

SEQUITUR QUAESTIO TERTIA.

Circa distinctionem primam in qua agitur de frui et uti, quaeritur utrum voluntas creata in utendo et fruendo sit libera libertate contradictionis. Quod non, quia, si sic, sequeretur quod voluntas creata posset libere velle et libere non velle libertate contradictionis. Consequens falsum, quia potest libere velle pro utraque parte, ut probabo. Ergo et antecedens. Consequentia est nota. Falsitatem consequentis quoad primam partem, videlicet voluntas libera potest libere velle, probabo sic: nam si haec sit vera, ponatur in esse, ergo possibile est quod haec sit vera: 'Voluntas libere vult'. Consequens falsum, quia, si sic, quando voluntas accidentaliter vult, esset in libertate contradictionis ad volendum, quod est manifeste falsum, quia actu vult; ergo quandocumque voluntas vult, caret libertate contradictionis ad volendum illo actu quo tunc vult. Ergo haec est impossibilis: 'voluntas libere vult'. Praeterea, si haec sit possibilis: 'Homo libere vult', pari ratione hic esset possibilis: 'Homo [184a] libere intelligit', vel 'Homo libere loquitur'. Consequens falsum, quia arguo sic: homo libere intelligit, ergo intelligit. Et sequitur: actu intelligit, ergo non est in potentia contradictionis ad intelligendum, quia omne quod est in potentia contradictionis ad aliquem actum caret illo actu. Praeterea, si voluntas posset libere velle, ergo haberet in sua potestate volitiones suas futuras. Consequentia patet per Magistrum, *Sententiarum* libro 2, distinctione 24, ubi dicit quod liberum arbitrium non est nisi respectu futurorum, sed hoc consequens est falsum. Probo, quia Sortes potest cognitionem habere et diligere Platonem centies in die distinctis volitionibus et aequae intensis. Ergo omnes istae volitiones sunt aequae in potestate Sortis. Consequens est falsum, quia sic libere posset eligere quamcumque de numero istarum quando vellet; immo non magis posset unam causare quam aliam, quia arguo sic: tam obiectum, quod est Plato, quam etiam voluntas Sortis aequaliter se habent ad omnes volitiones causandas, et cognitio Sortis de Platone et omnia sunt paria. Ergo vel omnes istae volitiones producentur, vel nulla.

Praeterea, si aliquis est in potestate voluntatis, aut ergo actus qui iam est, aut actus qui non est. Primum non potest dari, quia illum non potest voluntas modo causare. Nec secundum, quia quod nihil est, in nullius est potestate. Patet ergo falsitas consequentis primae consequentiae quoad primam eius partem.

Secundo, probabo falsitatem eiusdem consequentis quoad secundam eius partem, videlicet istam: 'Voluntas creata potest libere non velle', et arguo sic: haec est impossibilis: 'Voluntas creata libere non vult', ergo etc. Antecedens probabo, quia voluntas talis libere non vult quae voluntarie non vult. Ergo inuite non vult aut voluntarie non vult. Si dicatur quod non voluntarie vel invite non vult, ergo non libere. Consequentia patet, quia omne liberum est voluntarium, et omne quod libere fit vel non fit, voluntarie fit vel non fit. Ergo relinquitur quod, si voluntas libere non vult, voluntarie non vult. Sed sequitur: 'Voluntarie non vult, ergo volendo non vult', et ultra: 'Simul vult et non vult', quod includit contradictionem; ergo voluntas creata non potest libere velle et libere non velle, quod est propositum.

Secundo ad principale. Si voluntas creata foret libera, potest libere suspendere omnem actum suum. Consequentia patet per illud, Augustinum, *De libero arbitrio*, libro 3, capitulo 3: „Nihil magis est in potestate voluntatis quam ipsa voluntas”, id est actus voluntatis. Idem etiam

Augustinus, *Libro retractationum*, capitulo 9 et capitulo 13. Falsitas consequentis patet, quia, si potest libere suspendere omnem actum suum, ponatur in esse, sequuntur contradictoria [184b] inter se esse simul vera. Nam sequitur: 'Libere suspendit actum suum, ergo suspendit omnem actum', et ultra: 'Ergo nullum actum elicit, neque alium actum habet'; item: 'Libere suspendit omnem actum suum, ergo voluntarie, ergo volendo suspendit omnem actum, ergo vult suspendere omnem actum suum'. Ergo voluntas respectu huius quod est suspendere omnem actum suum habet actum volendi. Ergo non suspendit omnem actum suum. Ergo haec propositio: 'Voluntas libere suspendit omnem actum suum' infert contradictoria inter se esse simul vera. Ergo est impossibilis, quod est propositum.

Tertio ad principale: si sic, voluntas creata posset libere abscindere et corrumpere quamcumque intellectionem positam in intellectu. Ista consequentia probatur, quia secundum beatum Augustinum, libro *De nuptiis et concupiscentia*: voluntas est regina in regno animae, et secundum Anselmum *De concordia*, capitulo 23: ipsa movet omnia instrumenta in nobis et extra nos. Et vocat ibi Anselmus instrumenta non solum naturalia, immo intellectum et voluntatem. Ex his auctoritatibus patet quod voluntas nata est regulare intellectum in actu secundo. Nec est in intellectu aliqua rebellio vel resistentia. Ergo potest, quando vult, quamcumque suam intellectionem suspendere et abscindere.

Praeterea, sic arguit Aristoteles in *De memoria et reminiscencia* in fine, probans quod reminisci est passio corporea et materialis: quia non statim cum volumus possumus reminisci alicuius, ergo est passio corporea. Ubi patet quod Philosophus ex hoc infert quod reminisci est passio corporalis, quia non oboedit voluntati. Ergo, ex opposito, cum intellectus non sit passio corporea, sed incorporea et immaterialis, oboedit voluntati. Ergo homo potest ea uti cum vult.

Praeterea, 9 *Methaphysica* datur differentia inter potentias rationales et irracionales, per hoc quod agente et patiente dispositis et cessante impedimento extrinseco in potentiis irrationalibus, statim sequitur actus secundus. Sicut si grave habet formam gravitatis et non sit impediens extrinsecum, statim descendit, sed in potentia rationali, posita dispositione tam ex parte obiecti quam ex parte potentiae, requiritur voluntas. Unde textus dicit: „necesse est ergo alterum aliquid esse, quod est propositum in hac potentia”. Dico autem hic appetitum synteresim pro haeresim, id est electionem et voluntatem. Quod enim desiderat principaliter hoc faciet. Ergo cum intellectus sit potentia rationalis, ad eius actum secundum requiritur tam voluntas quam species vel obiectum. Ergo intellectus impediri potest tam per voluntatem, sive velit sive no[185a]lit, quam per absentiam speciei vel obiecti. Praeterea, hoc est de mente beati Augustini in *De Trinitate*, quod ad formandum actum cognitionis requiritur voluntas copulans parentem cum prole, quia aliter non esset trinitas in illa productione. Ergo non potest esse actualis cognitio, nisi sit voluntas copulans secundum eum. Patet ergo haec consequentia: voluntas creata est libera; ergo potest¹ abscindere actum secundum intellectus quando vult. Sed falsitas istius consequentis ostenditur multipliciter.

Primo sic: si sic, ergo existens in igne conburente et agente in eum quantum potest, potest libere abscindere actum intelligendi illam combustionem et, per consequens, facere quod non adverteret eam. Si dicatur quod non, sequitur quia illa combustio est passio sensus et sensus possunt

¹ potest] pot

necessitari per obiecta. Contra. Quaero de actuali intellectione istius poenae, utrum potest eam voluntas abscindere an non? Si sic, ergo homo potest intelligere se non esse in poena.

Praeterea, stante sensu exteriori in actu suo, et imaginatione non impedita, necessario causatur intellectio respectu eiusdem obiecti, sicut experimentum satis docet.

Praeterea, aliquod obiectum cum certis circumstantiis et certis dispositionibus est maioris virtutis ad causandum et continuandum intellectionem, quam voluntas ad abscindendum. Ergo tali obiecto posito in sui optima dispositione, non potest voluntas ipsius intellectione interrompere. Consequentia patet. Probo antecedens. Quia voluntas non est nisi potentiae vel virtutis finitae ad abscindendum intellectionem obiecti, quod sit 'a', si 'a' sit virtutis finitae et minoris virtutis ad continuandum vel causandum intellectionem sui, ergo virtus voluntatis abscissiva excedit virtutem obiecti continuativam sive intellectionis in aliquo certo excessu. Volo ergo quod Deus causet aliquod obiectum excedens virtutem 'a' obiecti secundum excessum quo virtus voluntatis excedit virtutem 'a', et sit illud obiectum 'b'. Tunc per casum virtus 'b' et virtus voluntatis sunt aequales, ergo voluntas non potest impedire actionem 'b'. Ergo intellectionem ipsius 'b' non poterit voluntas abscindere. Si ponatur ergo voluntas creata, non potest abscindere quamcumque intellectionem intellectus.

Quarto ad principale sic: si sic, ergo voluntas potest velle contra quodcumque iudicium rationis libere, et se conformare cuilibet iudicio rationis. Consequens falsum quoad utramque partem. Falsitas primae partis patet sic: quia voluntas potest libere velle contra quodcumque iudicium rationis, posito ergo quod ratio Sortis dictet Sorti, quod, ex quo potest velle contra omne iudicium rationis, debeat velle contra omne iudicium rationis, et sit illud dictamen Sortis 'a', tunc arguo sic: voluntas Sortis potest contra omne iudicium suum velle, ergo potest velle contra 'a', quia 'a' est unum iudicium. Consequentia patet ab universali ad unam suam singularem. Consequens est falsum, quia, si potest velle, igitur ponatur in esse, et sequitur duo contradictoria esse simul vera, videlicet quod Sortes velit conformiter isti iudicio, et quod non velit conformiter isti iudicio. Probo, quia per te <Sortes> vult contra omne iudicium rationis, sed 'a' est iudicium quo dictatur quod debet velle contra omne iudicium rationis, ergo vult conformiter isti iudicio. Sed quod non velit conformiter probo, quia sequitur: vult contra omnem iudicium rationis et hoc iudicium dictat quod debet velle contra omne iudicium rationis; ergo non vult conformiter isti iudicio. Ergo si vult conformiter isti iudicio, non vult conformare se isti iudicio. Ergo ad primam partem primi consequentis sequitur duo contradictoria simul esse vera.

Secundo, probo quod secunda pars sit falsa, scilicet ista: voluntas potest libere se conformare cuilibet iudicio rationis, et hoc potest probari per eandem rationem. Sed aliter arguo sic: posito quod ratio dictet voluntati quod nihil sit ab ea volendum citra 'a', sit 'a' dies crastinus. Quaero utrum voluntas potest se conformare isti iudicio an non. Si non, hoc est propositum. Si sic, contra: conformat se isti iudicio, ergo vult se conformari isti iudicio; et ultra: ergo vult aliquid citra 'a'; et ultra: ergo non conformat se isti iudicio dicitur hic quod conformat se isti iudicio, sed non volendo. Unde haec consequentia non valet: conformat se isti iudicio, ergo vult conformiter isti iudicio, quia istud iudicium non est de volendo, sed de non volendo, et ideo non volendo fit conformiter isti iudicio. Sed contra istud arguitur sic: si ponatur quod istud dictamen praescindatur

seu praecipiat Sorti a Deo et detur consequenter ista responsio, sequitur quod rectitudo voluntatis male diffinitur a venerabili Anselmi, *De libertate arbitrii*, capitulo 8. Nam arguitur sic: ista voluntas conformat se isti praecepto divino, et sic se habet sicut Deus praecipit eam se habere, ergo est recta. Sed per responsionem pro nunc nihil vult, ergo est recta quando nihil vult. Et tunc arguo ultra: haec voluntas nihil vult, ergo non vult quod Deus vult eam velle, et haec voluntas est recta et meretur, ergo servat rectitudinem, et tamen non vult quod Deus vult eam velle; ergo rectitudo voluntatis non est voluntatem velle quod Deus vult eam velle, nec servare rectitudinem voluntatis est unicuique velle quod Deus vult eam velle, cuius oppositum dicit ibidem Anselmus. Praeterea, probo quod voluntas non potest libere se conformare cuilibet iudicio rationis, quia pono quod ratio dictet alicui quod magis debet velle proximum suum damnari, quam seipsum peccare mortaliter, et sit ille Sortes, gratia exempli, et dictet quod magis debet velle Platonem damnari, quam seipsum peccare mortaliter quocumque genere peccati. Ponatur quod Sortes conformet se isti iudicio. Et arguo sic: Sortes magis vult quod Plato damnetur, quam quod Sortes peccet mortaliter. Ergo Sortes magis vult quod Plato damnetur, quam quod Sortes velit Platonem damnari. Consequentia ista patet, quia Sortem velle Platonem damnari est Sortem esse extra charitatem et peccare mortaliter, et Sortes magis vult quod Plato damnetur, quam quod Sortes peccet mortaliter quocumque genere peccati; ergo Sortes magis vult quod Plato damnetur, quam quod Sortes velit Platonem damnari. Consequens includit contradictionem, quia sic magis vult quod Plato damnetur, quam vult quod Plato damnetur, quod includit contradictionem.

Praeterea, nisi iudicium intellectus necessitaret voluntatem, tunc sequeretur quod homo posset peccare mortaliter sine quolibet actu voluntatis. Consequens falsum, quia peccatum, secundum Augustinum, est adeo voluntarium, quod, nisi sit voluntarium, non est peccatum. Consequentia probo, quia pono quod aliquis actualissime iudicet quod debet velle subvenire isti pauperi indigenti. Isto iudicio posito, aut potest suspendere actum voluntatis, aut non. Si non, tunc habeo propositum. Si sic, fiat, et arguo sic: iste videt proximum suum in extrema necessitate, et non compatitur, ergo claudit viscera sua ab eo, ergo charitas Dei non est in illo. Similiter non vult secundum rectum iudicium rationis, ergo peccat in materia prohibita sub poena aeterna, ergo peccat mortaliter, et tamen sine actu voluntatis, quod est propositum.

Praeterea, pono quod voluntas habeat iudicium clarissimum de aliquo agibili, et volo quod persistat in isto iudicio. Quaero tunc an voluntas potest in oppositum illius agibilis an non. Si non, habetur propositum. Si sic, ergo, stante isto iudicio, potest oppositum huius agibilis sibi apparere bonum. Ergo potest homo habere iudicium quod hoc non est agendum, stante clarissimo iudicio quod est agendum. Consequens falsum, quia haberet simul iudicia contraria et alterum in summo, quod est impossibile.

Praeterea, pono quod ratio dictet alicui quod magis debet velle illud quod summe est ad honorem Dei, quam quodcumque quod est ad commodum suum. Si voluntas possit se isti iudicio conformare, sit illud 'a', tunc probo quod sequatur contradictio. Et arguo sic: magis vult 'a' quam quodcumque quod est ad commodum suum, ergo magis vult 'a', quam vult 'a', quod includit contradictionem, ut patet.

Quinto ad principale: si voluntas creata utendo et fruendo sit libera, tunc potest homo libere obligare se alteri sub conditione, et conditione adimpleta tenetur ei secundum formam obligationis praestitae sub conditione. Patet per illud dictum vulgare: „Omne promissum ab [186b] ore fidelis est debitum”. Et possunt ad hoc allegari iura civilia, sed transeo ea. Et consequentiam probō per illud quod dicitur *Extra, De iure, iurando, Pervenit ad nos*, 2, ubi habetur quod promissum iuramento vel fidei attestatione vallatum tenet, nisi conditione non servata. Ergo a contrario simili conditione servata tenet. Patet ergo quod, si homo libere se obliget sub conditione, tenet conditione stante. Sed probō hoc quod sit falsum multipliciter. Patet primo sic: pono quod Sortes obliget se Platoni sub hac forma, quod teneatur dare Platoni decem <libras>, si Plato obviet in 'a' instanti solummodo homini qui sibi non tenetur, et aliter non. Isto casu posito, volo quod Plato in 'a' obviet soli Sorti. Quo facto, quaero utrum Sortes teneatur Platoni in decem an non. Si non tenetur Platoni in decem et Plato non obviet nisi Sorti, ergo Plato in 'a' obviat solummodo homini qui sibi non tenetur. Et sub hac conditione Sortes obligavit se Platoni in decem. Ergo Sortes tenetur Platoni in decem. Ergo si tenetur, non tenetur. Si concedatur quod Sortes tenetur Platoni in decem, arguo sic: Sortes in 'a' tenetur Platoni in decem, et Plato in 'a' obviat soli Sorti; ergo Plato solum obviat homini qui sibi non tenetur. Ergo conditio non stat. Ergo Sortes sibi non tenetur, quia conditio fuit quod sibi non teneretur, nisi obviaret Plato homini solummodo in 'a' instanti qui sibi non teneretur. Ergo, aliquo casu posito, aliquis homo obligatur sub licita conditione et possibili, et tamen in nullo tenetur illi cui se obligavit, nec per iudicem compelli potest sibi in aliquo satisfacere.

Praeterea, sint tres homines Sortes, Plato, Cicero. Et volo quod Sortes obliget se Ciceroni in 20 libris, si tamen Plato obliget se eidem immediate post, in instanti, et non aliter. Pono ergo quod Plato obliget se Ciceroni in decem, si Sortes in nullo teneatur Ciceroni, et non aliter. Quo posito, quaero utrum Plato tenetur Ciceroni in decem an non? Si tenetur Ciceroni in decem, ergo Sortes tenetur in duplo, per primam partem casus. Et sequitur: Sortes tenetur Ciceroni, ergo Plato non tenetur, per secundam partem casus. Ergo si Plato tenetur, Plato non tenetur. Si dicatur quod Plato non tenetur, contra sequitur: Plato non tenetur, ergo Sortes non tenetur, quia Plato obligavit se si Sortes non teneretur, et non aliter. Ergo si Plato non tenetur, Sortes non tenetur. Et sequitur: Sortes non tenetur, ergo Plato tenetur ex prima parte casus. Si ergo Plato non tenetur, Plato tenetur.

Praeterea, ponatur quod dominus Cicero habeat duos servos: Sortem et Platonem et quod idem dominus libere concedat utrique libertatem sub hac conditione quod sit liber, si primus cui obviaverit non sit liber. Isto casu posito, volo quod im[187a]mediate postea obviat sibi ipsis. Quo facto, quaero numquid Sortes et Plato sunt liberi an non. Et quod neuter sit liber probatur, quia sequitur: Sortes est liber, ergo Plato est servus, per primam partem casus. Et eodem modo sequitur: Plato est liber, ergo Sortes est servus, per secundam partem casus. Ergo neuter eorum est liber, quia si Sortes est liber, Plato est servus, et si Plato est servus, Plato non est liber. Et eodem modo convenit arguere de Platone.

Praeterea, ponatur quod Petrus et Iohannes sic se habeant ad invicem, quod Petrus velit religionem intrare, si Iohannes vult intrare religionem, et non aliter; et quod Iohannes velit intrare religionem, si Petrus non velit intrare, et non aliter. Quo posito, quaero utrum Petrus velit intrare religionem an non. Si Petrus vult intrare, ergo Iohannes vult intrare, per primam partem casus, et

si Iohannes vult intrare, Petrus non vult intrare, per secundam partem casus. Ergo, si Petrus vult intrare, Petrus non vult intrare. Si dicatur quod Petrus non vult intrare, tunc arguitur: Petrus non vult intrare religionem, ergo Iohannes vult intrare religionem, per secundam partem casus; et si Iohannes vult intrare religionem, ergo Petrus vult intrare religionem, per primam partem casus; ergo, si Petrus non vult intrare religionem, Petrus vult intrare religionem. Ergo non omnis qui vult aliquid sub conditione, vult illud stante conditione.

Praeterea, contrahant Martinus et Bertha matrimonium per verba de praesenti, et sub tali conditione dicat Martinus: „Accipio te in uxorem, si immediate post 'a' dixeris mihi verum”, et sit 'a' unum instans crastinae diei. Dicat eodem modo Bertha Martino: „Accipio te in virum, si cras immediate post 'a' dixeris mihi verum”. Quo facto, pono quod obvient sibi mutuo in crastino Martinus et Bertha. Dicat vir mulieri: „Non es uxor mea”, et illa econverso, „Nec tu es vir meus”. Isto casu posito, quaero an contractus pristinus valeat an non. Si concedatur quod valeat et fuit contractus conditionalis, ergo conditio stat. Sed conditio fuit quod uterque diceret verum alteri immediate post 'a'. Ergo uterque dicit verum alteri immediate post 'a'. Ergo ita est quod uterque dixit verum et uterque dixit <quod> neuter est coniunx alterius, ergo ita est quod neuter est coniunx alterius. Et per consequens contractus nihil valet. Si concedatur quod contractus nihil valet, contra: Si contractus non valet, ergo uterque istorum dixit verum statim post 'a'. Ergo conditio contractus est adimpleta. Ergo contractus tenet. Ergo, si contractus non valet, contractus valet.

