Dei. Atque hinc fit ut in ordine ad divinam providentiam sit quaedam infallibilitas vel, ut Boetius loquitur, immobilitas in effectibus causarum secundarum; quia nunquam possunt omnino subterfugere ordinem providentiae Dei. Et haec immobilitas nomine *fati* declaratur. Quae non excludit contingentiam nec libertatem aliquarum causarum, quia non consistit in absoluta necessitate, sed in infallibilitate praescientiae et providentiae divinae eiusque immutabilitate, cui correspondet similis necessitas in effectibus causarum secundarum, quae dicitur necessitas ex suppositione seu consequentiae; quia fieri non potest ut aliter eveniant quam fuerint praesciti, ut superius D. Thom. explicat, a. 3. Advertendum est autem, etiam admissa hac significatione, non recte attribui Deo, ut ibidem notat D. Thom. ex Boet. supra. Nam fatum est dispositio causarum ut est sub Deo, non vero est proprie ipse Deus vel voluntas Dei nisi causaliter, ut loquitur interdum Aug., lib. V de Civit., c. 1, et Seneca, et Arist. supra. Consonatque ipsum

nomen *fati*, quod a *fando* dictum est, unde significat id quod effatum est, non ipsum qui effatus est. Adde, neque etiam tribui fatum proprie in dicta significatione actibus liberis voluntatis creatae, quia liberum arbitrium Deo subiicitur immediate et non aliis causis vel dispositioni earum nisi per accidens ac remote; et ideo vel nullo modo, vel nonnisi improprie proprii actus liberi arbitrii possunt fato attribui, ipsammet Dei providentiam et immediatum influxum eius *fatum* appellando.

12. Atque hinc tandem constat ultima pars assertionis, quae solum est de usu huius vocis *fatum*; cuius usum ait D. Thom. recusasse sanctos Patres propter eos qui fatum in influxu siderum ponebant. Quod verum esse constat ex superius citatis, et ex Aug., lib. V de Civit., c. 9, et tract. XXXVII in Ioann., et Greg., homil. 10 in Evang., et Greg. Nyssen., lib. VI Philosoph., c. 2, vel alias Nemes., lib. de Anima eiusque facultatib., c. 35 et 36. Et ratio est quia fatum ex primaeva impositione institutum est ad significandam radicem fatalis necessitatis, quam absolutam necessitatem esse sentiebant qui nomen *fati* invenerunt; et ideo in propria significatione non potest attribui omnibus causis secundis, etiam ut divinae providentiae subsunt. Ex quo etiam fit ut neque effectus naturales qui in hoc inferiori mundo eveniunt dicendi sint fato evenire in illa proprietate, quia regulariter nunquam eveniunt sine interventu alicuius causae liberae, vel angelicae vel humanae; ita ut neque pluviae, venti, et similes effectus, qui videntur maxime naturales, dicendi sint fatali necessitate provenire; nam permittente Deo, vel ordinante saepe impediuntur, vel excitantur media aliqua actione bonorum aut malorum spirituum. Hac ergo ratione nomen *fati* non est a nobis absolute usurpandum; si quis autem corrigendo significationem eo uti velit, non est cum illo contendendum; declaratio autem seu correctio est ut nomen *fati* solum significet seriem causarum divinae providentiae subiectam, quae illis necessitatem non imponit, sed unamquamque modo sibi proportionato agere sinit. Addit Alexand. Aphrodis., lib. de Fato, c. 3, fatum interdum significare cuiusque rei naturam, habetque illa significatio fundamentum in Arist., lib. V Phys., c. 6, text. 57, ubi naturalem generationem vel corruptionem fatalem vocant. Iuxta quam significationem nec fatum habet maiorem necessitatem quam natura nec maiorem universalitatem. Unde sicut non omnia naturali ordine vel necessitate eveniunt, sed quaedam libere, alia casu, ita non omnia fiunt fato. Verumtamen haec significatio illius vocis nec videtur esse in communi usu nec habere fundamentum in illius vocis etymologia qua fatum a *fando* dicitur, ut ex Augustino notavimus; quare ut fatum aliquid sit, divina praescientia et providentia excludenda non est.