Praeterea, praecipiat Deus Sorti quod caveat omne falsum, et indulgeat quod liceat quicquid libet, hoc excepto quod caveat ne dicat falsum, et certificet eum quod, si dicat falsum, damnabitur. Casus patet, quia Deus potest libere [187b] ordinare quicquid voluerit circa Sortem. Quo posito, nihil aliud dicat Sortes postea nisi istud: „Sortes damnabitur”. Hoc etiam potest libere facere. Tunc quaero utrum Sortes iuste damnabitur an non. Si sic, ergo dixit verum, et dicit quod damnabitur, ergo non est ita quod damnabitur, ergo si damnabitur, non damnabitur. Si dicatur quod non damnabitur, contra. Ergo ita est quod hoc est falsum: „Sortes damnabitur”. Et hoc dixit ergo falsum. Et ultra, ergo iuste damnabitur, ergo, si non damnabitur, damnabitur.

Sexto ad principale: si voluntas hominis esset libera, qua ratione voluntas huius esset libera, eadem ratione et voluntas alterius etc. Et sic sequeretur quod iste homo posset alium diligere et non diligere simul et semel. Consequens falsum, quia ponatur casus quod sint tantum tres homines Sortes, Plato et Cicero. Et volo quod Sortes diligat omnem hominem diligentem se, et tantum diligat talem; similiter Plato Sortem solum, et sit Cicero tertius qui velit diligere Sortes si non diligat nisi solum unum hominem. Iste casus est possibilis, ex quo quilibet eorum libere potest velle sicut placet sibi. Quo posito, quaero an Sortes diligit solum Platonem, an non diligit solum Platonem. Si diligit solum Platonem, ergo Cicero diligit eum, quia Cicero diligit Sortem, si Sortes diligit solum unum hominem, per tertiam partem casus. Et ultra, ergo Plato diligit Ciceronem per primam partem casus. Et ultra, ergo diligit duos, et per consequens non solum Platonem. Cuius oppositum est concessum. Si dicatur quod Sortes non diligit solum Platonem, tunc arguitur sic: Sortes non diligit solum Platonem, ergo Cicero non diligit Sortem. Et ultra, ergo Sortes non diligit

Ciceronem. Et ultra, ergo diligit solum Platonem. Ergo, si non diligit solum Platonem, diligit solum Platonem². Et sequuntur contradictoria inter se.

Praeterea, ad idem arguitur sic: sit Sortes albus et Plato niger, et velit Plato esse albus, et Sorte niger; et arguitur sic: Sortes vult esse similis Platoni, et non vult esse similis Platoni, ergo idem vult et non vult. Prima pars antecedentis patet sic: Sortes vult esse talis qualis est Platonem, per casum, quia vult esse niger, ergo vult esse similis Platoni. Secunda pars patet, quia Sortes et Plato volunt esse dissimiles. Ergo Sortes vult esse dissimilis Platoni, et Plato vult esse dissimilis Sorti. Et similiter sequitur: Sortes et Plato volunt esse similes, ergo Sortes et Plato volunt habere qualitates easdem.

Septimo ad principale: si voluntas etc., sequitur quod homo posset uti habitu scientiae acquisitae et considerare secundum illam toties quoties sibi placeret. Ut patet 2 *De anima* et in Commentatore, commento 60, ubi dicitur quod intelligere possumus quando volumus, sed sentire non possumus quando volumus, quia in sensatione indigemus sensatis extra, quae non sunt in nostra potestate, et expressius 3 *De anima*, commento [188a] 18. Dispositio habitus est quod habens illum potest considerare de illo cum voluerit sine aliquo medio extrinseco movente. Verba commento sunt ista: „Haec est enim dispositio habitus, scilicet quod habens habitum intelligat per illum illud quod est sibi proximum ex se et quando voluerit, absque eo quod indigeat aliquo alio extrinseco”. Si homo ergo secundum eum sit liberae voluntatis, et habeat habitum alicuius scientiae, potest libere, quando vult et quotiescumque vult, considerare. Sed quod hoc consequens sit falsum, probo sic: sit talis habituatus, gratia exempli Sortes habens habitum alicuius considerabilis, qui sit 'a', et pono quod non consideret actu ipsum 'a'. Tunc per te Sortes potest libere considerare de 'a'. Ponatur ergo inesse, et arguo sic: Sortes nunc considerat de 'a' libere. Ergo Sortes prius voluit considerare de 'a'. Consequentia patet. Ideo nunc considerat 'a', quia voluit considerare 'a'. Et vult considerare 'a'. Igitur nulla causa est quare nunc consideret, nisi quia libere vult considerare. Ergo prius voluit considerare 'a', quam consideraret 'a', sive quam consideravit 'a'. Tunc arguitur: prius voluit considerare 'a', quam consideravit 'a', sed cum voluit considerare 'a', consideravit 'a'. Ergo prius consideravit 'a', quam consideravit 'a'. Quod includit contradictionem. Haec ultima consequentia probatur, quia sequitur: prius voluit considerare 'a', ergo prius consideravit 'a'. Nam si voluit considerare 'a', cum omne volitum sit cognitum, ergo prius cogitavit de 'a', quia impossibile est velle 'a' actualiter sine considerare de ipso 'a'. Unde Anselmus, frequenter dans differentiam inter voluntatem quae est instrumentum et voluntatem quae est usus, dicit quod usus nunquam est nisi quando cogitatur illud quod est volitum. Igitur sequitur quod, si prius ante hoc instans voluit considerare 'a', prius consideravit 'a', ergo consideravit antequam consideravit. Consequens impossibile.

Praeterea, sub alia forma sic: si hoc esset verum, homo posset libere eorum quae sunt in memoria sua recordari. Consequens falsum, quia, si Sortes vult recordari, ergo recordatur, quia voluntas recordandi de 'a' procedit ex recordatione ipsius 'a'. Si igitur recordatio ipsius procedit a voluntate, quia voluntas vult libere recordari de 'a', sequitur quod respectu eiusdem idem erit causa et effectus. Quod autem voluntas recordandi de 'a' procedit ex ipsa recordatione dicit expresse

² Platonem] Ergo, si non diligit solum Platonem, diligit solum Platonem *iter*.

beatus Augustinus, 2 *De libero*, capitulo 21 de parvis et 7 capitulo de magnis, ubi dicit sic: „quicquid enim recordari volumus iam recordati sumus in memoria nostra esse vel fuisse”.

Praeterea, si libere possum considerare de 'a', cuius habitum habeo, ergo antequam considerem de 'a', libere possum deliberare an velim considerare de 'a', an non. Consequentia patet, quia nullus actus est liber nisi praecesserit deliberatio. Consequens falsum. Nam sequitur: delibero si velim considerare de 'a' vel non, ergo considero de 'a'. Si igitur considero de 'a', antequam considero de 'a' et delibero ad considerandum de 'a', sequitur quod prius considero quam considero, quod est contradictio.

Praeterea, pari ratione voluntas potest divertere intellectum libere a consideratione illius 'a' ad considerandum aliquid aliud, quod modo non est consideratum. Consequens falsum. Nam sit illud non consideratum 'b', tunc arguo sic: voluntas vult divertere intellectum a consideratione 'a' ad considerandum 'b', ergo vult considerare 'b' et nondum consideravit 'b', quia tunc non potest divertere intellectum ad 'b', quia tunc foret diversus intellectus ante diversionem. Ergo ante diversionem non considerat de 'b', et tamen ante diversionem vult considerare de 'b'. Ergo vult considerare de 'b', quando nihil considerat de 'b', quod est impossibile, quia, si nihil considerat de 'b', nihil considerat circa 'b', nec vult circa 'b'.

Octavo ad principale: si voluntas etc., ergo libere potest elicere duos actus oppositos successive et immediate. Consequens falsum. Nam si est possibile, pono quod 'a' sit una hora, et 'b' sit alia immediate sequens. Et pono quod angelus velit per totum 'a' Sortem sedere, et per totum 'b' Sortem non sedere. Tunc arguitur sic: per totum 'b' vult Sortem non sedere, et hoc libere. Sed omne quod aliquid vult libere, prius movet se ad volendum illud, secundum Anselmum, *De casu Diaboli*, capitulo 12 : „Quicquid movet se ad volendum, prius vult se ita movere”, ergo in instanti medio inter 'b' et 'a' ille angelus incipit se movere ad volendum. Ergo prius ante 'b' voluit se ita movere, ergo prius ante 'b' voluit Sortem non sedere, sed semper ante 'b' voluit Sortem sedere, ergo voluit simul Sortem sedere et non sedere. Istud argumentum stat in pondere huius auctoritatis.

Nono ad principale: si sic, sequitur quod voluntas posset simul mereri et demereri libere. Consequens falsum, quod probo multipliciter. Primo sic: ponatur quod aliquis homo in prima parte proportionabili unius horae mereatur, et in secunda peccet, et in tertia mereatur, et in quarta peccet, et sic semper alternatim secundum omnes partes proportionabiles huius horae, in cuius horae ultimo instanti moriatur, et sit illud instans 'a'. Tunc sequitur quod istum hominem non potest Deus praemiare nec punire, quia nec fuit finaliter malus, nec finaliter bonus; ergo talem non potest Deus nec sciet iudicare. Si dicatur quod fuit finaliter malus, contra. Ergo per aliquid tempus immediate ante instans 'a' fuit malus; sit illud tempus 'b'. Et arguitur sic: in 'b' sunt diversae partes proportionabiles, ergo in aliqua parte ipsius 'b' est bonus. Ergo per totum 'b' non fuit malus. Ergo, si fuit malus in prima medietate 'b' temporis, sequitur quod fuit bonus in alia medietate post illam. Et eodem modo convenit arguere quod non fuit finaliter bonus.

Praeterea, Sortes intendit actum meritorium usque ad instans 'a', in quo moriatur. Et arguitur sic: iste intendebat libere actum meritorium per totam horam, ergo non est dare maximum gradum meriti quem ipse habuerit. Ergo, cum praemium debeatur secundum gradum maximum,

et nullus fuit gradus maximus in Sorte, quia quocumque gradu dato postea habuerit maiorem, sicut faciliter per casum deduceretur, ergo Deus nesciet eum praemiare digne.

Praeterea, sint duo homines, Sortes et Plato, et mereatur per unam horam aequaliter, cuius ultimum instans sit 'a'. Et moriatur Sortes in 'a' et vivat Plato ulterius, sed non mereatur plus. Isto casu posito, quaero an Sortes et Plato eodem modo praemiabuntur an non. Si inaequaliter, cum Plato non debeat habere minus aliqua ratione, sequitur quod habebit plus. Quod non debet habere minus manifeste apparet, quia aequaliter meruit, et diutius fuit in gratia. Si diceretur quod plus habebit de praemio, quaero utrum praemium Platonis tunc excedit praemium Sortis in indivisibili an in divisibili. Si in indivisibili, ergo pro instanti correspondet praemium divisibile. Ergo qui in infinitis instantibus meretur foret dignus praemio infinito. Et sic, per consequens, quicumque mereretur per aliquod tempus foret dignus praemio infinito. Similiter aequale praemium correspondet isti tempori et instanti. Nam capio meritum Platonis in tempore aliquo, quod sit 'b', et excessum meriti quem tu dicis eum habere ultra Sortem pro illo instanti 'a' praecise, quem ponis excessum divisibilem, qui sit 'c'. Tunc quaero utrum 'b' est aequale 'c' an non. Si sic, habeo propositum quod aequale praemium correspondet Platoni pro instanti sicut pro certo tempore dato. Si 'b' non est aequale 'c', nec est minus, constat quia sic meritum elicited in instanti excederet meritum elicited per tempus ab eodem conatu, ergo est maius. Sed certum est quod non est maius nisi in proportionem finita. Sit, gratia exempli, quod in triplo sit 'b' maius 'c'. Volo tunc quod Plato eliciat unum actum vel unum meritum in tempore in triplo minoris bonitatis quam est 'b'. Ergo illud meritum est aequale 'c', et tamen erit elicited in tempore. Ergo temporale meritum et instantaneum erunt aequalia.

Praeterea, suppono quod circumstantia bona finis diminuat peccatum. [189b] Sint ergo duo homines, scilicet Sortes et Plato, et pono quod Sortes occidat patrem suum gratis, nullum bonum finem intendendo, et occidat Plato patrem suum propter bonum reipublicae. Isto posito, proba quod Sortes peccat peccato infinitae malitiae intensive. Et arguo sic: Sortes committit peccatum in infinitum gravius Platone, ergo committit peccatum infinitae malitiae. Antecedens proba, quia Sortes peccat in triplo gravius quam Plato. Quia, si Sortes peccaret propter finem in duplo minus bonum quam sit finis intentus a Platone, adhuc in duplo peccaret gravius Platone. Et nunc peccat gravius quam tunc, quia constat quod nullum bonum finem intendit, ergo peccat nunc plus quam in duplo gravius quam Plato. Eadem ratione proba quod in quadruplo peccat gravius, quia, si consimilem actum illi, quem modo facit, faceret propter finem in quadruplo minus bonum quam sit finis nunc intentus a Platone, adhuc in quadruplo gravius peccaret Platone. Sed nunc peccat gravius quam tunc faceret, ergo nunc peccat in quadruplo gravius. Et sic potest argui de quacumque proportionem finita. Et tunc arguitur sic: peccat in duplo gravius, et in triplo, et in quadruplo, et sic in infinitum, ergo committit peccatum infinitae malitiae intensive, quod est propositum.

Praeterea, arguo sic: velle occidere duos homines est peccatum alicuius gravitatis. Ergo velle occidere quatuor est peccatum quadruple gravitatis; ergo velle occidere infinitos est peccatum infinitae malitiae intensive.

Praeterea, velle peccare per duos dies est gravius quam velle peccare per unum die tantum. Ergo velle peccare per infinitum tepus est in infinitum gravius quam velle peccare per unum diem

tantum. Ergo, si Sortes vult peccare per tempus infinitum, committet peccatum infinitae malitiae sive gravitatis.

Praeterea, arguitur sub hac forma: velle peccare per tempus infinitum est gravius quam velle peccare per unum diem tantum. Manifestum est. Quaero tunc utrum in infinitum gravius, an in aliqua certa proportionem. Si in infinitum gravius, habetur propositum. Si in aliqua certa proportionem, detur illa et sit, gratia exempli, centupla. Et tunc arguitur sic: peccare per duos dies est gravius quam per unum tantum, et per quatuor quam per unum vel duos tantum. Ergo sic addendo numerum dierum erit devenire ad aliquam multitudinem dierum finitam, per quam velle peccare est in centuplo gravius quam velle peccare per unum diem tantum. Et tamen, cum non sit gravius per te velle peccare per tempus infinitum quam velle peccare per unum diem tantum in centuplo, sequitur quod velle peccare per tempus infinitum non est [190a] gravius quam velle peccare per certum numerum dierum. Consequens falsum.

Praeterea, committens peccatum ebrietatis, committit peccatum infinitae gravitatis, quia ex una ebrietate possent contingere mala infinita, sed non minus peccat ebrius si non contingant, quia quantum in eo est contingerent. Ergo peccat modo peccato infinito. Confirmatur ista ratio, quia tot meretur ebrius increpationes vel poenas quot peccata sequuntur ex ebrietate. Unde Philosophus, 3 *Ethicorum*, capitulo 5: „Ebrius, si in tali ignorantia commiserit flagitium, tunc non excusatur, sed meretur duplices increpationes: unam propter ebrietatem qua factus est ignorans, et aliam pro peccato ex illa ignorantia commisso. Quia dominus eius fuit, id est habuit in sua potestate inebriari”. Ergo, si ex ebrietate sequuntur vitia infinita, deberet puniri poena infinita intensive. Sed non minus peccat modo, licet non sequantur, quia, quantum in eo est, causam praestitit ut sequantur.

Praeterea, ponatur quod Sortes iuret quod revelabit Platoni omne peccatum quod faciet citra 'a' instans omittendo vel committendo. Ponatur ergo quod statim deveniat ebrius, et quod non revelet Platoni ante 'a'. Tunc arguitur sic: Sortes iuravit quod revelaret Platoni omne peccatum omittendum vel committendum a se ante 'a'. Et ipse fuit ebrius ante 'a' et illud peccatum non revelavit Platoni. Ergo ante 'a' fuit periurus. Ergo Sortes ante 'a' omisit vel commisit aliquod peccatum aliud ab ebrietate. Et illud fuit secundum peccatum non revelatum Platoni ante 'a'. Ergo Sortes ante 'a' fuit periurus pro illo secundo peccato non revelato. Ergo ante 'a' iterum fuit periurus pro illo secundo periurio, et per idem probatur quod fuit tertio periurus, et sic in infinitum. Ergo ante 'a' peccavit peccatis infinitis, et meruit poenam infinitam intensive.

Decimo ad principale: si voluntas etc., tunc potest elicere actum suum in instanti vel in tempore libere, sicut sibi placeret. Consequens est falsum, quia nihil prohibet, nec est ibi aliqua resistentia. Ergo statim sequitur actio. Ista consequentia patet 4 *Physicorum*, capitulo 71, alibi 3 *Physicorum*, capitulo 5.

Secundo, quia si voluntas non possit velle de novo nisi in tempore, sequitur quod homo existens in aliquo peccato, necessario erit postea in peccato per tempus, quia necessario, antequam eliciatur actus contritionis, erit tempus lapsum, et toto illo tempore est in peccato; ergo velit nolit est in peccato.

Tertio, si voluntas non potest libere velle in instanti, sequitur quod Christus non meruit in primo instanti suae conceptionis. Consequens falsum, quia secundum Magistrum, 3 *Sententiarum*, distinctione 18, a principio suae [190b] conceptionis habuit summum meritum.

Quarto, quia aliter Christus non esset subito in altari. Consequens est falsum. Consequentia probatur, quia vel est ibi de novo volendo, vel non volendo. Si volendo, et non potest velle nisi in tempore, sequitur quod prius fuit ibi quam voluit, vel prius voluit ibi esse quam fuit, quorum utrumque est inconueniens.

Quinto, quia tantae potentiae est virtus libera sicut virtus naturalis; sed virtus naturalis habet operationem in instanti, ergo etc. Maior patet, et confirmatur per Augustinum, *De libero arbitrio*, capitulo 3: „Nihil est tam in nostra potestate quam ipsa voluntas. Ea enim prorsus nullo intervallo et mox ut volumus praesto est”. Maior patet, quia luminosum corpus agit subito. Sicut patet 6 *Physicorum*, capitulo 32, et in *De sensu et sensato*.

Sexto, quia intellectus intelligit subito; ergo voluntas potest velle subito. Consequentia patet, quia voluntas est potentia ita activa et ita immaterialis et ita potens, nec habet maiorem resistantiam. Antecedens probatur 3 *De anima*, capitulo 24, ubi dicit Philosophus et Commentator quod intellectio est actio perfecta, et fit in non tempore, et non praecedat ipsam actio determinata.

Septimo, quia 12 *Metaphysica*, capitulo 3: „Voluptas, delectatio, vel voluntas sequitur apprehensionem sicut umbra corpus”, sed delectatio non est sine volitione; ergo volitio sequitur apprehensionem in eadem mensura.

Octavo, quia visio fit subito, igitur et volitio. Antecedens patet 3 *De anima*, capitulo 18, ubi dicit Commentator quod sentire est perfecta actio et sine tempore, et absque hoc quod eam praecedat actio determinata. Et infra intendit declarare causam propter quam intelligit sine tempore; pari ratione ergo etiam volitio fit in non tempore. Confirmatur, quia quandocumque animal videt, voluntas copulat virtutem visivam cum obiecto, quia aliter animal non videret, sicut dicit Augustinus, 2 *De Trinitate*, per totum, et 2 *De libero arbitrio*, capitulo 8. Sed voluntas non copulat aliquam nisi per actum suum; ergo quandocumque animal videt, habet actum suum. Et ita, si visio fit in instanti, volitio erit in instanti.

Nono, quia aliquod agens naturale agit subito, sicut corpus luminosum, secundum Commentatorem 6 *Physicorum*, commento 32. Igitur voluntas multo magis agit subito.