## SECTIO XII

### UTRUM CASUS ET FORTUNA INTER CAUSAS EFFICIENTES NUMERARI DEBEANT

1. Disputatio de casu et fortuna coniuncta est cum disputatione de fato, quia sublata necessitate fatali, videtur fieri consequens ut multi effectus casu et fortuito in universo eveniant. Cumque nihil possit fieri quod non habeat efficientem causam, fieri etiam videtur ut huiusmodi effectus casuales vel fortuiti aliquam efficientem causam habere debeant quae casus aut fortuna nominetur. De hac ergo causa inquirimus an sit et qualis sit. Videtur enim non esse aliquam ex his quae necessario aut libere agunt, et ita nullam esse posse. Assumptum patet, quia causa necessario operans, vel semper vel frequentius consequitur suum effectum; effectus autem casuales dicuntur esse ex iis qui raro eveniunt; ergo non eveniunt a causa necessario operante. Rursus causa libera semper operatur a proposito et ex intentione finis; casus autem dicitur esse cum praeter intentionem aliquid accidit; non est ergo casus causa libera; ergo casus non potest esse aliqua causa efficiens.

#### *De effectu casuali*

2. Quamvis haec nomina casus et fortuna pro eodem saepe usurpentur, tamen in rigore habent diversam significationem; et ideo dicemus prius de casu, deinde de fortuna. Nomen igitur casus proprie significat potius effectum quam causam, diciturque de quolibet effectu inopinato, quod notavit Boet., lib. I de Consolat., pros. 1, ubi non vult casum significare causam, sed effectum; tamen iam usus obtinuit ut de causa etiam dicatur; non

potest enim ille effectus carere aliqua causa; et ita agit de casu Aristot., II Phys., et cum eo caeteri philosophi; tamen explicato effectum intelligitur melius causa. Dicitur ergo effectus casualis is qui, per accidens et praeter opinionem vel intentionem, coniungitur effectui per se alicuius causae, ut quod fodiens terram, inveniatur thesaurum. Hac constat ex communi significatione illius vocis, nam idem est effectus casualis quod contingens raro et praeter intentionem. Duo itaque videntur esse de illius ratione. Unum est ut raro eveniat, ut sentit Aristot., II Phys., c. 7, et ibi Averroes, Alexand., S. Thomas, Albertus et alii, quamvis Avicenna hoc limitare voluerit sine causa, ut statim dicam. Cum autem dicitur ille effectus raro evenire, intelligendum est in sensu (ut ita dicam) composito, seu facta suppositione talis causae; saepe enim est rarus effectus quia raro ponitur causa, quamquam illa posita semper aut regulariter sequatur effectus; et tunc non est casualis, sed potest esse per se, nisi positio etiam talis causae vel concursus plurium causarum casualis sit. Alio ergo modo sequitur raro effectus etiam posita causa; et hoc modo dicitur effectus casualis raro evenire. Quia vero talis effectus semper provenit ex concursu plurium causarum, oportet ut ille concursus non habeat certam et definitam causam in universo; ex quo etiam fit ut raro eveniat, et ideo eclipsis non est effectus casualis, neque omnis alius qui regulariter coniungitur cum effectum per se.

3. Secundo, est de ratione talis effectus ut praeter intentionem agentis causae eveniat; ut quod praetereunte Petro lapis cadat, dicitur esse casus fortuitus, quia fuit praeter intentionem tum hominis transeuntis, tum lapidis cadentis, vel generantis quod illum in centrum movebat. Quod si ille concursus fuisset ab aliquo intentus, respectu illius non diceretur effectus casualis, sed per se in suo genere; est ergo de ratione casus quod sit effectus praeter intentionem agentis, quia est effectus per accidens.