Decimo arguitur sic: si volitio non posset esse nisi in tempore, sequeretur quod diabolus peccavit quando fuit obduratus, et sic nunquam libere peccavit. Consequentia patet, quia diabolus, postquam peccavit, non mansit per aliquod tempus sine obduratione, quia tunc potuisset poenituisse, vel igitur peccavit in primo instanti, quia, si in tempore, ergo sua mala volitio non habuit primum instans, quia dura[191a]vit per tempus et sic in secunda parte temporis potuit poenituisse. Tunc arguo sub hac forma: aut peccatum suum praecessit indurationem suam, vel non. Si non, ergo nulla culpa praecessit poenam. Si sic, cum non possit esse nisi in tempore, ergo tempus praecessit antequam esset induratio. Et sic in secunda medietate potuit poenituisse. Consequens falsum et contra Augustinum.

Undecimo, si non sit dare primum instans actus voluntatis, eadem ratione nec ultimum, et per consequens inter demeritum et poena primi angeli esset instans in quo neutrum haberet. Et per

consequens tunc primus angelus non fuisset beatus nec miser, quod negat Augustinus, 3 *De libero arbitrio*, capitulo 24, ubi dicit sic: „non sinitur anima peccatrix non reddere debitum Deo. Aut enim reddit bene utendo quod accepit, aut reddit amittendo quo bene uti noluit. Namque, si non reddit faciendo iustitiam, reddit patiando miseriam”. Et paulo post sequitur: „In nullo intervallo temporis ita dividuntur, ut quod in aliquo tempore non faciat quod debet, et alio patiatur quod debet, vel in puncto temporis universi pulchritudo deturpetur, ut sit in ea peccati dedecus sine decore vindictae”.

Duodecimo, secundum Augustinum, 3 *De libero arbitrio*, ubi prius: „peccatum diaboli nullo intervallo temporis fuit sine poena debita”; ergo, si non fuit aliquod primum instans in quo peccavit, sequitur quod peccatum non praecessit suam poenam. Consequens falsum, quia causa efficiens necessario praecedit suum effectum tempore, 12 *Metaphysica*, commento 17, et 9 *Metaphysica*, capitulo 13, ubi habetur quod agens necessario praecedit suum effectum tempore.

Decimotertio, si non sit dare primum instans, sequitur quod sit dare ultimum instans charitatis, et, per consequens, quando res permanens corrumpitur, in medio instanti inter esse et non esse permanens habebit esse. Consequens est contra Commentatorem et Philosophum, 8 *Physicorum*, capitulo 9, ubi habetur quod, quando res permanens corrumpitur, in instanti medio inter esse et non esse res non est, et e converso quando res generatur.

Decimoquarto sic: praecipitur alicui quod in aliquo instanti incipiat aliquod opus meritorium, et volo quod omittat illud facere gratis. Isto posito, non obstante omissione illius quod sibi praecipiebatur, probo quod non peccavit peccato omissionis, quia quaero: quando primo peccavit? Non in primo instanti, quia tunc non dimisit facere quod debuit, quia tunc non tenebatur ad aliquam volitionem; nec peccavit post illud instans, quia non erat sibi praeceptum quod illud inciperet per illud instans. Ergo post illud instans haec fuit falsa: 'Iste peccavit, ergo nunquam peccavit', et per consequens peccavit et non peccavit.

Decimoquinto sic: si sic, foret possibile quod res permanens non permaneret nisi [191b] per instans. Consequens est falsum et contra Philosophum, 8 *Physicorum*, capitulo 68, alibi capitulo 88, ubi habetur sic: „impossibile est quod motus generationis sit continuus cum motu corruptionis, quia, si isti duo motus essent continui, non haberent generaliter esse in actu, omne enim existens in actu est in tempore”. Haec consequentia probatur: ponatur quod Deus creet charitatem in instanti aliquo in homine, et quod ille homo immediate post eliciat actum maximum peccati mortalis: sequitur quod charitas illa non manet nisi per instans.

Decimosexto, quia angelus statim quando fuit creatus, cognovit Deum et laudavit Deum. Ergo in primo instanti habuit actum voluntatis.

Decimoseptimo, si non sit dare primum instans voluntatis, sequitur, posito possibili, quod angelus, quando fuit creatus, peccavit, nec prius fuit bonus. Consequens est contra Augustinum, 12 *De civitate Dei*, capitulo 6, ubi probat quod nulla voluntas potest esse mala ab aeterno. Et arguit sic: vitium est in hac voluntate, ergo adimit aliquod bonum huic voluntati. Ergo aliquod bonum praecessit in hac voluntate. Ergo bonitas illa praecessit hoc vitium. Unde concludit: „non igitur potuit esse sempiterna voluntas mala in ea re in qua bonum naturale praecesserat, quia voluntas mala nocendo potest adimere.” Haec ille.

Undecimo arguitur principaliter sic: si voluntas etc., sequeretur quod ipsa sit potentia passiva et non activa. Consequens est falsum. Consequentia probatur per Commentatorem, 3 *Physicorum*, commento 20, alias 2 *Physicorum*, capitulo 48: „contingens aequaliter non invenitur in potentiis agentibus per se, sed in potentiis passivis et in illis, quarum praeparatio³ ad receptionem duorum contrariorum est aequalis.” Et parum ante in eodem commento: „actio non provenit ab eo quod est contingens aequaliter, scilicet ad utrumlibet, nisi ex aliqua causa extrinseca adiuncta cum eo.” Ergo, si voluntas sit libera libertate conditionis ad suum actum, ipsa respectu illius est contingens ad utrumlibet. Ergo respectu illius non est activa, sed passiva tantum. Falsitas consequentis patet, quia si esset tantum passiva, tunc praesente⁴ agente vel praesentibus agentibus, quae sunt nata causare actum, ipsa necessario pateretur, nec potentia passiva habet suam operationem in sua potestate. Nam non est in potestate sua quod patiatur et non patiatur agente approximato, et sic periret libertas voluntatis.

Duodecimo ad principale: si voluntas etc., ergo voluntas potest libere non diligere Deum clare visum. Consequens falsum et contra Magistrum, libro 4, qui vult quod ipsis non manifestabitur Filius Dei in forma Dei in finali iudicio, quia sic non potest videri nisi ad gaudium; ergo Deus non potest clare videri a voluntate, quin ipsa circa eum habeat actum gaudii, [192a] ergo non nisi diligat. Unde dicit Magister: „deitas Christi sine gaudio videri non potest”. Consequentia probatur, quia sic detur oppositum consequentis, scilicet quod voluntas necessario velit vel diligat Deum clare visum. Sequitur quod voluntas non est voluntas. Ista consequentia probatur per beatum Augustinum, 3 *De libero arbitrio*, capitulo 3, ubi arguit quod divina praescientia non imponit necessitatem voluntati, et arguit sic: „si necesse est ut voluntas velit, unde volet cum voluntas non erit?” Et infra: „voluntas nostra nec voluntas esset, nisi esset in nostra potestate.”

Porro, quia est in nostra potestate, ideo libera est. Ergo, secundum Augustinum, voluntas non esset voluntas, nisi esset in nostra potestate, nec esset libera. Et constat quod loquitur de voluntate quae est volitio vel usus, et non instrumentum. Ergo illa volitio, quae est necessario in volente, non est libera, nec est volitio dicenda secundum eum. Iterum, si sic, voluntas potest nolle beatitudinem. Consequens falsum et contra Augustinum, 13 *De Trinitate*, quod pro verissimo certissimoque possumus dicere beatae vivere omnes homines velle, capitulo 8, 9 et 10 per totum.

Item, decimotertio arguitur ad propositum sub hac forma: si voluntas etc., voluntas creata posset libere velle vitare peccatum. Consequens falsum, quia, si voluntas Adae potuisset vitasse peccatum, aut ergo quando peccavit, aut antequam peccaverit, aut postquam peccaverit. Non autem potuit vitare quando peccavit, quia tunc non fuit ille actus futurus, nec, per consequens, in sua potestate. Nec postquam peccaverit, quia non potuit facere praeteritum non fuisse praeteritum postquam fuit praeteritum. Ergo relinquitur quod Adam non potuit vitare peccatum, nisi praecise in tempore, antequam peccaverit. Tunc sit illud tempus 'a' et arguo sic: tantum in 'a' potuit vitare peccatum, et nunquam ante 'a', nec post 'a'. Ergo tantum in 'a' tenebatur vitare peccatum. Ergo post 'a' non tenebatur vitare peccatum. Ergo post 'a' non peccavit.

³ praeparatio] propria ratio

⁴ praesente] praesentem

Item, arguo sub hac forma: si homo potest vitare peccatum, aut peccatum praesens, aut futurum, aut praeteritum. Praeteritum et praesens non potest, ut patet per praedicta. Relinquitur ergo quod homo antequam peccaret sive peccet, potest vitare peccatum futurum. Consequens falsum, quia, si potest vitare peccatum futurum, sit illud 'a'. Et arguo sic: 'a' est futurum, ergo ab aeterno fuit futurum. Sed non est in potestate voluntatis creatae vitare vel impedire ne illud sit quod fuit ab aeterno futurum, quia sic esset in potestate sua decipere Deum vel animam Christi. Nam anima Christi heri assensit isti propositioni: 'a' ab aeterno fuit futurum, ergo voluntas creata non potest vitare peccatum futurum'.

Item, si voluntas potest vitare peccatum futurum, ponatur in esse et sit, gratia exempli, 'a'. Hoc est verum: 'in instanti praesenti voluntas vitavit 'a''. Et arguo sic: haec voluntas vitavit 'a', ergo non commisit peccatum 'a', ergo 'a' non fuit futurum. Igitur 'a' non vitavit peccatum futurum.

Item, si voluntas tenetur vitare peccatum, quaero utrum peccatum committendum a se, an peccatum non committendum a se aut ab alio. Secundum non potest dari, quia illud non potest vitare, ex quo illud nunquam committet. Si teneatur vitare peccatum committendum a se, tenetur ad impossibile. Nam haec est necessaria: omne committendum a se est committendum a se, ergo videtur quod voluntas etc.

Praeterea, ad idem probatur quod, posito possibili in esse, voluntas necessitabitur ad peccandum. Probo: pono quod Deus revelet Sorti existenti in charitate istam propositionem certificando eum de ea: 'Tantum ille de numero istorum, Sorte et Platone demonstratis, salvabitur, qui cras peccabit mortaliter'. Hoc est satis possibile. Nam potest contingere quod omnes homines electi cras sint peccaturi mortaliter, et post futuri poenitentes. Illo casu posito, Sortes non potest vitare peccatum, quia quaero utrum vult cras peccare mortaliter, an non. Si sic, ergo iam peccat mortaliter, quia qui nunc vult peccare mortaliter, aut quando potest, peccat mortaliter. Si non, contra. Ergo vult damnari, quia scit quod tantum ille salvabitur qui cras peccabit mortaliter. Et ipse non vult cras peccare mortaliter. Ergo non vult salvari. Et si non vult salvari, non diligit se ad vitam aeternam. Et, si sic, non est in charitate, ergo peccat mortaliter.

Praeterea, revelet Deus Sorti quod nunquam salvabitur nisi per commissionem homicidii Platonis faciendam per eum. Tunc quaero utrum debeat commissionem desiderare, an non? Si non, contra. Debet velle salvari. Si sic, ergo debet velle homicidium Platonis. Sed contra illud est beatus Augustinus: peccatum est adeo voluntarium, quod, si etc.

Praeterea, suppono quod quicumque assentit peccato mortali suo vel alterius peccat mortaliter. Quo supposito, probatur quod aliquis necessitetur ad peccandum. Nam possibile est esse hominem perplexum inter duo peccata mala eligenda; sed in tali casu tenetur homo eligere minus malum, ergo in aliquo casu homo tenetur peccare. Assumptum probatur ex casu praecedenti, ubi Sortes debet eligere minus malum et, per consequens, minus peccatum. Probo assumptum per Canonem, distinctione 3, *Duo mala etc.*, ubi suadet eligere minus malum et minus peccatum, et, per consequens, est aliquando eligendum.

Item, probatur idem assumptum multipliciter: revelet tibi aliquis quod aliquis interficiet te, nisi assenseris sibi in peccato mortali; quaero quid faciendum est. Quia si assentis, peccas

mortaliter. Si non assentis, ergo magis vis quod te interficiat. Ergo consentis in peccatum suum, et per consequens peccas.

Praeterea, sciat [193a] aliquis dominus quod, si ipse exiret certa hora de sua domo, aliquis famulus quem habet committet fornicationem, et si remanserit, fornicationem et homicidium, ita quod nullo modo sit in potestate sua eum impedire; tunc talis necessatur ad peccatum.

Praeterea, sciat iudex aliquod matrimonium fuisse contractum inter duas personas occulte, tamen probetur legitime coram eo oppositum in foro publico; iste iudex vel assentiet in divortium iudicando secundum allegata, vel faciet iustitiam et forte scandalum aliis, et forte diffamationem suae personae si non ministrat copiam iustitiae suae secundum allegata coram eo. Unde sive sic sive sic, iste iudex assentiet in peccato, ut videtur etc.

Praeterea, sit aliquis existens cum usurario et sit in extrema necessitate, nec possit habere aliquo modo quicquam nisi tantum ab eo sub usura, tunc vel capiet, vel non. Si sic, assentit in usuram alterius, quia scit quod nullo modo faciet sine usura. Si non, est causa mortis sue, ergo homicida.

Praeterea, sit inter Sortem et Platonem existentes in extrema necessitate unus panis in aequali distantia. Et sint Sortes et Plato praecise aequalis virtutis ad movendum se ad apprehendendum panem illum, et sit panis ille praecise tantae quantitatis quod possit relevare necessitatem Sortis, et non Platonis, et econverso, qui sit 'a', ita quod non sufficiat pro utroque. Tunc, cum totus casus iste sit possibilis, quaero utrum ambo, Sortes et Plato, debent niti ad apprehendendum panem illum, an neuter, an tantum alter? Si uterque simul, ergo simul attingent 'a'. Maior est manifesta. Consequentia patet per casum, quia, si aequalis virtutis et est aequalis distantia etc., et suppono quod nihil impediat ipsis, ergo sic approximatis ad 'a', ergo quilibet rapiet partem ipsius 'a', cum sint aequalis virtutis. Cum ergo uterque sciat quod medietas non sufficit ad salvandum vitam suam, vel ergo unus tenetur cedere alteri, vel non. Si non, ergo uterque peccabit, ut patet. Si unus cedat alteri, ergo ille qui cedit diligit alium cui cedit plus quam se. Ergo peccat, quia non est in charitate. Ergo in tali casu etc. necessatur ad peccandum.

Decimoquarto ad principale: Si voluntas etc., tunc peccator posset libere poenitere, vel saltem posset alias virtuose poenitere. Consequens falsum. Consequentia patet. Nam poenitentia est virtus. Ergo habet aliquem actum quem voluntas potest libere causare. Falsitatem consequentis probo, quia, si sic, sequeretur quod in eadem anima simul et semel formaretur actus contrarii. Nam arguo sic: sit Sortes qui poeniteat virtuose; tunc sequitur: 'Sortes poenitet', ergo dolet et tristatur; et ex alia parte sequitur: 'agit virtuose', ergo delectatur et gaudet, [193b] per Philosophum, 3 *Ethicorum*, capitulo 3: „Habitatus in virtute delectabiliter operatur”. Signum autem habentis virtutem est superveniens delectatio. Ergo, si Sortes virtuose poenitet, similiter gaudet et dolet, delectatur et tristatur poenitentia. Dici potest quod hoc non est inconveniens respectu diversorum obiectorum, quia gaudet de contritione, et dolet de peccato commisso. Sed contra istud est Philosophus, 10 *Ethicorum*, ubi dicit quod delectatio excludit tristitiam contrariam, et non solum illam, immo omnem contingentem.

Praeterea, si simul debet gaudere a dolore vere poenitens, iuxta illud beati Augustini *De vera et falsa poenitentia* et ponitur 4 *Sententiarum*, distinctione 14, capitulo 13: „Hic semper

doleat, et de dolore gaudeat”. Ergo de modico dolore minus debet gaudere, et de maiori magis. Ergo quanto magis dolet, tanto magis debet gaudere. Consequens falsum, quia hoc non potest facere.

Praeterea, delectatio perficit operationem virtutis, <secundum Philosophum> 10 *Ethicorum*. Ergo, si dolor etiam sit operatio virtutum, debet perfici per delectationem. Ergo delectatio posset perficere dolorem. Consequens falsum. Nam corrumpit dolorem.

Praeterea, actus poenitentiae est voluntarius et tunc non est poenalis, per Anselmum, *De conceptu virgin[al]is*, capitulo 10. Nihil poenale est alicui, nisi quod est contra eius voluntatem. Vel non est voluntarius, et tunc non est virtuosus, vel est simul voluntarius et non voluntarius, et hoc est impossibile. In oppositum quaestionis est totus processus Aristotelis, 3 *Ethicorum*, similiter 9 *Metaphysica*, de differentia inter potentias rationales et irrationales, quia rationales possunt in opposita, sed irrationales determinantur ad unum. Item, Augustinus et Anselmus et Bernardus, qui libros *De libero arbitrio* scripserunt.

Ad quaestionem dico quod sic, sicut habet quilibet dicere. Ad cuius evidentiam et maiorem declarationem circa hanc materiam sic volo procedere. Primo, recitabo sententiam Anselmi de libertate voluntatis ad inquirendum quod sit libertas voluntatis. Secundo, an rectitudo voluntatis sit alia res a voluntate. Tertio, an voluntas creata possit ad aliquem actum necessitari. Quarto, an voluntas sit activa an passiva. Quinto, an volitio sit cognitio. Sexto, an passiones voluntatis et intellectus sint res aliae ab operationibus. Septimo, an volitio fiat subito an successive. Octavo, movebo quaedam dubia et solvam. Nono et ultimo, dicetur ad rationes principales.

Circa primum sciendum est quod intentio venerabilis Anselmi circa hanc materiam colligi potest complete ex libro suo *De libertate arbitrii*, et *De concordia*, et *De casu diaboli*, maxime ad propositum meum. Et *De con[194a]cordia*, capitulo 17, ubi distinguit de equivocatione huius nominis 'voluntas', quod accipitur pro instrumento volendi affective vel appetitive, vel instrumentaliter pro usu ipsius instrumenti. Qui usus instrumenti non est sine actuali cognitione illius obiecti respectu cuius diceretur, sicut frequenter replicat in eodem capitulo. Et de eodem usu dicit *De libertate arbitrii*, capitulo 7. „Voluntas”, inquit, „quam voco instrumentum volendi, una et eadem est semper, quicquid velimus. Illa vero, quae opus eius est, causa multiplex est, quam multa, et quam saepe volumus”. Voluntas vero quae est affectio, est duplex. Una ad volendum commoditatem, alia ad volendum rectitudinem, sicut usus secundum eum habet plures appetitiones ad videndum. Et hae affectiones sunt sine actuali cognitione obiecti. Unde in homine dormiente visio est affectio iustitiae etiam si nihil somniet. Et haec affectio est rectitudo. Hae autem duae affectiones consociantur ipsi voluntati a Deo, sed affectio iusti est separabilis a voluntate, affectio commodi non. Similiter affectio iusti est maior et minor in diversis, sed affectio commodi non. Istis positis, Anselmus diffinit libertatem, *De libertate arbitrii*, capitulo 3, dicens: „iam ergo clarum est de libero arbitrio quod non est aliquid quam arbitrium liberum potens servare rectitudinem”. Et paulo post: „omnis libertas est potestas voluntatis servandi rectitudinem”. De qua voluntate probat quod Deus non potest ab ea auferre rectitudinem, *De libertate arbitrii*, capitulo 6, alias 8. Contra istam diffinitionem est illud 3 *De libero arbitrio*, capitulo 3, ubi Augustinus inquit quid est esse in potentia voluntatis, et dicit sic: „optime et voluntas clamat

neminem posse sentire aliquid esse in potentia nostra, nisi quod, cum volumus, facimus”⁵. Et *Retractationum*, libro 2, capitulo 1: „non dicimus esse in potestate nostra, nisi quod, cum volumus, fit, ubi prius et maxime est ipsum velle. Sine quocumque intervallo temporis praesto est ipsa voluntas, cum volumus”; vide ibidem. Ergo secundum Augustinum, isti termini convertuntur 'habere aliquid in potestate nostra', et 'posse facere illud cum volumus'. Sed rectitudinem non possumus facere cum volumus, ergo.

Praeterea, istae affectiones videntur poni superflue aliae res a voluntate. Nam, posita sola voluntate, salvantur omnia quae salvantur per eas, nec experientia, nec ratio, nec auctoritas Scripturae tales res distinctas a voluntate ponit. Ergo frustra ponuntur.

Confirmatur per exemplum suum de instrumento videndi. Dicit enim quod aliam habitudinem habet ad videndum lucem, et [194b] aliam ad videndum colores, et aliam ad videndum figuras. Sed manifestum est quod nulla res requiritur alia ab instrumento videndi, scilicet potentia visiva et organo bene disposito, ergo nec in voluntate. Praeterea, si rectitudo voluntatis sit affectio iusti, et illa est alia res ab ipsa voluntate, ergo naturaliter separabilis ab ipsa voluntate, ergo Deus potest eam separare vel auferre ab ipsa voluntate, quod est contra Anselmum, *De libertate arbitrii*, capitulo 8. Consequentia patet, quia omnem rem potest Deus auferre ab alia quae non est pars etc., sed in *De concordia*, capitulo 6: „Aliud est voluntas; aliud rectitudo, qua recta est”. Si dicatur quod non potest ipsa invita, contra: si voluntas velit habere ipsam rectitudinem, tunc sunt haec tria, scilicet voluntas, instrumentum, et opus eius affectio. Certum est quod affectio, quae est opus eius, non impedit Deum quin possit adnihilare affectionem.

Praeterea, affectio ita per eum intenditur in iusto. Accipio ergo aliquem in quo est affectio multum intensa, et peccet iste mortaliter. Non potest dici quod unicus actus peccati corrumpat totum istum habitum, quia nullus unus actus potest corrumpere habitum, sicut quidam dicunt, et satis verisimile est quod habitus intensus non potest statim corrumpi: alias sicut habemus in nostra potestate operationes facere, ita haberemus privationes et habitus. Consequens est falsum et contra Aristotelem, 3 *Ethicorum*, et sic dicatur quod, si aliquis peccet mortaliter actu⁶, totus habitus acquisitus per mille operationes diminuitur, quia alias oportet concedere quod rectitudo potest esse in peccatore damnato, si statim moriatur.

Praeterea, illa operatio, quae minus imputatur libero arbitrio, non debet poni in diffinitione liberi arbitrii quasi existens in potestate liberi arbitrii, sed servare rectitudinem minus imputatur libero arbitrio quam gratiae. Ergo male ponitur in diffinitione liberi arbitrii. Minorem probo per eundem Anselmum, *De libertate arbitrii*, capitulo 19, vel *De conceptu virginalis*, ubi dicit sic: „nempe, quamvis illa servetur per liberum arbitrium; non est tamen tantum imputandum libero arbitrio, quantum gratiae, cum rectitudo servatur”. Confirmatur ista ratio, quia illud quod liberum arbitri non potest nisi per aliud a se, non debet dici habere in sua potestate, nec per talem operationem debet diffiniri, sed liberum arbitrii secundum eundem ubi prius non servat rectitudinem nisi per aliud. Unde dicit: „rectitudinem liberum arbitrium non nisi per gratiam

⁵ Optime de te veritas clamat. Non enim posses aliud sentire esse in potestate nostra, nisi quod cum volumus facimus. (3.3.7.27)

⁶ actu] *add.* quod

praevenientem et subsequentem habet et servat". Ergo praedicta diffinitio non est conveniens. Praeterea, argumentum quo nititur [195a] probare quod Deus non potest auferre rectitudinem non videtur concludere. Arguit enim sic *De libertate arbitrii*, capitulo 8: „Deus separat rectitudinem ab alicuius voluntate, vel hoc facit nolens aut volens". Nolens non, constat. Si igitur hoc facit volens, ergo vult auferre ab ea rectitudinem; et ultra, ergo non vult eam servare rectitudinem; et ultra, ergo non vult eam velle quicquid vult eam velle, quo nihil est impossibilius secundum eum. Istud argumentum non videtur concludere inconveniens. Nam conclusio est una negativa, quae nihil ponit. Unde lapis non vult quod Deus vult eum velle, quia sua opposita est falsa. Accipio ergo aliquem dormientem, vel aliquem circa quem Deus nihil velit nisi quod sit homo. Et arguo sic: haec est falsa: 'Deus vult istum velle quod vult eum velle', ergo sua opposita est vera, id est 'Deus non vult istum velle quod Deus vult eum velle', ergo inconveniens; ad quod deducit non est aliquod impossibile. Praeterea, ista consequentia est bona, 'Deus nihil vult Sortem velle, ergo non vult eum velle quod vult eum velle'.

In secundo articulo, ubi quaeritur utrum libertas sit alia res a voluntate, antequam ostendatur, praemittende sunt distinctiones quaedam, quae pro isto et aliis articulis valere poterunt, propter diversos modos loquendi qui in doctorum dictis inveniuntur.

Prima ergo distinctio est libertatis, quam Magister, *Sententiarum* libro 2, distinctione 25, capitulo 10, ponit dicens quod libertas est triplex: a necessitate, a miseria, et a peccato. Libertatem a necessitate vocat ipse libertatem a coactione; ideo dicitur voluntatem humanam esse liberam hac libertate tam ante peccatum quam post, quia nec tunc nec nunc cogi potest. Libertatem a peccato ibi vocat immunitatem a peccato, quia homo potest esse in gratia et mereri. Libertatem a miseria vocat privationem, vel statum in quo homo potest carere omni nocivo et omni poenali.

Secunda distinctio: libertas a necessitate est duplex, secundum quod necessitas dicitur dupliciter. Est enim necessitas idem quod coactio, vel violentia. Et est necessitas idem quod inevitabilitas, sive sit violentum illi respectu cuius est inevitabilitas, sive non.

Tertia distinctio quod haec libertas a coactione est duplex. Nam quaedam dicitur libertas indifferentiae et quaedam dicitur libertas contradictionis. Nec ista verba sunt synonyma, scilicet 'libertas indifferentiae' et '<libertas> contradictionis', nisi omnis libertas indifferentiae est libertas contradictionis, et non e converso. Est enim libertas indifferentiae, quando voluntas ad neutram partem contradictionis inclinatur magis, vel determinatur, sed libertas contradictionis esse potest, licet magis ad unam partem determinatur voluntas quam ad aliam. Sicut aliquis habituatus ad orandum certo tempore est in potentia contradictionis ad orandum et ad non orandum, sed non in potestate indifferentiae, immo invenit se magis promptum seu inclinatum ad orandum quam ad non orandum. Et sic, proprie loquendo, nullus virtuosus nec vitiosus est liber libertate indifferentiae ad operandum virtuose vel vitiose propter determinationem habitu virtuosus vel vitiosus secundum naturam. Si quis tamen uti voluerit istis terminis tamquam synonymis, hoc est idem, sed improprie.

Quarta distinctio est ista: quod homo aliquid libere facere dicitur dupliciter. Uno modo vere. Alio modo interpretative. Vere libere dicitur aliquid fieri, quando aliquid positivum praecedit ipsum quod fuit in hominis potestate. Et hoc dupliciter. Uno modo, per deliberationem et

collectionem vel compositionem rationis, quando vel soli vel cum aliis consiliamur. Alio modo, per habitum prius acquisitum, propter quem non requiritur deliberatio nostra. Et ideo dicit Aristoteles quod in repentinis maxime operamur per habitum, 3 *Ethicorum*. Unde etiam sine actuali cognitione multa facimus quae nobis imputantur, vel sunt ex habitu, vel consuetudine magna. Et certe, si sint virtuosa, laudamur, et si mala, vituperamur. Unde et talia dicuntur voluntaria et libere a nobis fieri, quia principium et generatio istorum habituum nobis debet imputari. Interpretative dicitur homo libere facere aliquid, quando deliberare potest et habet deliberationem in sua potestate et non deliberat, sed ad determinatam partem assentit naturaliter, vel ex impetu consuetudinis. Dico autem naturaliter quando voluntas ex omissione deliberationis causat actum suum modo naturae, non modo rationis.

Istis distinctionibus positis, dico quod libertas, quantum ad rectitudinem quam principaliter importat et pro qua supponit, quocumque modo accipiat, est voluntas; in diversis tamen acceptionibus diversa habet connotata. Nam libertas a peccato supponit pro voluntate et connotat eam esse in gratia. Libertas a miseria connotat eam esse sine poena. Libertas a necessitate connotat eam non posse cogi ad actum suum. Libertas indifferentiae connotat eam non magis inclinari ad unum oppositorum quam ad aliud. Libertas contradictionis connotat eam velle posse utrumque oppositorum. Et sic omnes isti termini supponunt pro una re, quae est voluntas; non tamen sunt nomina synonyma propter diversa connotata.

Quod autem voluntas non sit libera per rem additam sibi, sicut dicimus 'aqua est calida', vel 'aer est lucidus' per res additas, proba, quia, si sit alia res, Deus posset eam separare a voluntate. Consequens falsum, quia tunc foret voluntas non rationalis et non potentia rationalis. Sed hoc est falsum, quia voluntas est rationalis per essentiam.

Sic ergo, quantum ad quid rei istius termini 'libertas voluntatis', dico quod est ipsa voluntas. Quantum vero ad quid nominis huius termini 'libertas', secundum quod modo utimur ea et secundum quod Philosophus utebatur: „libertas est potestas quaedam, qua voluntas, concurrentibus omnibus, omnibus causis requisitis, ad suum effectum habet quod possit cum eis coagere et ponere actum suum in effectum, vel non ponere, sicut ei placuerit”. Et haec vocatur libertas contradictionis, de qua intelligo titulum quaestionis.

Secundo, hic videndum est an rectitudo voluntatis sit alia res a voluntate. Et hic dico primo quod diffinitio exprimens quid nominis non est voluntatem velle quod Deus vult eam velle. Et hoc loquendo proprie de velle, quia sine quocumque velle voluntas potest habere rectitudinem. Sed diffinitio exprimens quid nominis huius termini 'rectitudo' potest sic dari: rectitudo voluntatis est status voluntatis conformis legi divinae in volendo, sicut Deus vult eam velle, vel non velle. Et sic consequenter debet dici quod rectitudo voluntatis aliquando est alia res a voluntate, puta quando voluntas recte vult quod Deus vult, quia tunc volitio conformis legi divinae est sua rectitudo. Aliquando rectitudo voluntatis non est alia res a voluntate, sicut quando voluntas nihil vult conformando se legi divinae nihil volendo, quia tunc rectitudo est ipsa voluntas recta. Unde possibile est quod voluntas sit ita recta non volendo, sicut volendo, vel nolendo, et ita recta nihil volendo. Et sic potest dici ad istum articulum, quod aliqua rectitudo est voluntas et aliqua non; sed res est distincta a voluntate, quia pono quod volitio sit res distincta a voluntate.

Tertius articulus est videre an voluntas creata possit ad actum suum necessitari non necessitate actionis, sed necessitate naturalis productionis, an videlicet voluntas creata possit esse simpliciter disposita et sic circumstantionata, quod eliciat actum suum modo naturae et non libere, nec habeat in sua potestate coagere illa quae requiruntur ad actum suum et non coagere.

Una opinio est quod non et vult quod voluntas creata, si vult se exponere ad experiendum suam libertatem, potest omne ob[196b]iectum libere diligere et libere odire. Unde potest libere velle miseriam et odire beatitudinem, et constituere sibi pro fine quicquid est in vita ista.

Ista opinio non est directe ad propositum. Nam propositum est investigare an voluntas possit sic esse disposita, ut dicitur prius. Ad hoc est opinio dicens quod sic, et hoc in tribus casibus, vel pluribus forte. Primo, videlicet quando est ita quod est intensa apprehensio excessivi tristabilis, nec est in potestate voluntatis illam apprehensionem impedire. In tali casu potest dici quod voluntas necessitatur ad fugam illius. Secundo, quando ita est quod est intensa apprehensio excessivi delectabilis, nec est in potestate voluntatis illam apprehensionem impedire. Possibile enim foret quod apprehensio esset tam delectabilis, quod voluntas aliquem actum volendi vel delectandi haberet in illo. Tertio, potest etiam dici quando voluntas vult aliquid et scit aliquid aliud esse consequens ad illud, et vult illud esse consequens, eoipso vult ipsum consequens forte velle distincto, et forte eodem velle. Dico autem signanter quod voluntas sciat ipsum esse consequens, et velit ipsum esse consequens. Nam non sequitur: 'volo transire mare, ergo volo navigare'. Nam forte nescio quod navigare sit necessario consequens ad hoc. Nec iterum, dato quod esset necessario consequens ad hoc, adhuc non valet. Nam sicut non sequitur: 'volo vivere in corpore mortali, ergo volo mori', quia possibile est quod nolim hoc esse consequens, quia, licet sit necessario consequens, est tamen imaginabile quod non sit consequens, quia voluntas est impossibilium, 3 *Ethicorum*. Et ideo possum velle volare ultra mare et possum velle in tali corpore semper vivere, quia haec sunt imaginabilia, licet non possibilia. Quarto, potest dici quod aliquis habitus potest esse ita intensus in voluntate, quod, stante gradu intensionis suae et habitu cum aliis circumstantiis requisitis ad actum in quae habitus talis inclinatur, voluntas necessario produceret actum consimilem illi habitui. Unde de facto quod voluntas humana communiter producat actus suos modo naturae et non libere, sed libere interpretative patet per experientiam in vita humana. Nam paucos de actibus nostris deliberamus per collectionem, vel syllogismum practicum, sed regulamus per consuetudinem in illis ad quos maxime consuevimus; sicut homo raro deliberat quando vult ponere capitium, vel alia indumenta, sed sicut consuevimus et habituati sumus, sic quasi naturaliter operamur. Et ita de valde multis experimur, sicut aliqui habituati in distra[197a]ctionibus, ita bene operantur, sicut si optime scirent vel adverterent quid facerent. Hoc facit tamen habitus acquisitus, quod homo non ita indiget deliberatione. Unde Aristoteles, 1 *Posteriorum*, capitulo 8, dicit quod ars non deliberat. Ubi Commentator ponit exemplum de arte suendi et texendi. Ad conclusionem istius articuli, quae dicit quod voluntas creata potest necessitari ad volendum et nolendum, possunt adduci rationes multipliciter. Et primo arguitur ex eodem processu Aristoteles, 6 *Ethicorum*, capitulo 3, ubi docet qualis est processus scientiae practicae, dicens quod in naturali processu scientiae practicae est duplex opinio, vel notitia necessaria, una universalis, alia singularis, de actu cadente sub sensu. Verbi gratia, si in anima sit haec opinio

'omne dulce est gustandum' et simul haec singularis 'hoc est dulce', sequitur conclusio quod hoc est gustandum. Unde dicit Aristoteles: „in syllogismo speculativo anima discit conclusionem solum, sed in practico statim operatur eam, si potest”. Unde dicit: „in factivis autem, operari confestim etc.”. Ex istis arguitur sic: tanta est necessitas syllogismi practici ad suam conclusionem, sicut syllogismi speculativi ad suam, sed, stante assensu principiorum, scilicet praemissarum, et applicatis praemissis adinvicem, non relinquitur aliquis dissensus in anima, nec potest anima non assentire conclusioni, sed simul inducens cognoscit, 1 *Posteriorum*. Ergo eodem modo in syllogismo practico, si sit assensus praemissarum, erit assensus conclusionis. Unde dicit Philosophus ubi prius: „necessarium est potentem non prohibitum operari confestim”.

Praeterea, quanto bonum ostensum alicui magis apparet, tanto difficilius voluntas respuit illud. Ergo, cum potentia qua homo respuit hoc sit finita et bonum potest apparere melius et melius in infinitum, sequitur quod continget excedere omnem potentiam respuitivam voluntatis et sic necessitabitur voluntas.

Praeterea, agitur de illecebra ex quo difficultat voluntate. Vel ergo est dare difficultatem maximam super quam voluntas potest, vel minimam super quam voluntas non potest, et, sive sic sive sic, est dare aliquam potentiam voluntatis excedentem, et per consequens voluntas poterit necessitari.

Ad istud argumentum et ad formas consimiles multipliciter respondetur. Uno modo, quod in operatione proprie voluntatis nulla est difficultas, scilicet in ipso velle, sed est rebellio vel inoboedientia virtutis appetitivae quoad eius operationes ad volunta[197b]tem, ita quod non potest faciliter passiones eius domare vel corrumpere, vel amputare eas, tamen velle eas non esse aequae faciliter potest semper. Conceditur tamen quod voluntas non potest, statim cum voluerit, illas passiones vel concupiscentias refrenare vel reprimere, sed stant per aliquod tempus in appetitu sensitivo, invita voluntate et renitente et poenitente de eis. Quaelibet enim concupiscentia recipit certum, et etiam requirit alterationem et motum spirituum ad sui motionem etiam localem. Et ideo requiritur tempus, nam ira, tristitia, gaudium et huiusmodi requirunt motum localem spirituum. Et ideo non possunt statim ad nutum voluntatis deleri vel generari. Isti opinioni concordat Avicenna, primo *Canon*, et Galenus tertia parte *Regiminis*, et alii medici dicentes quod gaudium et dolor et alia accidentia animae non sunt nisi cum motu locali spirituum. In deliciis autem est motus localis spirituum et sanguinis ab interioribus ad exteriora, et tunc fit infrigidatio interiorum et calefactio exteriorum. Et ideo sine tali motu spirituum imaginatio potest esse, sed concupiscentia non erit et quia eadem est ratio de ira et concupiscentia, de qua dicit Aristoteles in *De memoria*, quod non statim potest reprimi a voluntate. Sed contra istam responsionem arguitur quia tunc non foret maior difficultas voluntati nec magis laudabile vincere maiorem tentationem quam minorem, quia aequae facile potest unum respuere sicut aliud. Sed hoc est satis ad vincendum tentationem. Nam quantumcumque maneat in sensitiva, si voluntati displiceat, nullum peccatum est, ergo non est magis laudabile voluntati refrenare maximam tentationem quam minimam. Consequens est falsum et contra experientiam.

Secundo, confirmatur ista, quia concupiscentia adiuncta peccato sive annexa, vel tentatio diminuit de gravitate peccati, et absentia tentationis est circumstantia aggravans peccatum,

secundum beatum Augustinum, *De civitate Dei*, ubi dicit quod Adam plus peccavit, quia cupiditas voluntati nondum resistebat, nec sensualitas, quod de poena transgressionis postea subsecutum et concausatum est. Est ergo modo cupiditas resistens voluntati, sed nullo modo resistit nisi faciendo difficultatem voluntati, ergo etc.

Praeterea, secundum Apostolum, *caro concupiscit adversus spiritum* etc., sed hoc non potest esse nisi sibi aliquam inferat difficultatem.

Praeterea, tunc stante dolore sensus, voluntas potest sine difficultate istum dolorem accipere et velle, et aequaliter maxi[198a]mum sicut minimum.

Praeterea, si, quacumque passione stante in sensu, potest voluntas velle contrarium huius passionis, ergo stante quacumque passione irae, vel appetitus ad motum corporis in loco, potest voluntas impedire talem motum. Consequens falsum. Consequentia patet, quia aliter non moveretur in loco, si voluntas non concordaret appetitui sensitivo, quia motus localis corporis est partim a voluntate. Unde appetitus inferior videtur habere duas operationes, videlicet appetere et movere partes corporis, sicut colligitur ex 3 *De anima*, de movere versus finem. Et concordans Anselmum *De conceptu virginali*, capitulo 4: „si”, inquit, „de actionibus voluntariis quae iniuste fiunt arguitur, membra et sensus quibus fiunt respondere possunt. Deus nos et potestatem quae in motu nostro est subiecit voluntati, ut ad imperium eius non possimus nos non movere, et facere quod vult”. Ex quo arguitur sic: membra corporis non possunt non obedire voluntati, quando vult, sed voluntas potest velle oppositum concupiscentiae vel irae, maxime stante concupiscentia vel ira; ergo pro tunc partes non possunt non obedire. Ergo non foret maior difficultas quod homo contineret manum, stante magno appetitu vindictae, quam quando totaliter est quietatus. Consequens falsum et contra experientiam; ergo non est ita facile voluntati velle elicere volitionem contrariam concupiscentiae quando concupiscentia est et quando non est. Et per consequens voluntati fit difficultas.

Praeterea, voluntas non respuit illecebram nisi per volitionem contrariam illi, sed voluntas in causando talem volitionem nullam difficultatem patitur in reprimendo passiones, ergo nullam difficultatem patitur. Consequens falsum. Iste est articulus de necessitate voluntatis, et hic tantum recitatus, non assertus.