4. Atque ex hac explicatione intelligitur non esse in universo effectus casuales respectu Dei, sed tantum respectu causarum secundarum, seu particularium; et ratio est quia nihil evenire potest praeter intentionem Dei, eo quod nihil possit subterfugere praescientiam eius. Dices: interdum aliquid fit in rebus praeter intentionem Dei, ut in humanis actibus peccata. Et fortasse etiam in effectibus naturalibus aliqui possunt contingere qui, licet sint praesciti a Deo, non tamen sint intenti. Respondetur imprimis, respectu causae operantis per intellectum et voluntatem, non solum requiri, ad hoc quod effectus sit casualis seu fortuitus, ut sit praeter voluntatem, sed etiam ut sit praeter scientiam vel opinionem operantis. Nam si ex actione mea aliquid sequatur quod ego futurum esse praevidi, non potest dici esse mihi casuale vel fortuitum, etiamsi esse possit vel non voluntarium, sed permissum tantum, vel etiam aliquo modo involuntarium. Unde Aristot., lib. II Magn. Moral., c. 8., dicit *ibi minus esse fortunae, ubi plus est intellectus*. Ut ergo Deo nihil casu accidat, satis est quod nihil praeter eius scientiam et praescientiam eveniat. Addimus vero praeterea aliud esse loqui de effectum qui est in peccato, qui semper est res aliqua, aliud de defectu qui solum est carentia, debita perfectionis moralis; nam loquendo de effectum, ille non potest esse casualis respectu Dei, non solum quia est praescitus, sed etiam quia non tantum per accidens, sed per se causatur ab ipso Deo, et ita potest dici aliquo modo intentus, saltem quantum ad voluntatem quam Deus habuit concurrendi ad illum effectum, concurrente etiam causa secunda. Et ob hanc rationem nullus effectus naturalis potest dici casualis respectu Dei, non tantum propter praescientiam, sed etiam propter efficientiam per se et aliquam intentionem talis effectus quam Deus habuit hoc ipso quod voluit tales causas naturales procreare aptas ad talem effectum et cum illis concurrere. Unde aliqui etiam effectus qui respectu causarum particularium censentur casuales, respectu causarum universalium, ut caelorum (si per se concurrant ad talem effectum), non sunt casuales, ut monstra et quaedam alia quae per accidens generari dicuntur. At vero defectus qui coniungitur effectum in peccato, ut non sit casualis non oportet quod sit per se intentus, quia hoc est praeter rationem eius, cum nemo intendens ad malum operetur; satis ergo est ut sit praevius et permissus; maxime quod a Deo semper est ordinatus ad poenam vel ut sit occasio alicuius maioris boni; ordinatus (inquam) non praedestinatione quae secundum rationem antecedit praescientiam, sed quae sequatur. Atque simpliciter loquendo nunquam potest casualis vel fortuitus effectus talis esse

respectu Dei, ut recte tradit D. Thom., I, q. 103, a. 7, ad 2, et a. 116, a. 1, ad 2; et August., lib. LXXXIII Quaest., q. 24; Boet., I de Consol., pros. 1.