Quartus articulus est inquirere an voluntas sit potentia activa an passiva. Et in hoc articulo dico quod voluntas est activa et passiva respectu suae operationis. Est activa, quia eam efficit, saltem sicut causa partialis. Passiva, quia eam in se recipit sicut subiectum. Istam conclusionem suadeo sic, quantum ad primam partem. Aristoteles, 3 *Ethicorum*, capitulo 4, diffinit voluntarium sic: „voluntarium est cuius principium est in ipso operante principio sciente singularia in quibus est operatio.” In qua diffinitione excludit duo quae causant involuntarium, videlicet violentiam et ignorantiam. Violentiam excludit per hoc quod dicit: „cuius principium est in ipso”. In ignorantiam excludit per hoc quod dicit „in ipso sciente singularia”. Quaero igitur an loquatur de principio activo, an de passivo tantum. Si secundo modo, [198b] non excludit violentum, nam in eo quod violenter patitur, est principium passivum. Planum est ergo quod loquitur de principio activo disposito et sufficienter approximato. Item sic: non est in potentia principii passivi pati et non pati ab obiecto activo praesente et sufficienter approximato. Si ergo voluntas esset potentia passiva

tantum, non foret in potestate sua velle et non velle obiecto praesente. Consequens falsum, quia sic periret omnis libertas.

Praeterea, Augustinus, 12 *De civitate*: omnis actio erit involuntaria cuius principium non est in operante. Si igitur volitio non haberet principium activum in homine, volitio foret involuntaria.

Praeterea, si sic, meritum et demeritum non forent in potestate voluntatis. Consequens falsum.

Praeterea, si sic, tantum reciperet et non ageret, et per consequens non peccaret, quia pati malum non est peccatum sive malum, et pati iniustum non est iniustum. Et Anselmus, 3 *De libertate arbitrii*: pati iniustum non est peccatum; etiam *De libero arbitrio* Augustini, in multis locis. Nihil est tam in potestate voluntatis sicut ipsa voluntas, igitur.

Quintus articulus est inquirere an volitio sit cognitio. Et hic videtur mihi dicendum quod omnis volitio est cognitio complexa, et non econverso. Unde potest poni quod omnis volitio vel nolitio est quaedam oratio optativi modi, vel aequivalens tali orationi, sicut cum formatur in mente 'utinam haberem hoc', vel 'hoc fieret', vel consimiles. Tales autem propositiones mentales 'appeto hoc', 'diligio hoc', 'odio illud' non sunt actus exercitii voluntatis, sed significant actus voluntatis. Impossibile est autem quod voluntas feratur in aliquid nisi in illud quod apparet sibi bonum. Sicut dicitur 1 *De anima*, capitulo 15.

Sextus articulus est inquirere an delectatio sit alia res a voluntate, et breviter an passiones voluntatis et intellectus sint res aliae ab operationibus. Et licet multi teneant quod non, videtur tamen melius quod sic. Hoc enim multum concordat processui Philosophi et verbis Commentatoris. Unde Philosophus expraesce 9 *Ethicorum* probat quod delectatio perficit operationem, sicut pulchritudo iuventutem. Unde textus habet: „Perficit autem operationem delectatio, non ut habitus qui inest, sed superveniens quidam finis, sicut venit iuvenibus pulchritudo”. Ubi exponit Thomas quod formalis perfectio est duplex: una intrinseca, quae constituit essentiam rei, alia quae supervenit in sua specie constituyente: „Dicit enim quod delectatio perficit operationem, non sicut habitus cui inest, id est sicut non forma intrans essentiam rei, sed sicut finis, id est quaedam perfectio superveniens, sicut pulchritudo supervenit iuveni[199a]bus non quasi existens de esse iuventutis. Eodem modo delectatio consequitur bonam dispositionem causarum operationis”. Ex quo videtur expresse quod delectatio sit alia res ab operatione quam consequitur.

Praeterea, ponatur quod aliquis vehementer appetat aliquid quod non habet; tunc ista volitio adhuc non est delectatio, nec delectationem habet, immo est magis dolor quam voluptas, sicut dicit Commentator, 12 *Methaphysica*, commento 38, ubi dicit quod desiderium praecedens apprehensionem rei desideratae est magis dolor quam voluptas. Et si ponatur quod statim adipiscatur illud delectabile quod appetit, delectatio talis non est sine alteratione corporis. Tunc arguitur: si ista delectatio in corpore non est nisi propter aliquid existens in voluntate, et haec alteratio est nova sine alteratione corporis, cum ergo talis alteratio in corpore non est nisi propter aliquid existens in voluntate aliud ab ipsa voluntate quae respuit. Sed hec delectatio est nova, ergo

propter aliquod novum existens in voluntate. Sed volitio prius fuit, ergo illa est aliquid in voluntate aliud ab illa volitione quae praecessit. sed nihil est nisi delectatio, ergo.

Praeterea, delectatio est in operatione sensus exterioris, sed nullus actus appetitivae virtutis est in operatione sensus exterioris; ergo delectatio non est appetitus. Minor est beati Augustini *De libero arbitrio*, capitulo 7, ubi dicit: „nam aliud est quo videt bestia, et aliud quo videndo ea quae sentit, vel vitat, vel appetit”. Maior habetur a Philosopho, 2 *Ethicorum*, quod quilibet sensus habet operationem circa suum obiectum conveniens. Sed ista ratio non valet, quia, cum anima sit appetitus, et anima est sensus, sequitur quod sensus est appetitus.

Septimus articulus est an volitio fiat subito an successive. Et ad istud sunt tres modi dicendi. Unus est quod tantum fit in tempore, ita quod non sit dare primum instans in quo haec sit vera: 'voluntas vult'. Secundus modus dicendi <est> quod volitio potest esse subito. Tertius modus est quod res vel actus qui est volitio bene fit subito. Sed tamen non est dare primum instans in quo illa est volitio, vel in quo voluntas illa re utitur, vel per illam vult. De istis nescio utra est verior de duabus primis. Teneo tamen primam ad praesens, videlicet quod omnis volitio data fiat successive et in tempore, et non subito. Tertia vero non apparet multum rationabilis, quia, posita illa re quae primo vocatur volitio, non est ratio quare primo non dicitur volitio et postea dicitur volitio, nisi quia aliquid connotatur quod modo est, et prius non fuit, sicut in instanti quo ignis est approximatus ad lignum, ille calor ignis non est calefactio, et immediate post hoc erit calefactio. Ratio est, quia immediate post hoc habebit calorem causatum in ligno, et hoc importat iste terminus 'calefactio'. Importat enim aliquid quod causat calorem. Ideo concedimus primo quod iste calor non est calefactio et immediate post hoc erit calefactio. Sed talem rem ponere in voluntate non est manifestum. Illa enim res potius diceretur actus voluntatis, quod alias ostendetur, quando agatur de distinctione intellectus sive intelligibilis ad intellectum. Quod autem nulla volitio causata possit esse subito declaratur, quia, si sic, tunc foret possibile quod angelus peccaret sive peccasset in instanti suae creationis. Consequentia patet, quia, si in instanti haberet cognitionem boni et mali et usum liberi arbitrii, tum in illo instanti posset bene vel male velle, et peccare.

Falsitas consequentis ostenditur multipliciter. Primo, per beatum Augustinum, 12 *De civitate*, capitulo 6, ubi arguit sic: „vitium est in hac voluntate”. Ergo voluntas ista prius fuit bona. Probatur consequentia: quia omne vitium adimit aliquod bonum quod fuit in voluntate, ergo instans datum non fuit primum instans in quo haec voluntas fuit mala. Secundo, per eundem, 11 *De civitate*, capitulo 15, ubi arguit quod peccatum ex hoc quod ponitur in primo instanti angeli est naturale. Et reprobatur quosdam qui dixerunt primum angelum peccasse in primo instanti sui esse propter illud 1 *Iohannem* 3: *ab initio diabolus peccat*. Et si est naturale, deducit quod non est peccatum. Etiam capitulo 17 dicit: „sine dubio, ubi est malitiae vitium, natura non vitata praecessit”. Ecce quod expresse concludit quod natura necessario praecessit vitium. Tertio, si angelus peccavit in hoc instanti, ergo potuit vitium vitasse.

Quarto, si sic, pari ratione talis potest mereri in primo instanti sui esse. Consequens est falsum, quia prius non potuit iustitiam amittere, nec in hoc instanti potest. Ergo necessario servat iustitiam. Et ultra: ergo non magis laudandus est de iustitia, quam servat, quam de rationabilitate,

quam servat. Sicut arguit Anselmus, *De casu diaboli*, capitulo 5, probans quod boni angeli potuerunt peccare.

Praeterea, si actus voluntatis fiat subito, aliquis angelus necessario peccaret et invitus, quia, supposito quod Deus creet in hoc instanti angelum et praecipiat sibi actualiter quod diligat quam citissime poterit et sequestret actum voluntatis suae per hoc instans praecise, quo facto, iste in aliquo instanti amabit Deum, et sit illud instans 'a'. Et arguo sic: inter 'a' et hoc instans fuit tempus medium in quo ille angelus non amavit Deum, ergo tunc peccavit, et tamen hoc vitare non potuit. Ergo invitus et necessario peccavit. [200a] Nec valet dicere quod praeceptum est irrationabile, quia ingratus foret si haberet cognitionem Dei et usum liberi arbitrii, nisi amaret Deum quam citissime posset.

Secundo circa principale. Si sic, tunc meritum instantaneum et temporale forent aequalia, caeteris paribus. Probatur consequentia sic: pono duos homines qui sunt aequales in gratuitis et naturalibus et in conatu voluntatis, et mereatur unus per instans et alius per horam. Iste secundus habebit plus de merito, et non in infinitum; ergo suum meritum factum in hora excedit aliud in aliqua proportionem finita. Sit, gratia exempli, quod in duplo. Accipio ergo tertium hominem et volo quod ille mereatur in medietate horae et sit aequalis secundo in omnibus. Ergo iste meretur subduplum ad secundum et, per consequens, aequale ad primum. Quod autem meretur subduplum patet, quia, si primus habuisset interruptionem per instans solum, et fuisset possibile meritum utriusque medietatis, secundum fuisset aequale merito tertii. Similiter, si iste tertius, cum aequali conatu meruisset per totam horam, habuisset aequale meritum cum secundo, ergo nunc habet subduplum. Falsitas consequentis patet, quia tunc nihil prodesset continuare meritum per tempus.

Praeterea, si sic, pro peccato mortali unius instantis tantum deberetur una poena et sic sequeretur quod possibile esset aliquem angelum tantum peccare, quod Deus non posset eum punire. Consequentia probatur, quia, cum angelus sit natura finita, erit danda aliqua poena quam angelus non poterit recipere. Sit talis 'a', tunc inter 'a' et poenam debitam angelo pro peccato instantaneo est aliqua proportio, non infinita. Sit ergo quod sit decupla. Cum ergo in quocumque tempore accepto ille angelus potest in decem instantibus peccare, potest mereri decem tales poenas et per consequens ipsum 'a'.

Praeterea, continuans meritum vel demeritum per certum tempus haberet praemium vel poenam intensive infinitam, quia, sicut merenti pro primo instanti extrinseco debetur aliquod praemium, ita pro quolibet instanti illius temporis. Aut ergo pro quolibet debetur aequale, et tunc patet propositum, aut pro primo instanti debetur maius: tunc accipio medium instans illius temporis: pro hoc debetur aliquod praemium, ergo pro infinitis quae praecesserunt debentur infinita praemia maiora isto. Si secundo modo, tunc pro infinitis omnibus sequentibus illud instans debentur praemia infinita, quorum quodlibet est maius debito huic instanti.

Si dicatur ad istam rationem quod pro primo instanti tantum debetur praemium, et pro nullo posteriori, contra, sequitur primo quod inaequaliter merentes aequaliter debeant praemiari, posito ca[200b]su possibili. Pono ergo quod Sortes mereatur in aliqua hora, et in primo eius instanti, et in ultimo similiter, et mereatur Plato uniformiter cum Sorte, excepto solo instanti ultimo, quod sit 'c'. Tunc arguo sic: aut praemium Sortis et praemium Platonis erunt aequalia, vel praemium Sortis

erit maius. Si aequalia, ergo inaequaliter merentes habebunt aequalia praemia. Et similiter, si male voluisset Plato in 'c' instanti, demeruisset. Ergo modo meruit. Si inaequalia, hoc est maius. Ergo pro 'c' debetur praemium. Ergo pari ratione pro quolibet instanti posteriori.

Praeterea, sequitur quod, si aliquis peccaret venialiter uniformiter per tempus in cuius fine mereretur, talis deberet esse in perpetuum in purgatorio, vel habere poenam infinitam intensive. Et similiter, si peccaret mortaliter, planum est quod sibi debetur poena infinita intensive. Consequens falsum.

Octavo, restat movere quaedam dubia contra praedicta. Fuerunt enim dictae septem conclusiones in septem articulis. Prima fuit quod voluntas est libertas, et non res addita. Secunda, quod rectitudo voluntatis est aliquando voluntas, videlicet quando est a voluntate, scilicet quando voluntas est recta, vel volendo sicut Deus vult eam velle. Tertia fuit quod voluntas potest necessitari ad eliciendum actum suum modo naturae, et non libere. Quarta, quod voluntas respectu suae operationis est activa et passiva, et non passiva tantum. Quinta, quod omnis volitio est quaedam cognitio complexa, videlicet oratio optativi modi, affirmativa vel negativa. Sexta, quod delectatio non est volitio, nec actus voluntatis quem consequitur, ita quod eadem sit volitio primo, et non delectatio, et postea consequenter fiat delectatio. Septima, quod volitio fit successive, et non subito. Circa omnia ista potest merito quis dubia contemplari, sed, quia tempus non sufficit, arguo contra quaedam istorum tantum. Et primo contra primam conclusionem probo quod libertas sit res addita voluntati, per quam voluntas diceretur libera, sicut aer dicitur lucidus per lucem. Nam arguitur sic: libertas suscipit magis et minus, voluntas non, ergo etc. Antecedens probo, quia voluntas beati est liberior quam voluntas viatoris, et liberior est illa quae peccare nequit, quam illa quae peccare potest. Unde Anselmus, *De libertate arbitrii*: „potestas peccandi addita voluntati minuit libertatem”, et Augustinus, *Enchiridion*, capitulo 104: „multo quippe liberius est arbitrium quod omnino non poterit servire peccato”, ex quo arguitur sic: voluntas non potest minui, nec suscipit magis et minus, quia est substantia animae, sed libertas potest, ut patet ex dictis. Ergo libertas non est voluntas.

Secundum [201a] dubium potest esse an odium sit amor. Et apparet quod non, quia non sunt contraria. Tamen videtur quod sic, quia sequitur: odio Sortem, ergo volo Sortem non esse, vel male esse. Ergo Sortem male esse est volitum et desideratum a me et dilectum, ergo eodem actu diligo Sortem et odio Sortem, ergo omne odium est amor. Et idem actus dicitur odium, amor et desiderium.

Tertio, potest esse dubium an idem numero possit esse oditum simul et dilectum. Et videtur quod non, quia, si diligo hoc, volo hoc bene esse; si odio hoc, volo hoc male esse. Sed non possum simul et semel velle hoc bene esse et male esse, vel non esse, ergo nec odire et diligere simul et semel. Sed contra istud sunt casus possibiles. Primo, odiat Sortes interfectorem patris sui et nesciat quis sit, et diligit Platonem, et sit ita in rei veritate quod Plato occiderit patrem Sortis. Sic, ex casu sequitur: 'Sortes odit omnem interfectorem patris sui, ergo Platonem odit Sortes; sed Platonem diligit per casum, ergo Sortes eundem diligit et odit'.

Quarto, potest esse dubium an aliquis possit diligere et tamen nihil diligere; odire et tamen nihil odire; desiderare et tamen nihil desiderare. Videtur quod non, quia sequitur: Sortes nihil diligit, ergo nulla dilectio est in Sorte; et ultra: ergo non diligit.

Praeterea, cuiuslibet actus volendi est aliquod obiectum, ergo cuiuslibet dilectionis est aliquod obiectum. Sed obiectum dilectionis est dilectum, ergo in qualibet dilectione est aliquid dilectum. Nam etiam sequitur: Sortes diligit, ergo vult alicui bonum; et ultra: ergo diligit aliquid.

Praeterea, 3 *De anima*, capitulo 16, ponit Philosophus quod ad motum animalis requiritur semper unum movens immobile, scilicet appetibile, et aliud movens quod movetur, scilicet appetitus, et tertium motum et non movens, scilicet ipsum animal; ergo ad talem dilectionem requiritur aliquod appetibile vel odibile quod moveat voluntatem.

Praeterea, eodem libro Commentator, commento 15: „semper quidem movet appetitum, sed hoc aut est bonum, aut videtur bonum”. Ergo omnis dilectio vel est respectu boni veri, vel respectu boni apparentis.

Praeterea, si dilectio potest esse, et tamen nihil diligi per eam, sequitur quod summa dilectio posset esse, et tamen habens eam in nullo delectaretur. In oppositum est casus possibilis. Ponatur quod Plato diligit Sortem et nihil aliud a Sorte, et interim, stante dilectione, adnihiletur Sortes; tunc haec est vera: 'dilectio est in Platone, et tamen nihil diligitur a Platone'. Haec enim universalis est vera, quia quaelibet singularis est vera, sicut patet inductive.

Praeterea, ali[201b]quis desiderat, et tamen nihil desiderat. Primo, quia infirmus desiderat sanitatem, et tamen nullam rem, quia nulla sanitas desideratur ab eo. Patet, quia quaelibet singularis est vera, quia nec haec sanitas quae est in Sorte, nec quae est in Platone, et sic de aliis. Sed omnis sanitas est aliqua istarum, ergo nulla desideratur ab eo. Praeterea, si Sortes desiderat aedificare castrum, tunc in Sorte est aedificii desiderium, et tamen nulla res desideratur, quia nec praesens nec futura, quia Sortem aedificare castrum nihil est.

Quinto, dubitatur de eo, quod dictum est, quod voluntas est activa respectu suae operationis. Et contra hoc arguitur primo, quia, si sic, sequitur quod voluntas alterabit se. Consequens est falsum et consequentia patet, quia causaret in se unam aliam qualitatem successive. Nam volitio successive producitur, sicut dictum fuit in alio articulo. Sed omne producens successive qualitatem in aliquo subiecto vere alterat illud. Ergo, si voluntas producit successive unam qualitatem, sequitur quod vere alterat se. Falsitas consequentis patet, quia est vere contra Commentatorem, 1 et 7 *Phisicorum*, commento 10. Probatur enim quod in parte intellectiva non est operatio.

Similiter probat in eodem quod omne quod mutatur, ab alio mutatur.

Praeterea, si sic, idem respectu eiusdem foret in actu et in potentia, videlicet voluntas respectu suae operationis, quia omne agens in actu respectu illius quod agit et omne recipiens est in potentia respectu illius quod recipit. Consequens est contra Commentatorem, 9 *Metaphysica*, commento 2, ubi deducit ad hoc tanquam ad impossibile, scilicet quod aliquid pateretur et producat a se.

Praeterea, voluntas non est causa effectiva suae dilectionis, ergo nec sui actus. Ista consequentia patet per Commentatorem, 12 *Metaphysica*, commento 39. Delectatio sequitur

apprehensionem, sicut umbra corpus. Ergo, si voluntas sit causa effectiva sui actus, tunc erit effectiva suae dilectionis. Ergo non est causa efficiens sui actus. Confirmatur ista ratio, quia apprehensio non causatur a voluntate, sed ab extrinseco. Et delectatio sequitur necessario apprehensionem, ergo delectatio causatur ab extrinseco. Item, si esset causa suae delectationis, esset etiam causa suae tristitiae. Et tunc in potestate voluntatis damnati foret facere poenam non esse afflictivam. Item, sub alia forma arguitur sic: sicut volitio ad tristitiam, sic volitio ad delectationem: sed volitio sequitur necessario tristitiam, et tristitia totalis causatur ab extra et non a voluntate; ergo delectatio. Et ultra: ergo et volitio [202a] naturaliter est sequens istam delectationem.