*De casu, ut causam significat*

5. *Casus est causa per accidens.*— Ex his quae de effectu casuali diximus, facile est declarare quid sit casus, ut hac voce significatur ipsa causa effectus casualis. Dicendum est enim non esse peculiarem aliquam causam per se institutam ad talem effectum, sed esse posse quamlibet causam efficientem creatam, quatenus, ex accidente et praeter intentionem, coniungitur cum effectu per se illius alius effectus rarus et omnino accidentarius. Haec est sententia Aristotelis et aliorum philosophorum in locis citatis; eamque declarat D. Thom., I, q. 16, a. 1, quia hic effectus dicto modo contingens, ut sic, non est absolute ens neque unum, sed secundum quid, scilicet unum per accidens; ergo non oportet ut habeat causam simpliciter et per se, saltem naturalem, sed solum per accidens; ergo casus non est determinata causa per se, sed solum causa per accidens. Antecedens patet, nam effectus contingens est, verbi gratia, quod fodiens sepulcrum, inveniatur thesaurum; hoc autem non est unum quid; et ideo (ait D. Thom.) *nulla potest esse causa in natura quae per se inclinet ad illum effectum, quia semper causa naturalis tendit ad aliquid proprie unum.* Merito autem loquimur de causa naturali, quia causa intellectualis potest per se intendere, ut unum, id quod est per accidens, ut concursum illum causarum vel effectuum, et ideo inter causas intellectuales potest dari causa per se huius effectus, sicut paulo antea de Deo dicebamus; tunc autem respectu illius causae, effectus non erit contingens, quia non erit praeter intentionem eius. Unde potest in hunc modum concludi ratio, nam si casus esset causa per se, aut esset intellectualis aut naturalis; non primum, quia causa intellectualis tunc est per se quando ex scientia et intentione operatur; effectus autem casualis est praeter intentionem; non etiam secundum, quia natura non inclinatur ad unum per accidens illo modo; ergo casus non est causa per se alicuius effectus.

6. *Deus quomodo sit causa effectus casualis.*— Dices: ergo nec Deus est causa per se effectus casualis, ut talis est; consequens est falsum, nam esse casualem est aliquid in effectu; nihil autem est in effectu quod non sit per se a Deo. Respondetur esse casualem nihil rei addere effectui, sed denominationem sumptam ex coniunctione vel habitudine ad talem causam, medio per se effectu eius. Deinde dicitur Deum per se causare contingentiam effectuum, quia ipse voluit ut tales effectus casu fierent, non tamen quod in ratione casualium effectuum constituerentur per ordinem ad Deum, id enim repugnabat, sed per respectum ad causam creatam; quem respectum etiam Deus ipse causat, eo modo quo esse aut fieri potest.

7. Rursus dices: quisnam effectus est qui in huiusmodi eventibus fit omnino per accidens et sine causa per se, cum omne id quod est per accidens reducendum sit in causam per se? Respondetur non oportere ut omnis effectus, qualiscumque sit, habeat causam per se, sed satis est ut coniungatur effectui per se alicuius causae, et hoc sensu intelligendum est cum dicitur reduci in causam per se. Et ita fit in praesenti; verbi gratia, in exemplo de inventionem thesauri, quod ibi aurum fuerit genitum, per se fuit ab aliqua causa; ipsa item terrae fossio per se et ex intentione fit ab homine. At vero coniunctio illa est ita per accidens ut nullam habeat creatam causam per se, et ideo inventio thesauri, quae ex illa provenit, dicitur effectus fortuitus, cuius causa per accidens partim est homo fodiens terram, partim is qui posuit aurum in illo loco; et idem est in similibus.

8. Ulterius vero est advertendum hos effectus per accidens et contingentes non solum evenire ex concursu causarum efficientium, sed etiam ex concursu fortuito efficientis causae cum materiali; sic enim generantur monstra, quae raro eveniunt, ob dispositionem materiae; tunc autem effectus non est casualis respectu materialis causae, sed respectu alicuius efficientis. Quod non satis advertit Avicenna, lib. I Sufficient., c. 13, et ideo dixit effectus casuales non solum esse qui raro eveniunt, sed etiam qui ad utrumlibet eveniunt, id est, qui aequae possunt evenire et non evenire alicui subiecto, ut respectu superficiei quod fiat alba vel nigra. Sed hoc non recte dicitur, nam casus non significat materialem causam, sed

efficientem, respectu cuius nullus est effectus ad utrumlibet contingens nisi in causis liberis. Nam naturales sunt determinatae ad unum; in liberis autem talis effectus non est casualis ex eo capite, sed liber; erit autem casualis si sit praeter intentionem, quod non invenitur proprie nisi in iis quae raro coniunguntur effectibus per se intentis. Indifferentia autem potentiae materialis nihil refert ut effectus dicatur casualis, tum quia non sequitur effectus ex vi illius, tum etiam quia ex parte eius non est effectus per accidens aut praeter intentionem; nam hoc proprie pertinet ad causam efficientem, ut per se constat.