Praeterea, arguitur sic: si voluntas esset causa effectiva sufficiens respectu volitionis, posita cognitione alicuius obiecti delectabilis, ipsa libere posset, stante illa cognitione, velle illud, vel nolle. Consequens falsum. Falsitas consequentis patet, quia ponatur quod velit obiectum. Et arguo sic: capio instans in quo incipit velle. Aut nunc primo habet posse sufficiens ad causandum illam volitionem et ad volendum, aut non primo. Si non nunc primo habet posse sufficiens ad volendum, contra, nunc incipit velle, ergo habet posse sufficiens ad volendum. Si concedatur quod nunc primo habet posse sufficiens ad volendum, ergo prius non habuit posse sufficiens, ergo aliqua mutatio facta est circa voluntatem, quare modo potest et prius non potuit. Quaero de illa mutatione unde causabitur, utrum a se, an ab extrinseco. Si ab extrinseco, ergo non libere producit hanc volitionem, quia praeter cognitionem obiecti et semetipsam voluntas non requirit ab extrinseco dispositionem ad producendum volitionem. Si a se sit illa mutatio, quaero utrum nunc primo potest causare illam mutationem, an prius potuit. Si prius potuit, ergo prius produxit, quia, quandocumque agens habet posse sufficiens ad producendum effectum, producit illum, quia aliter agens haberet habitudinem eandem ad effectum quando non producit et quando producit. Si ergo prius potuit istam mutationem sufficienter causare, prius causavit ipsam. Et si sic, ergo prius voluit. Si diceretur quod nunc primo potest istam mutationem in se, ergo prius non potuit, ergo aliqua mutatio facta est in voluntate, vel in aliquo extrinseco, quare modo potest et prius non potuit. Si in aliquo extrinseco, non iuvat voluntatem, vel ad volitionem. Si in se ipsa, quaeretur unde, utrum a se, an ab alio. Quaeretur etiam quando primo potuit causare mutationem istam. Et sic ibitur in infinitum in talibus mutationibus, ita quod omnem mutationem praecessit mutatio in infinitum.

Praeterea, ponatur, sicut prius, quod voluntas habeat sufficientem cognitionem alicuius obiecti, nihil tamen velit circa illud obiectum. Probo quod non possit velle illud obiectum, nisi moveatur ab extrinseco, quia, dato quod sic, ergo erit in omnibus dispositionibus suis uniformis omnino quando causat volitionem et quando non; ergo non est magis causa quando vult, quam quando non vult. Nec est magis causa volitionis nunc, quam prius, sit nunc instans in quo voluit. Confirmatur ista ratio sicut praecedens, per argumentum [202b] Commentatoris 8 *Physicorum*, commento 5, ubi probat quod ante omnem motum fuit motus: „motor”, inquit, „non movet nisi in tempore in quo movet, et non ante, quia ante non habebat dispositionem in quam possibile erat ei movere”. Et planius commento 8, ubi dicit: „quando proportio illius quod habet potentiam agendi duo contraria fuerit eadem, non faciet alterum eorum”. In commento 9 probat quod nulla virtus rationalis potest agere postquam non egit, nisi per transmutationem praecedentem in illa virtute,

vel in extrinseco; ergo, si voluntas nunc vellet et ante non voluit, aliquam dispositionem habet, quam ante non habuit. Et non ab extrinseco, quia cognitio obiecti sufficiens praefuit, per positum; ergo aliud requiritur ad causandum volitionem praeter voluntatem et intellectum, ergo causatur ab extrinseco; ergo voluntas est tantum passiva.

Praeterea, si voluntas foret activa respectu suae volitionis, volitio non foret actus immanens in ipsa. Consequens falsum. Consequentia patet, quia potentia activa est principium transmutandi alterum in quantum alterum, 9 *Metaphysica*, capitulo 5, scilicet *De potentia*.

Praeterea, 3 *De anima*, capitulo *De voluntate*, sive *De movente*, dicit quod voluntas est movens motum et appetibile movens, et non motum. Igitur voluntas movetur ab obiecto, et non movetur nisi motu appetendi et volendi obiectum, ergo voluntas tantum⁷ patitur volendo.

Ad primum dubium de libertate dico quod libertas est voluntas. Et ad argumentum in oppositum nego consequentiam. Sed tantum sequitur quod libertas non sit terminus synonymus cum isto termino 'voluntas', quia iste terminus 'libertas' connotat aliquid aliud a voluntate, quod non significat principaliter et in recto; ideo potest de diversis praedicari secundum magis et minus.

Ad secundum dubium potest concedi quod idem actus sit odium et dilectio respectu diversorum, sicut manifeste patet si velim sic: 'utinam Sortes occidatur, ut Plato promoveatur'. Unica volitione possum velle finem et ea quae sunt ad finem. Similiter idem actus est quo volo Sortem non esse, et odio Sortem, et desiderium respectu ipsius. Et quando arguitur quod amor et odium sunt contraria, dico quod non nisi respectu eiusdem obiecti, sicut duplum et dimidium non sunt diversa seu contraria nisi respectu eiusdem, et non respectu diversorum. Nam etiam idem est actus quo volo Sortem non esse et desiderium respectu eiusdem, sic quod non esset sicut denotatur per hanc propositionem: 'Sortes non est'.

Ad tertium dubium, an idem possit esse simul et semel oditus et dilectus, dico quod sic, apprehendendo [203a] per duas propositiones sive intentiones, quorum una causat sicut partialis causa dilectionem et alia odium, ut patuit in isto exemplo de Sorte odiente interfectorem patris sui, quem nescit esse Platonem, et diligit Platonem, et scit se diligere Platonem.

Ad quartum dubium quod movet quosdam ad ponendum res in esse cognito in quodam esse diminuto, dico quod bene stant 'Sortes diligit' et tamen 'Sortes nihil diligit'. Nam per istam propositionem 'Sortes diligit', nihil aliud designatur nisi quod dilectio est in Sorte. Hac autem dilectione aliquando aliquid diligitur, sicut quando Sortes est aliquid. Et aliquando nihil per eam diligitur, sicut quando Sortes non est.

Ad primum in oppositum nego consequentiam: 'Sortes nihil diligit, ergo dilectio non est in Sorte'.

Ad secundum, nego istam: 'cuiuslibet dilectionis est aliquid obiectum dilectum'.

Ad tertium, nego istam consequentiam: 'Plato diligit, ergo vult alicui bonum'; forte tamen putat se velle alicui bonum.

Ad quartum, de Philosopho, quod in motu animalis requiruntur appetibile, movens, immobile. Illud solvit Commentator, 12 *Metaphysica*, commento 36, per exemplum commune de balneo, quod balneum habet duplicem formam, scilicet in anima et extra animam. Per formam in

⁷ Tantum] tatum

anima agit desiderium et modum et per formam extra animam ut finis. Et dicit quod non debent talia dicta intelligi quasi balneum sit in anima hominis loquendo proprie. Sed vult dicere quod intentio vel species vel cognitio balnei est in anima, quae est causa partialis desiderii, quod est respectu balnei. Et similiter Philosophus dicit, 2 *De anima*, quod requiritur appetibile, et hoc verum est vel secundum quod est in anima tantum, vel secundum quod est in anima et extra animam. Sicut aliquando accipit, ut loquitur ad respondendum ad hoc quod est manifestius, quia vel requiritur appetibile extra, vel intentio appetibilis. Manifestum est enim quod ita vere movetur aliquando animal creatum sine quocumque terribili extra, sicut si verissimum terribile extra appareret.

Ad quintum argumentum concedo quod potest esse dilectio sine re circa quam, quia sic non est dubium.

Ad quintum dubium dico, sicut dictum est, quod voluntas non solum est activa, sed etiam passiva respectu sui actus, sicut causa partialis. Nam cognitio praecedens volitionem est etiam causa volitionis. Et quaecumque sunt causae cognitionis praecedentis, sunt causae volitionis aliquo modo.

Ad primum in oppositum de Philosopho, 7 *Physicorum*, verum est quod ibi probat quod in [203b] virtute intellectiva non est alteratio. Ibidem tamen, in 2 *De anima*, textus commenti 56 dans differentiam inter scientem in potentia antequam habeat scientiam, et scientem in potentia ad considerandum, dicit sic: „utrique ergo secundum potentiam scientes. Sed hic quidem per doctrinam alteratus est, et multoties ex contrario mutatus est in habitum. Hic autem, ex eo quod habet sensum et grammaticam, naturaliter agit in agendo aliquo modo.” Ecce plane duo dicit. Unum, quod intellectus alteratur quando deducitur de ignorantia dispositionis ad habitum scientem. Aliud, dicit, quod sciens habitum quando deducitur ad actum secundum in agendo, aliquo modo mutatur. Commentator etiam, commento 58 in fine: „quae est evasio facientis? Est duplex, scilicet alteratio de non esse ad perfectionem, et alteratio de prima perfectione ad ultimam”. Et in aliis commentis circa passum istum frequenter replicat quod intellectus alteratur. Et ideo ad salvandum intentionem Aristotelis ibi, oportet scire quod intentio sua est probare quod in moventibus et motis non est processus in infinitum. Ad quod probandum, prius probat quod in tali motu aliquod movens est motum et hoc probat in motu locali inductive, et consequenter de pulsione, vectione, tractione et vertigine. Hoc idem probat in motu alterationis, ubi ostendit quod non est alteratio nisi ad qualitates sensibiles, quae sunt de tertia specie qualitatis, et in omni tali alteratione movens et motum sunt simul. Qualitates autem quae sunt in parte intellectiva causantur vel a sensibus, et sic per sensum ad intellectum, et semper aliquod movens est semper cum moto. Immo quando intellectus possibilis recipit speciem a phantasmate, simul est intellectus qui movetur et phantasma quod movet, vel intellectus agens. Si ponatur ita quod intentio Philosophi est principaliter ostendere quod in omni motu aliquod movens est simul cum moto, in parte autem intellectiva non est alteratio, verum est quod alteratio illam propositionem falsificet: 'movens et motum sunt simul'. Sic ergo intelligitur ad praesens, quamvis per textum suum videatur ibi magis eum secutum fuisse sententiam Platonis de scientia, quam sententiam propriam. Et licet ponendo viam Platonis de concreatione scientiae cum anima, planum sit quod in anima non fiat alteratio

quando acquirit scientiam; tamen, secundum opinionem Aristotelis, erit alteratio in anima qua alterans et alteratum sint simul, multo magis quam [204a] sensibile alterans medium.

Ad aliud quod accipitur ex alio, omne quod movetur etc., ergo voluntas non movetur a se, dico quod voluntas movetur a se tamquam a causa partiali et ab alio, quia voluntas nunquam causat in se volitionem nisi cognitione voliti praehabita, et ideo non movetur a se sicut a causa totali.

Ad tertium, quando deducitur ad hoc inconueniens, quod idem esset in actu et in potentia respectu eiusdem, dico quod inconueniens esset quod idem haberet aliquid, et tamen esset in potentia ad illud, quia sic idem haberet et non haberet. Unde voluntas non est in actu volens antequam velit, sed in potentia tantum, ut dictum fuit; tamen sic est in potentia, quia potest se reducere ad actum secundum cum coactione cognitionis.

Ad secundum principale de isto dubio, cuius vis stat in hoc quod voluntas non est causa suae delectationis, ergo non est causa suae volitionis: dato quod delectatio aliqua sequatur naturaliter cognitionem alicuius delectabilis, sicut ponunt aliqui quod ad claram Dei visionem sequitur naturaliter delectatio, et ad istam delectationem sequitur volitio, hoc posito, adhuc ista consequentia non valet: 'ista delectatio est ab extrinseco, et istam delectationem sequitur naturaliter ista volitio, ergo ista volitio est ab extrinseco', sed sequitur quod est ab extrinseco totaliter, vel est ab extrinseco et voluntate non libere sed naturaliter, et hoc est impossibile, si ita sit quod aliquam visionem sequatur naturaliter delectatio. Sed non sequitur 'non est libere a voluntate, ergo non est effective a voluntate'. Dico tamen quod in casu voluntas potest esse causa suae delectationis indirecte. Potest enim voluntas continuare considerationem intellectus circa aliquod delectabile in quo delectatur et copulare ad illud cognitionem sensitivam, et sic intendit delectationem suam et, per consequens, causare delectationem in se. Et similiter concedo quod voluntas potest causare in se tristitiam, intendendo eam per continuationem cognitionis circa causam tristitiae. Unde ille qui attentius et diligentius vult causas tristitiae considerare certe causat et augmentat tristitiam suam, eo quod augmentum cognitionis de tristibus in causis sequitur augmentatio tristitiae. Et licet volitio tristitiae sequatur tristitiam naturaliter, non tamen ideo sequitur quod illa non sit a voluntate, sed est a voluntate, licet non libere, sed tantum naturaliter.

Ad tertium principale dubii, cuius vis stat in hoc quod voluntas non potest esse in consimili dispositione quando causat volitionem et quando non, propter istam propositionem, 8 *Physicorum*: „si motor moveat postquam non movebat etc.“, dicendum [204b] est ad hanc propositionem ultimam quod ipsa habet intelligi de motu locali ab extrinseco extra voluntatem. Sic quod, si moveat modo et prius non movebat, habet aliquam dispositionem quam prius non habuit, quia saltem nunc vult movere et prius non voluit, quia, si prius voluisset, prius movisset, vel non habuisset posse sufficiens. Tamen in rei veritate propositio est falsa de virtute sermonis, tam de agente libero quam de Deo, quia agens liberum respectu volitionis habet posse sufficiens respectu volitionis quando non vult ad volendum. Et ideo dicitur liberum quia potest agere et, per consequens, habet posse sufficiens ad agendum et potest non agere. Et ad primam propositionem, quae est quod voluntas non potest omnino esse in consimili dispositione quando causat volitionem et quando non, nec habet eandem habitudinem ad effectum illum qui est velle quando vult et quando non vult, concedo quod, quando causat volitionem, informatur per volitionem suam et

disponitur per eam, et habet se ad eam in habitudine causae ad suum effectum. De novo tamen nullam rem recipit, quae coagat ad causandum volitionem quam prius non habebat. Et ideo, ad formam argumenti quando capitur instans in quo voluntas incipit velle a obiectum dicitur quod non est dare tale instans. Et quando quaeritur utrum nunc primo habet posse sufficiens ad volendum an non, dico quod nunc non primo, quia prius per casum habuit posse sufficiens ad volendum. Et quando arguitur: 'ergo prius voluit', nego consequentiam de agente libero, sed, si naturaliter egisset, consequentia foret bona.

Ad quartum principale patet per idem, quia est aequalis virtutis. Et ad auctoritatem Commentatoris, 8 *Physicorum*, commento 5, qui dicit quod motor movet in tempore in quo movetur et non ante, nisi quia ante non habebat dispositionem in qua possibile erat ei movere, dicendum quod ista propositio sua est falsa. Plane patet de Deo, qui posse sufficiens habet ad producendum mundos alios et non facit, et sufficiens posse habuit ad producendum ipsum antequam ipsum produxerit et non fecit. Cuius oppositum nititur Commentator declarare commento 8 eiusdem libri, et in aliis commentis multis. Et verum est quod rationes Aristotelis in 8 <*Physicorum*>, super quas fundat se ad concludendum unum motorem primum separatum a magnitudine et immobilem, sunt falsae, scilicet primo aeternitas motus et temporis a parte ante et a parte post, et ideo totus processus suus in 8 est nimis debilis ad intentum suum probandum, et ideo non oportet auctoritatem suam in tali recipere.

Ad quintum, quando arguitur per[205a] diffinitionem potentiae activae quam ponit: 'est principium transmutandi etc.', potest dici quod per istam diffinitionem satis innuit quod idem possit se aliquo modo transmutare. Et ideo non dicit quod potentia activa est principium transmutandi alterum a se absolute, sed dicit sub disiunctione vel alterum a se, vel inquantum alterum, id est inquantum caret aliqua perfectione quam a se potest recipere, et ita voluntas transmutat se ad volitionem, large loquendo de transmutatione.

Ad sextum de Philosopho 3 *De anima* etc., dico quod Philosophus loquitur gratia doctrinae, sicut manifestius videbimus de motibus animalium, videlicet quod movent se propter appetibile sensatum ab eis, quod convenit omnibus animalibus, et tunc appetibile movet, verum est causando cognitionem sui et appetitum; non tamen vult negare quin in perfectis animalibus sic est quod moveantur aliquando et appetant illud quod non vident nec sentiunt, immo appetunt et nullam rem appetunt, sicut si in hyeme appetam rosas. Et ideo dicendum quod appetibile accipitur ibi pro appetibili communiter, pro eo quod est appetibile in rei veritate et pro intentione seu cognitione quae est causa partialis volitionis, vel actus volendi, ita quod semper ad causandum volitionem vel appetitum concurrat intentio obiecti vel obiectum una cum potentia appetitiva, et ideo potentia appetitiva non est nisi causa partialis effectiva actus.

Ad primum principale quaestionis huius quando arguitur: 'si voluntas foret libera etc. sequitur quod voluntas posset libere velle et libere non velle libertate contradictionis', concedo. Et quando arguitur: si haec sit vera 'voluntas potest libere velle', ponatur in esse, tunc erit haec vera 'voluntas libere vult et non vult', potest dici quod haec de possibili non debet sic poni in esse. Verbi gratia, ista propositio 'voluntas potest indifferenter velle et non velle in 'a' non debet sic poni in esse: 'voluntas indifferenter vult et non vult in 'a'', sed sic: 'voluntas vult in 'a'', et potuit immediate

ante 'a' nolluisse in 'a"; vel sic: 'voluntas non vult in 'a', et potuit voluisse in 'a". Eodem modo ista 'voluntas potest libere velle' debet sic poni in esse: 'voluntas vult, et immediate antequam incepit velle, potuit non incipere velle'. Similiter alius defectus et in isto argumento est, quod ista consequentia non valet, haec est possibilis: 'voluntas libere vult', ergo ista potest esse vera: 'voluntas libere vult'. Nam haec: 'possibile est tantum Deum esse', et 'possibile est nullam propositionem esse veram', et 'Deus potest nihil creare', et multe tales sunt possibi[205b]les, et tamen nunquam possunt esse vere, sed ideo dicuntur possibiles, quia ita potest esse sicut per eas significatur, nec per istam 'possibile est nullam propositionem esse veram' denotatur quod haec potest esse vera: 'nulla propositio est vera'; sed denotatur quod possibile est quod ita sit sicut per illam denotatur: 'nulla propositio est vera'. Aliter potest dici quod haec propositio 'voluntas potest libere velle' est distinguenda, eo quod libere potest determinare primum verbum, vel secundum, praecedens, vel sequens. Si praecedens, propositio est vera. Si sequens, propositio est falsa. Et cum arguitur haec foret possibilis 'libere vult et similiter libere non vult', concedo quod haec est possibilis: 'voluntas libere vult'. Et haec similiter: 'voluntas libere non vult'. Sed debet sic exponi: voluntas, positis omnibus quae requiruntur ad actum suum, habet in potestate sua incipere velle et non incipere velle. Et similiter ideo libere vult, quia potest desinere velle quando sibi placet. Et quando arguitur 'voluntas libere vult' et est in potentia contradictionis ad velle, ergo quando libere vult, caret actu nolendi. Nego consequentiam, quia non dicitur quod voluntas libere vult, quia vult libertate contradictionis quam tunc habet ad actum suum quem habet. Sed dicitur libere velle a libertate contradictionis in qua est ad continuandum suum velle in futurum, vel ad discontinuandum.

Contra. Si voluntas vult, ergo de necessitate vult sive volet per aliquid tempus. Et si sic, non potest libere non velle pro futuro, quia de necessitate volet pro aliquo futuro.

Ad istud concedo consequentiam et consequens. Quia si vult, de necessitate volet per tempus; per nullum tamen tempus de necessitate volet, et quia in potestate voluntatis est quandoque in suis actibus per⁸ hoc tempus futurum velle, sicut velle per horam, vel per medietatem horae, ideo quandoque quando vult, ab illa potestate respectu futuri denominatur libera, licet non sit verum in omnibus suis actibus, quia non in illis in quibus necessitatur agere modo naturae. Item, nota circa ista, quod ista propositio de possibili non debet sic exponi, videlicet quod voluntas potest indifferenter velle et non velle in 'a', sed sic: 'voluntas vult in 'a', et potuit immediate ante non voluisse in 'a", vel sic: 'voluntas non vult in 'a', et potuit immediate ante voluisse in 'a". Eodem modo ista 'voluntas potest libere velle', debet poni in esse 'voluntas vult, et immediate antequam inceperit velle potuit non incipere velle'. Similiter alius defectus est in isto argumento, quia ista consequentia non va[206a]let. Haec est possibilis: 'voluntas libere vult', ergo ipsa potest esse vera. Nam multae sunt propositiones possibiles, quas posse esse est impossibile. Sed ideo dicuntur possibiles, quia ita potest esse sicut per eas denotatur esse, et hoc sufficit. Dicatur ergo, ut prius dictum est, quod voluntas potest libere velle, et voluntas vult, sic intelligendo quod positis omnibus quae requiruntur etc. Et sic patet solutio ad primam formam.

⁸ per] pec

Aliter potest dici quod haec propositio 'voluntas potest libere velle' est concedenda, eo quod libere potest determinare primum verbum, vel secundum, praecedens, vel subsequens. Quia si praecedens, propositio est vera. Si sequens, erit falsa.

Ad secundum, quando dicitur: tunc haec posset esse vera: 'homo libere intelligit', conceditur illo modo ut prius. Et eodem modo exponetur. Non quod pro instanti pro quo haec est vera: 'sit in potentia contradictionis', sed quia immediate antequam inciperet intelligere, concurrentibus omnibus requisitis ad intellectionem, habuit in sua potestate incipere intelligere et non intellihere.

Ad tertium, quando arguitur: 'si voluntas foret libera, haberet in sua potestate volitiones futuras, et cum possit centies in die consimiles volitiones habere, esset in sua potestate quam vellet primo causare', nego istam ultimam consequentiam, quia ipsa non est nisi causa partialis actus volendi; ideo hanc volitionem primo causabit, et non aliam.

Contra. Omnes causae sunt eadem, puta voluntas et cognitio. Nam stante una cognitione continuata per horam, possum in prima parte horae diligere 'a' dilectione, et in secunda non diligere, et in tertia diligere 'b' dilectione omnino simili ipsi 'a', et in quarta non. Tunc quaeritur quare magis voluntas producit in prima parte 'a', quam 'b'. Si tempus sit aliquo modo causa seu coelum, tunc facile erit solve.

Ad quartum, quando arguitur: 'si actus voluntatis sit in eius potestate, tunc aut actus qui est, aut actus qui non est', dico quod non est ille qui non est, quia nullus actus est qui non est, sed quilibet actus est. Dicitur tamen quod antequam voluntas habeat actum, actus suus est in sua potestate, quae est propositio falsa de 'in esse', et ideo est impropria locutio. Sed conceditur in usu loquentium et admittitur pro una de possibili, quae est ista: 'voluntas potest libere velle causare actum suum'. Similiter in aliquo casu quando voluntas vult, haec conceditur: 'iste actus est in potestate voluntatis', quia voluntas potest libere continuare actum suum diutius vel minus diu.

Ad quintum, quando arguitur quod haec est impossibilis: 'voluntas libere non vult, quia tunc volendo non vult', nego consequentiam, [206b] quia dicitur libere non velle a potestate contradictionis praecedente, per quam potuit quando incepit non velle voluisse, sicut de libere velle dictum est. Et ideo concedo istam: 'voluntas nihil volendo libere non vult', uti libertate est dupliciter, scilicet positive et negative. Secundo modo utitur voluntas libertate nihil volendo.

Ad secundum principale quaestionis, quando dicitur: 'si voluntas foret libera, posset libere suspendere actum suum', consequens falsum, quia sequitur: 'libere suspendit, ergo vult suspendere'. Dico hic quod, exponendo istum terminum 'suspendere actum suum', sic quod suspendere actum suum nihil aliud sit quam libere non habere aliquem actum, sic concedo quod potest suspendere omnem actum, quia libere nihil volendo suspendit omnem actum suum. Si autem iste terminus 'suspendere' aliter exponatur, videlicet sic velle nullum actum habere, ita quod iste terminus 'suspendere actum' denotet sic esse a parte rei sicut per hanc copulativam signatur, tunc manifestum est quod haec est impossibilis: 'voluntas suspendit omnem actum suum', quia importatur per eam quod nullum actum habet, et nullum actum vult habere, quod includit contradictionem. Et certe ad talem intellectum argumentum procedit, et concludit verum, videlicet

quod hoc includit contradictionem: voluntas libere suspendit omnem actum suum. Quia, si sic, voluntarie suspendit, et si voluntarie vult, ergo non omnem actum suum suspendit.

Ad tertium principale: 'si voluntas etc., ergo posset abscindere etc.', nego illam consequentiam et consequens similiter. Quia, sicut argumenta facta probant, quibus ostenditur falsitas consequentis, cognitio potest continuari in sensu per aliquod excellens sensibile. Ergo et intellectus similiter, ita quod talem notitiam nullo modo possit voluntas corrumpere, sicut patet de existente prope ignem; et eodem modo est de intellectu separato. Unde anima damnata sive in purgatorio habet intellectiones quas non potest libere abscindere, sed continuantur vel per divinam actionem, vel per actionem obiecti, sive aliunde velit nolit. Et quando arguitur in oppositum ad probandum consequentiam, quod voluntas est regina sui actus et regulat intellectum et intellectus non potest resistere, dico quod, dato quod sit regina, non ideo potest facere quicquid vult. Nam ista regina est ita mirabilis, quod aliquando vult impossibilia, nec potest intellectus in omnibus suis praeceptis obedire ei, nec etiam sensus.

Contra. Anselmus dicit, *De conceptu virginali*, capitulo 4, quod sensus non possunt deficere, eo quod voluntas movet eos in actionibus suis, et quod non posunt ei non obedire. Dico quod intentio Anselmi non est alia nisi quod nullus actus sentiendi est peccatum, nisi sit imperatus a [207a] voluntate. Unde dicit: „si de voluntariis actionibus quae iniuste fiunt, arguantur sensus, respondere possunt etc.”. Similiter, quando accipitur in ratione quod voluntas est regina et ratio intellectus, non est verum, quia tunc intellectus foret ratio et regina suimet, quia idem est intellectus et voluntas.

Ad secundam formam, quando arguitur quod reminisci non est operatio materialis, quia non obedit voluntati etc., dico quod ad intellectum Aristotelis nunquam potest homo reminisci cum vult, quia reminisci est recordari alicuius quod homo tradidit oblivioni. Et ideo sequitur, secundum Aristotelem, quod omne reminisci dependet ab organo corporali. Et similiter ex opposito sequitur: si intelligere est immaterialis operatio, sequitur quod voluntas potest in aliquod intelligibile licet non in omne.

Ad tertiam formam, quando arguitur per differentiam inter potentiam rationalem et irrationalem, dico quod potentia rationalis aliquando operatur modo naturae et non libere, et in tali casu non requiritur voluntas copulans.

Ad quartam de intentione beati Augustini dicentis: 'ad formandum actum, alias aciem, cogitantis, requiritur voluntas copulans etc.', dico ad tempus, differendo difficultatem illius usque alias, quantum requiritur argumentum. Dico quod verum est quod in quibusdam intellectionibus ita est quod voluntas concurrat copulans speciem in memoria cum actuali intelligentia. Hoc est quod homo habet speciem, et intelligit per illam, et delectatur intelligendo forte, et tunc magis nititur intellectionem istam continuare, et tunc concurrat voluntas cum specie ad intelligendum intellectionem et ad causandum intellectionem. Et sic quodam modo metaphorice coniungit parentem cum prole. Similiter in sensu contingit, puta visum immutari aliquando ab obiecto, et recipere speciem, et tamen non videre, sicut accidit cum homo vehementer cogitat de aliqua re, vel cum auditus vel tactus est vehementer in actu suo intentus; tunc verum est quod species coloris est in visu, et tamen visus nihil videt. Causa est, secundum Augustinum, quia ibi non est voluntas

copulans speciem, quae est quasi proles formae sensatae, quae est quasi parens in memoria. Hoc est dictu: ibi non est cognitio vel attentio quae est visio realiter, sicut alias dicitur, quia anima taliter intenta sensibili nihil causat ad intentionem istius visibilis. Dicta autem Augustini in ista materia sunt quaedam adaptationes metaphoricae, et habent quamdam similitudinem ad intentum suum, licet exilem.

Ad quartum principale, quando arguitur quod sic: [207b] 'tunc voluntas potest libere velle contra quodcumque iudicium rationis, et libere conformare se cuilibet iudicio rationis', dico pro nunc negando consequentiam pro utraque parte, quia nec rationi, nec etiam cuilibet tali iudicio se conformare potest. Possibile est tamen quod voluntas velit contra quodcumque iudicium rationis. Quia habeat Sortes tantum hoc iudicium rationis, quod eundum est ad Ecclesiam in 'a', potest tamen velle contra hoc iudicium. Et tunc concedo quod vult contra omne iudicium rationis, quia iudicium rationis pro tunc non habet plura supposita. Sed dico quod est dare tale iudicium rationis contra quod voluntas non potest velle, et tale iudicium est istud: 'non est vivendum misere', quia impossibile est, sicut pro nunc teneo, quod voluntas velit se esse miseram, licet possit velle se non esse beatam, vel possit velle se non esse, sicut in proxima quaestione dicitur.

Similiter pro materia argumenti est notandum quod aliud est voluntatem se conformare iudicio rationis, et aliud eam velle conformari iudicio rationis. Quia non sequitur: 'voluntas conformat se iudicio rationis, ergo vult conformari iudicio rationis'. Nam ponatur quod ratio dictet non esse volendum in 'a', sit 'a' una hora futura cras, et sit ita quod Sortes in 'a' dormiat, tunc in 'a' voluntas Sortis conformat se iudicio rationis, et tamen non vult conformiter iudicio praecedenti, quia nihil vult, immo si aliquid vult sive vellet, non conformaret se illi iudicio rationis. Unde voluntatem conformare se iudicio rationis est voluntatem facere quod ita sit sicut per talem iudicium principaliter denotatur. Sed conformiter velle iudicio rationis est velle et optare ita esse sicut per iudicium denotatur. Et ideo aliqua iudicia possunt esse, quibus voluntas non potest conformiter velle, sicut, si ratio dictet nunquam esse volendum, voluntas non potest isti iudicio conformiter velle.

Ad formam argumenti, quando arguitur: si voluntas potest velle contra omne iudicium rationis, posset velle contra hoc iudicium rationis quod est 'volendum est contra omne iudicium rationis, vel contra omne iudicium rationis volendum est'. Sit ergo illud dictamen 'a'. Tunc quaeritur an Sortes potest velle contra 'a' an non. Dico quod Sortes potest velle contra 'a', et velle difformari tali iudicio. Nam Sortes potest habere aliquod iudicium oppositum illi iudicio, et tunc tale iudicium, videlicet velle conformari se illi, est primo se velle difformari iudicio 'a'. Et quando arguitur contra, si vult contra illud iudicium, et hoc iudicium est quod volendum est contra omne iudicium rationis, ergo non vult contra omne iudicium rationis, concedo. [208a] Et si arguatur: 'ergo non vult contra 'a'', nego consequentiam. Unde dico quod contra hoc iudicium bene potest voluntas velle, sed dico quod impossibile est quod velit conformari isti iudicio, stante illo iudicio solo, quia, si vult conformari isti iudicio, vult conformari alicui iudicio. Et per consequens non vult contra omne iudicium, vel non contra omne iudicium vult. Et si non contra omne iudicium vult, ergo non vult conformari isti iudicio. Ideo potest dici quod, stante tali iudicio solo in intellectu hominis, non potest libere velle conformiter illi iudicio, nec difformiter, quia, si vult difformari,

vult contra hoc iudicium. Et si vult contra hoc iudicium, vult contra omne iudicium, quia non sunt plura iudicia. Et si vult contra omne iudicium, vult conformari isti iudicio. Et ideo, stante isto iudicio, non potest velle conformari vel difformari, sed transibit istud iudicium sine volitione sequente, et ideo concedendum est quod voluntas non vult conformiter isti iudicio. Istud enim iudicium denotat quod volendum est sicut per ipsum denotatur esse volendum, et non esse volendum sicut per ipsum denotatur esse volendum. Potest etiam dici quod, stante illo iudicio solo, potest voluntas velle contra hoc iudicium, sed nullo modo conformatur totaliter isti iudicio, quia istud iudicium denotat quod debet velle contra hoc iudicium, et non debet velle contra hoc iudicium. Ideo potest negari ista consequentia: 'vult contra omne iudicium, et istud iudicium est quod debet velle contra omne iudicium, ergo vult conformari totaliter isti iudicio'.

Ad secundam formam eiusdem, quando arguitur quod voluntas non potest se conformare cuilibet iudicio rationis, concedo conclusionem, quamvis argumentum non concludit. Dico tamen ad argumentum, cum dicit 'voluntas Sortis', quod nihil sit volendum ab ea citra 'a', et sit 'a' dies crastina. Dico, sicut dicebatur, quod voluntas conformat se in non volendo. Dico tamen quod, si ista conformitas fiat, non est laudabilis, nec virtuosa, quia nunquam fuit volita, quia nec post dictamen, nec simul cum dictamine voluit se non velle. Et concedo quod voluntas non potest velle conformari isti dictamini citra 'a'. Quia non est idem iudicium voluntatem velle conformari iudicio rationis, et se conformaret, ut dictum est.

Ad tertiam formam quae probat quod voluntas non potest se conformare cuilibet iudicio rationis, concedo conclusionem. Tamen ad rationem dico quod, si esset tale dictamen apud Sortem, quod ratio sua erraret, quia nec debeo velle proximum meum damnari, nec me peccare mortaliter, sed utrumque debeo nolle, de lege tamen mihi debeo nolle proximum meum damnari quam me peccare mortaliter, et tunc non procedit argumentum.

Aliter respondeo et dico ad propositionem super quam totum argumentum dependet, videlicet ad istam: 'Sortes magis vult Platonem damnari quam peccare mortaliter', quia haec est falsa et neganda, quia haec dictio 'quam' confundit confuse et distributive terminum cui additur, et ideo confundit istum terminum 'Sortem peccare mortaliter', quia pro quolibet suo supposito, scilicet pro quolibet peccato mortali quod Sortes potest committere. Et, per consequens, contingit descendere sub isto termino distributo ad omnia sua supposita. Et ideo sequitur: 'Sortes magis vult Platonem damnari quam se peccare mortaliter, ergo Sortes magis vult Platonem damnari quam se peccare mortaliter hoc peccato vel isto, vel isto', et sic de singulis; sicut sequitur: 'margarita est magis alba quam homo, ergo est magis alba quam Sortes vel Plato vel Petrus', et sic de singulis. Quia igitur inter peccata quae Sortes potest committere, unum est istud: 'Sortes vult Platonem damnari', ad istud contingit descendere. Ergo Sortes magis vult Platonem damnari, quam se velle Platonem damnari, quod includit contradictionem. Ideo prima propositio, ex qua sequitur talis conclusio, falsa est et neganda.

Ad quartam formam argumenti, quando arguitur quod, ubi intellectus necessitaret voluntatem, homo posset peccare mortaliter sine actu quocumque voluntatis, concedo illam conclusionem, quia casus est possibilis, quod homo potest peccare mortaliter sine quocumque actu voluntatis. Et in isto casu concedo quod peccato omissionis nullus actus correspondet nec interior,

nec exterior. Et quia non habet actum volendi, sed privatur illo actu, ideo peccat mortaliter. Nam ad habendum actum illum tenetur ex praecepto divino, quia tamen libere non vult eum habere, ut expositum fuit in primo principali, ideo peccat mortaliter.

Ad quintum, quando ponitur in voluntate summum clarissimumque iudicium etc., potest dici uno modo quod, non obstante illo iudicio, potest voluntas illud non velle, licet non potest velle oppositum stante illo iudicio, quia, si oppositum vel aliud ostenderetur, illud iudicium remitteretur, et ideo, stante illo iudicio, voluntas bene potest suspendere actum suum, non tamen aliquid aliud velle. Aliter potest dici quod clarum iudicium de uno oppositorum est sufficiens notitia respectu utriusque, ita quod per illud iudicium sufficienter repraesentetur voluntati utrumque oppositorum, sicut per illud iudicium 'eundum est ad Ecclesiam cum hac intentione recta', quia semper est praesto menti, voluntas [209a] habet notitiam sufficientem ad eliciendum quodcumque voluerit de numero illorum duorum.

Ad sextum, quando accipitur quod Sortes magis vult illud quod est ad honorem Dei, quam quodcumque aliud pertinens ad commodum proprium, dico ad illam, sicut dixi ad consimilem in forma, quod ipsa est falsa, quia ly 'quam' confundit confuse et distributive 'pertinens ad commodum Sortis', sub quo continetur velle illud quod summe est ad honorem Dei. Et ideo per illam propositionem denotatur quod magis velit illud quod summe est ad honorem Dei, quam velit illud quod summe est ad honorem Dei, quod includit contradictionem.

Ad quintum principale, quando arguitur: 'si voluntas posset esse etc.', ad illas formas respondetur, secundum quosdam, quod, in tali casu vel consimili, obligans se per modum istum sub conditione tenetur illi secundum formam obligationis cui fit obligatio, sive conditio adimpleatur, sive non. Et ideo negatur illa consequentia 'dedit sibi sub ista conditione et non aliter', et conditio non est adimpleta, ergo non tenetur. Sed in casu sequitur oppositum, quia, quando aliquis obligat se alicui, vel promittit aliquid sub conditione et ex opposito conditionis, sequitur ipsum teneri sibi sive ut nunc, sive simpliciter, sive conditione adimpleta, sive non tenetur tunc facta tali obligatione; et ratione talis obligationis est in potestate mea facere ipsum teneri mihi et ex opposito conditionis factae; tunc ille tenetur ex opposito conditionis factae. Et tunc illud erat propter primam obligationem, si tamen casus ponitur sic: quod Sortes tenetur Platoni dare 10 denarii, si Plato obviet in 'a' instanti homini qui sibi non tenetur, et non aliter; tunc obviet Plato in 'a' Sorti; diceretur quod casus est impossibilis, quia ex prima parte sequitur quod illa convertuntur: Sortes dabit Platoni decem denarios, si Plato obviet homini qui sibi non tenetur dare decem denarios; et per secundam partem casus sequitur quod non convertuntur et ideo casus, si sic ponitur, est impossibilis. Si tamen supponitur quod Sortes debet Platoni sub conditione posita in casu, casus est possibilis. Et quando arguitur 'tunc tenetur dare, vel non' dicitur quod sic, quia sive conditio sit adimpleta, sive non, tenetur, quia si conditio non sit adimpleta, tunc Plato non obviet homini qui sibi non tenetur, ergo obviet homini qui sibi tenetur. Et negatur consequentia: conditio non est adimpleta, ergo non tenetur propter casum supradictum.

Ad tertium dicitur quod Plato est liber et Sortes est servus, quia Platonem esse liberum sequitur ad impletionem conditionis et ad non impletionem conditionis. Sed Sortem esse liberum

non sequitur nisi ex impletione quae non potest esse. Et negatur consequentia: Plato est liber, ergo obviat libero. Et tamen sub ista [209b] conditione dedit dominus Platoni libertatem.

Ad quantum admittit casus. Et quando quaeritur utrum Petrus vult intrare religionem an non, diceretur ex casu quod neutra pars sequitur, quia non sequitur: Petrus vult intrare religionem, si Iohannes vult, ergo Petrus vult intrare religionem. Quia sic velle non est velle nisi sub conditione, quia sic volendo cadit actus voluntatis super isto toto: Petrus vult intrare religionem, si Iohannes vult. Nec sub isto casu valet consequentia: Petrus vult intrare, si Iohannes vult intrare, ergo Petrus vult etc. Nec econverso: Iohannes non vult, ergo Petrus vult. Sed contra ista potest argui. Nam accipit pro radice quod aliquando obligans se sub conditione et non aliter tenetur virtute obligationis, etiam si conditio non sit adimpleta ex opposito conditionis.

Contra illud arguitur primo sic: tota ratio quare Sortes tenetur est forma obligans, quia nullo modo teneretur, si se nullo modo obligasset. Ergo non aliter obligatur nisi secundum formam obligationis. Sed forma obligationis est quod non tenetur nisi conditione adimpleta. Ergo non tenetur conditione non adimpleta⁹, ergo ex hoc quod est conditionem non adimpleri non sequitur eum teneri.

Praeterea, si aliquid antecedit ad aliud sicut causa principalis ad suum effectum, oppositum causae non antecedit ad eundem effectum, quia illud antecedens non foret praecisa causa istius effectus. Sed in illa consequentia, conditione non adimpleta, 'Sortes tenetur', aliquid est causa praecisa consequentis, quia obligavit se conditione adimpleta, et non aliter; ergo oppositum non infert illud consequens, nec antecedit ad illud.