9. *Quidnam sit fortuna.*— Ultimo ex his facile constat quid dicendum sit de fortuna, de qua multa fabulati sunt gentiles, qui ignorantes causam multorum casualium effectuum qui hominibus eveniunt, deam quamdam finxerunt, quam Fortunam appellarunt, quae esset horum effectuum causa. Sed huiusmodi commentum impugnarunt inter alios D. August., lib. IV de Civit., c. 18, et Lactant., lib. III de Ver. sapient., c. 28 et 29, et legi potest Albert., II Phys., tract. III, c. 10, et Scotus in Quodl., q. 21. Dicendum est ergo effectum fortuitum formaliter eiusdem rationis esse cum casuali, solumque differre quia fortuitus dicitur specialiter in humanis rebus seu respectu agentis a proposito ex ratione et intentione propria et elicita. Unde fortuna causa est etiam per accidens eiusdem rationis cum casu, solumque determinate dicit ut sit causa agens a proposito quae sit per accidens respectu effectus praeter intentionem subsequuti. Unde fieri potest ut idem effectus sit fortuitus et casualis, seu a fortuna et casu respectu diversorum; ut inventio thesauri est fortuna respectu hominis fodientis terram, casus vero respectu causae naturalis generantis aurum. Quod si non fuit ibi genitum, sed ab alio homine repositum, etiam ille est causa ut fortuna; tamen respectu illius dicitur mala fortuna, respectu alterius bona; haec enim nomina non significant diversas causas per se, aut divinas, sed denominationes sumptas ex effectibus prosperis vel adversis. Atque ita explicuit rationem fortunae Aristot., II Phys., c. 5, et lib. de Bona fortuna.

10. *Fortunae effectus divinae subiacent voluntati.*— Solum sunt duo advertenda. Unum est fortunam ita esse sumptam ab aliquibus philosophis ac si effectus eius nulli omnino providentiae subessent, et a nulla causa etiam suprema essent intenti, praevisi, aut ordinati. Et hac ratione reprehendit seipsum aliquando D. Aug. ut I Retract., c. 1, quod usus fuerit nomine fortunae; nos vero omnem fortunam subiicimus divinae providentiae, quia nihil nobis casu accidit quod a Deo non sit vel ordinatum vel permissum, ut supra declaratum est, et eleganter dictum est ab Aug., lib. III de Trin., c. 4, his verbis: *Nihil fit visibiliter et sensibiliter quod non de interiori invisibili atque intelligibili aula summi Imperatoris aut iubeatur aut permittatur, secundum ineffabilem iustitiam praemiorum atque poenarum, gratiarum et retributionum in ista totius creaturae amplissima quadam immensaque republica.* Idemque attigit lib. LXXXIII Quaest., in 24. Alterum observandum est quosdam effectus in nobis fieri, quos putamus fortuitos eo quod illorum causam ignoremus, cum tamen non sint effectus, qui per accidens a nobis eveniant, sed per se in nobis fiant ab aliqua superiori causa; ut quod aliquis, nihil tale intendens aut praecogitans, aliquem bonum motum animi in se sentiat, vel quod aliquis incessurus per hanc viam quasi rapiatur desiderio et voluntate incedendi alia via, et ita effugiat hostium insidias, appellatur ab hominibus fortuna; habet tamen ille effectus causam per se intendentem illum, nempe angelum aliquem vel Deum ipsum. Et ideo dixit Aug., I Retract., c. 1, et lib. I contr. academicos, vulgo appellari fortunam quae occulto ordine regitur et rationem et causam secretam habet. Quod etiam attigit Philosoph., lib. de Bona fortuna, c. 2. Atque hactenus de fortuna et de efficientibus causis creatis.