Praeterea, in eodem instanti in quo Sortes tenetur Platoni, obviat se, scilicet in 'a'. Ergo in 'a' obviat homini qui sibi tenetur, et nulli alteri obviat nisi Sorti, ergo non obviat ei qui sibi non tenetur; et ultra, ergo non implet conditionem; et ultra, ergo Sortes non tenetur. Ideo aliter et magis rationabiliter potest dici quod, praedicto casu posito, Sortes non tenetur.

Ad cuius evidentiam est sciendum quod, si aliquis obligatus est, vel obligat se sub conditione impossibili et non aliter, in nullo tenetur, quia conditio non potest adimpleri, nec ipse se obligat nisi conditio adimpleatur. Et ideo omnis qui obligat se sub conditione, obligat se sub conditione quae potest adimpleri. Si autem conditio deveniat impossibilis ex aliquo eventu post obligationem ante tempus quo deberet impleri, in nullo obligatur promittens sub tali conditione. Et hoc dico si promittens nullo modo [210a] sciverit causam quare conditio devenit impossibilis in hora qua debet impleri. Modo ita est in proposito, quod hora, qua conditio interposita est inter Sortem et Platonem deberet adimpleri, videlicet in 'a', ex eventu cuius Sortes non est voluntaria causa quare sit impletio conditionis impossibilis – quia impossibile est quod ita totaliter sit in 'a' sicut conditio denotatur in 'a'; illo casu posito, quod fit totaliter in 'a', sicut per conditionem denotatur, isto, inquam, casu posito, infertur contradictoria et ergo est impossibilis, quare Sortes non tenetur. Similiter ipse accipit et non probat istam propositionem: 'quando ita est quod in potestate est illius, cui fit promissio, facere promittentem sibi teneri, tam ex opposito conditionis, quam ex impletione conditionis, tunc tenetur ipse obligans'. Et ego accipio unam aliam magis vel saltem aequae rationabilem propositionem et concludo quod promissio non tenetur: quandocumque

⁹ adimpleta] adimple

est ita quod aliquis obligat se sub conditione, et hora impletionis conditionis ipsius ipsa conditio infert promittentem non teneri, tunc promittens non tenetur. Sed sic est in casu isto hora concursus. Nam sequitur ex conditione: Plato obviat homini qui sibi non tenetur, ergo Sortes non tenetur, quia Sortes est solus ille cui obviat. Et similiter sequitur ex opposito: Plato obviat homini qui sibi tenetur, ergo Plato non implet conditionem; et ultra, ergo Sortes non tenetur. Igitur haec 'Sortes non tenetur' sequitur tam ex opposito conditionis, quam ex ipsa conditione; ergo Sortes non tenetur.

Praeterea, contra eum, videtur quod ipse dicit quod, si casus sic poneretur, quod teneatur Sortes Platoni in decem, si obviet in 'a' homini qui sibi non tenetur, et aliter non, et tunc obviet Plato soli Sorti, tunc dicit quod casus est impossibilis. Et totum istud ponitur in conditione cum casu. Ergo casus cum conditione est impossibilis, et conditio est impossibilis cum casu. Ergo conditio in 'a' est impossibilis. Ergo non tenetur qui se sub illa obligavit.

Praeterea, omnis conditio repugnans contractui principali in sui adimptione inficit principalem contractum. Verbi gratia, si vir contrahat cum muliere sub tali conditione: 'accipio te in meam, tali conditione quod nunquam reddam tibi debitum', certe contractus nullus est, quia adimptio conditionis repugnat imptioni contractus matrimonialis, quia ex conditione non tenetur ei reddere debitum, et ex contractu tenetur ei necessario reddere debitum, ideo contractus nullus est. Sic arguo in proposito. Imptio contradictionis arguit Sortem in casu posito non teneri Platoni, et [210b] Sortem teneri Platoni est principalis contractus, ergo conditio interposita ex eventu sequenti repugnat contractui et inficit totum contractum. Et sic, per consequens, Sortes non tenetur.

Ad argumentum in oppositum respondeo: quando dicitur 'si Sortes non tenetur, ergo Plato obviat homini in 'a' qui sibi non tenetur', concedo. Et quando arguitur ultra: 'ergo implet conditionem', nego consequentiam, quia implere conditionem est facere esse sic totaliter sicut per conditionem denotatur. Ideo non implet conditionem, quia hoc non facit Plato, quia conditio convertitur in 'a' cum hac copulativa, 'Plato obviat homini, scilicet Sorti, et Sortes est homo qui Platoni non tenetur, et Sortes tenetur Platoni', quae copulativa est impossibilis. Et ideo non implet conditionem, nec totaliter facit sicut per conditionem denotatur, ideo non implet conditionem, sed diminute facit ad conditionem, quare non tenetur. Similiter certum est quod intentio promittentis sub conditione fuit quia imptio conditionis infert Sortem teneri. Modo imptio, quamcumque Sortes facit, non infert Sortem teneri, sed potius Sortem non teneri. Et ideo non implet conditionem, quia implere conditionem est facere sicut per eam denotatur ad intentionem promittentis.

Ad sextum principale, quando dicitur quod tunc sequitur quod idem homo eundem diligeret et non diligeret, nego consequentiam. Et ad casum cum ponitur quod Sortes diligit omnem hominem etc., dico breviter quod partes casus sunt omnino impossibiles, quia ex primis duabus partibus habetur ista copulativa: 'Sortes diligit omnem diligentem se, et Sortes diligit Platonem'. Et ex tertia parte habetur contradictio eiusdem copulativae, videlicet quod Sortes non diligit omnem hominem diligentem se.

Ad aliam formam, quando arguitur quod Sortes vult et non vult idem, et ponitur casus sic: 'sit Sortes albus etc.', nego illam consequentiam: 'Sortes vult esse similis Platoni, et Plato vult esse

similis Sorti, ergo Sortes et Plato volunt esse similes', quia aliquid denotatur per consequens, quod non denotatur per antecedens, quia per consequens denotatur, si volunt esse similes, quod volunt habere qualitatem eiusdem speciei, quod non est verum, nec per consequens denotatur. Sed antecedens potest habere duas causas veritatis, consequens vero non nisi unam tantum, ergo est fallacia consequentis in argumento.

Ad septimum principale, quando arguitur quod, si voluntas foret libera, tunc homo posset libere uti habitu scientiae acquisitae etc., pro materia illius argumenti dico quod intentio Philosophi et Commenta[211a]toris, ibidem, commento 18, est quod habens habitum scientiae potest eo uti quando vult, id est non indiget, ad hoc quod utatur sua scientia, actione sensibilis exterioris, sed per ea quae habet in sua memoria una cum voluntate potest ea uti quando vult; non quia sua voluntas sola sufficiat sine nova ad deducendum scientem in habitu ad actuale considerationem, sed quicumque deducitur de habituali notitia ad actuale considerationem libere per voluntatem, habet prius unam confusam notitiam ipsius considerabilis, et scit quid est considerare, et tunc virtute illius notitiae potest libere velle considerare illud in speciali et distincte; et ideo impossibile est quod homo per voluntatem deducat se ab habituali notitia ad distinctam, nisi prius pervenerit ad confusam eiusdem obiecti.

Et tunc ad primam formam, quando arguitur: 'habeat Sortes habitum alicuius considerabilis, quod sit 'a' etc.', dico quod non plus concluditur nisi quod priusquam consideret distincte, considerat confuse de 'a'. Sufficit enim consideratio confusa ad velle cognoscere 'a', licet non sufficiat ad volendum distincte 'a', quia non est idem dicere 'vult distincte 'a'', et 'vult distincte cognoscere 'a''. Quia ad primum requiritur distincta cognitio, ad secundum sufficit cognitio confusa.

Ad secundam formam qua arguitur quod, si quaestio foret utrum homo posset libere recordari et reducere etc., dico ad istud sic ad praesens: quod ideo diceretur quod homo potest libere recordari, quia habet in se principium actus recordandi, non quod per solam volitionem possit recordari. Et concedo quod quicumque vult recordari, iam recordatur, sed forte confuse. Et per illam recordationem confusam appetit recordari de re distincte. Et hoc innuit Augustinus, 10 *De Trinitate*, capitulo 1, dicens: „Omnis amor studentis animi, hoc est volentis scire quod nescit, non est amor eius rei quam nescit, sed eius quam scit, propter quam vult scire quod nescit”.

Ad tertiam, quando arguitur 'libere possum etc.', dico quod omnia concurrunt super idem, quia per confusam notitiam de 'a' delibero an velim distincte, an diutius considerare de 'a'.

Contra. Volo scire quod nescio, ergo volo quod nescis.

Praeterea, vellem scire quod nullo modo scio, ergo volo quod nullo modo cognosco.

Ad argumenta ista respondet Augustinus, 11 *De Trinitate*, capitulo 7, de magnis. Et dico cum eo ad illa et ad similia quod volo me scire quod nescio in particulari. Et tamen non sequitur 'ergo volo quod nescio', quia bene scio quid est scire quod nescio, id est quicquid per hanc propositionem denotatur, et hoc sufficit ad volendum.

Ad secundam, quando ar[211b]guitur: 'volo quod nullo modo scio nec in generali nec in speciali', hoc forte est impossibile. Nam per intentiones generales habeo notitiam confusam de omni scibili per intentionem scibilis. Et hoc est verum.

Ad quartum, quando arguitur quod voluntas potest libere velle sive divertere intellectum a consideratione 'a' ad considerationem 'b', concedo, sed dico quod non est possibile, nisi intellectus apprehendat determinate 'a', et indistincte seu confuse 'b'. Tunc enim quando intelligit vel utrumque confuse, vel 'b' confuse, potest velle distinctius cognoscere ipsum 'b', et sic dimittere considerationem de 'a'. Sed divertere intellectum ad considerationem incogniti nullo modo potest voluntas.

Ad octavum principale dico quod argumentum stat in pondere auctoritatis Anselmi, ideo videtur quod facile est homini volenti illo onusto pondere seipsum deonerare negare illam auctoritatem Anselmi, *De casu diaboli*, 12 capitulo.

Ad nonum principale, quando dicitur quod voluntas etc., concedo consequentiam. Et ad primum quod probat falsitatem consequentis, quando arguitur: 'posito etc.', cum concluditur quod in fine nesciet Deus istum iudicare, potest dici uno modo quod debet damnari, quia in 'a' instanti mortis suae haec esset vera: 'immediate ante 'a' ille fuit malus'. Et sufficit ad hoc quod dicatur finaliter malus. Sed contra: immediate ante 'a' fuit bonus, ergo fuit finaliter bonus. Antecedens patet, quia nullum tempus fuit ante postquam fuit bonus.

Praeterea, post quodlibet peccatum ipse poenituit, ergo fuit finaliter bonus. Verum est quod, isto casu admissio, oportet utrumque concedere, quod scilicet immediate ante 'a' fuit bonus, et immediate ante 'a' fuit malus. Ideo posset casus negari et dici probabiliter quod est minimum tempus in quo potest haec creatura mereri, vel maximum in quo non potest. Et sive sic, sive sic detur, argumentum impeditur. Quia quantum alternasset peccans ille usque ad tale tempus, quod foret minus minimo in quo potest, vel maximum in quo non potest, vel minus eo, in illa dispositione inveniretur in instanti mortis suae et secundum illam deberet iudicari, et istud est sensibilius. Quo viso, dicendum est ad argumenta.

Ad secundam formam, quando arguitur: 'intendat Sortes actum meriti usque ad instans mortis etc.', ad illud dico et nego consequentiam illam: 'non est dare maximum gradum etc., ergo Deus nescit etc.'. Nam Deus iudicabit eum secundum gradum quem anima habuit in primo instanti sui non esse, [212a] videlicet in instanti mortis.

Ad tertiam per idem patet, quia, si Sortes et Plato mereantur per unam horam, in cuius ultimo instanti, quod sit 'a', moriatur Sortes, et Plato supervivat, sed nunquam post 'a' mereatur nec demereatur, tunc arguitur quod meritum Platonis excedit, ut sit tale meritum Sortis per minimum instantium. Et quaeritur utrum excessus meriti Platonis sit divisibilis an indivisibilis. Si divisibilis, ergo est dare temporale meritum illi aequale. Si indivisibilis, est ergo imperceptibilis. Ad illud dico quod Sortes et Plato aequaliter praemiabuntur, quia aequaliter meruerunt. Nam instanti nullum meritum correspondet distinctum a merito correspondente tempori. Et¹⁰ ideo secundum gradum meriti quem anima Sortis habuit in instanti mortis praemiabitur. Et quando arguitur: 'Plato aequaliter meruit et diutius fuit in gratia, ergo magis praemiabitur', negatur consequentia, quia esse in gratia sine operatione meritoria non facit ad augmentum praemii. Habitibus enim et potentiis non meremur, sed actibus, sicut habetur primo *Ethicorum*.

¹⁰ et] e

Ad quartam, quando arguitur: 'posito casu Sortes peccat in infinitum gravius etc.', ad illud respondeo negando antecedens et consequentiam et consequens similiter, exponendo peccatum infinitae malitiae ipsum peccatum pro quo deberetur infinita poena intensive. Et ratio quare negatur antecedens, videlicet hoc 'Sortes peccat in infinitum gravius quam Plato etc.', est ista, quia negabo similiter istam: 'Sortes peccat in duplo gravius quam Plato'.

Ad cuius evidentiam est sciendum quod, quando aliquam plura requiruntur ad aliquem effectum, sicut si decem homines requirantur ad trahendum navem per spatium unius stadii una hora, tunc, certe, 20 homines pertrahent eandem navem per idem spatium in medietate horae, sicut patet ex regulis comparationum, 7 *Physicorum*. Sed si virtus quocumque ex istis praecise foret duplicata, non ideo sequitur dupla velocitas. Sed ad hoc quod sit dupla velocitas¹¹ requiritur duplicatio totius virtutis. Modo, ad propositum, ad gravitatem alicuius peccati mortalis, puta paricidii, multae circumstantiae concurrunt. Prohibitio legis, machinatio contra proprium sanguinem, intentio occidentis, utilitas patris occisi in republica. Nam gravius est occidere patrem utilem reipublicae aut pro republica, quam patrem inutilem reipublice et pro eadem. Similiter multae aliae circumstantiae possunt esse ex parte temporis, loci et aliorum quae agunt ad gravitatem peccati 'a'. Ad hoc autem quod 'a' foret in duplo gravius, non sufficit dublare unam circumstantiam de istis causantibus istam gravitatem, puta quod fiat propter finem in duplo minus bonum, quia licet [212b] sequatur duplatio istius circumstantiae, non tamen duplatio omnium aliarum circumstantiarum causantium gravitatem. Ideo bene sequitur quod 'a' erit gravius, sed certe non est gravius secundum aliquam speciem proportionis, quia nec in duplo, nec in triplo, et sic de aliis. Ideo dico quod, in casu, Sortes non peccat in duplo gravius Platone, sed peccat in alia proportionem simpliciter gravius. Et haec est causa quare nego antecedens, videlicet illud: 'Sortes peccat in infinitum gravius Platone, ergo peccat peccato infinitae malitiae intensive'. Nam peccans mortaliter peccat in infinitum gravius quam peccans venialiter, et tamen non peccat peccato infinitae malitiae, ad illum intellectum quod sibi debeatur poena infinita intensive.

Ad quintam formam, quando arguitur velle occidere duos homines etc., patet per praedicta quod consequentia non valet, quia ad duplicationem unius circumstantiae requisitae ad peccatum non sequitur gravitatem totius peccati duplicari, sed bene maiori proportionem particulari.

Ad sextam, eodem modo, quod velle peccare per duos dies non est in duplo gravius quam velle peccare per unum diem.

Ad septimam formam quae videtur reducere ad contradictionem, scilicet quod velle peccare per tempus infinitum est gravius quam velle peccare per unum diem, vel ergo etc., ad istud dico quod velle peccare per tempus infinitum non est gravius in infinitum quam velle peccare per unum diem, quia nullum peccatum mortale est in infinitum gravius alio, pensando gravitatem ex poena debita pro peccato. Quia pro quolibet peccato mortali debetur poena infinita extensive, et nulla poena est dupla, vel esse potest ad poenam infinitam extensive. Et ideo, ad argumentum in contrarium, quando accipitur quod velle peccare per duos dies est gravius quam velle peccare per unum diem, ceteris paribus, et velle peccare per tres quam velle peccare per duos, et sic de aliis,

¹¹ velocitas] ve ocitas

ad praesens dico quod impossibile est cetera esse paria quae faciunt ad gravitatem peccati. Et sic potest imaginari una sufficiens responsio cum parva additione.

Ad octavam, cum arguitur sic: 'committens peccatum ebrietatis', ad istam responsionem respondet quidam, licet non sufficienter sic: 'si argumentum valeat, et meum valebit'. Capió illud quod summe vitio ebrietatis opponitur, puta virtute sobrietatis, et sit ista abstinencia seu sobrietas 'a'. Et pono quod aliquis, puta 'b', existens in multis peccatis mortalibus aliis ab ebrietate diligit tantum 'a', et ipsi adhereat. Isto posito, arguo a simili: 'b' diligit 'a', ergo diligit aliquam virtutem creatam intensive. Probo consequentiam. Nam sicut ex ebrietate possunt contingere mala infi[ni]ta per eum, ita possunt contingere ex suo opposito a bona infinita. Et sic non minus peccat ebrius, si etiam illa mala non contingunt, quia quantum in eo est etc. Et sicut dicetur in confirmatione, ebrius tot meretur poenas etc., sic arguo in proposito, videlicet quod propter 'a' praemiabitur praemio infinito etc. Sed hoc est falsum, quia nullo modo praemiabitur, posito quod sit in quocumque peccato mortali, si tamen in eo decedat. Unde sic arguere non concludit efficaciter, sicut ex casu patet, licet Deus nullam posset dare gratiam ipsi 'b' propter 'a', ad purgandum se de suis peccatis mortalibus et ad faciendum infinita intensive. Nec praemiabitur pro 'a' praemio infinito intensive. Cum igitur assumit 'committens peccatum ebrietatis etc.', dico quod, si infinite intelligatur intensive, falsa est, si extensive, vera est, quia sic correspondet sibi poena infinita extensive ratione ipsius durationis etc.

Ad nonam formam, dicitur ab uno quod, illo casu posito, impossibile est quod Sortes peccet duobus peccatis mortalibus, scilicet ebrietate et periurio, nisi peccet infinitis. Sed tunc consequentiam negat quando infertur: 'ergo poena correspondens est infinita intensive', quia, sicut dicit: 'forte omnia illa peccata punientur una poena, quae est infinita extensive'. Vel, si sint distinctae poenae correspondentes distinctis peccatis, Deus tamen non facit nec fieri permittit unam.

Ad decimum principale, quando agitur quod, si voluntas etc., tunc posset velle etc., nego consequentiam, quia voluntas est impossibilium, ut habetur 3 *Ethicorum*. Unde concedo quod voluntas potest velle se, sed non potest velle se subito, sed successive tantum, sicut dictum est in articulo septimo quaestionis.

Ad rationes quae factae sunt in illo decimo principali, quae sunt in universo septemdecim. Respondeo ad primam, quando arguitur: 'nihil prohibet etc.', nego consequentiam, et illam videtur negare Commentatorem, 7 *Physicorum*, commento 35. Nam inter corpora coelestia et eorum motores nulla est resistentia, et tamen movent in tempore; similiter medium non resistit angelo, et tamen mutat se localiter in tempore. Sed de istis dicetur alias, ideo sufficit ad praesens quod natura formae, quae est volitio, habet partes intensivas inclusas, per quas contingit imaginari veram resistentiam ad volitionem producendam.

Ad secundam formam, quando arguitur quod si volitio fieret etc., concedo quod, sicut illud quod movetur, necessario movebitur in tempore postea, sed per nullum tempus praecise postea movebitur, sicut qui peccat, postea peccabit, sed per nullum tempus necessario peccabit.

Ad tertiam, quando concluditur quod Christus tunc non meruit in primo instanti suae conceptionis etc., concedo conclusionem quantum ad nunc, sed incipit mereri, et ideo a primo instanti suae conceptionis meruit. Vide Magistrum libro 3, distinctione 18.

Ad quartam, quando arguitur: 'tunc Christi etc.', nego primam consequentiam et dico quod Christus est in altari subito sacramentaliter, et haec tamen est concedenda per communicationem idiomatum: 'Christus fuit ibi ante', sed hoc non est ad propositum. Sed quando arguitur: 'aut volendo aut etc.', dico quod volendo non volitione instantanea, sed successive producta et per tempus conservata. Contra: ergo voluit ibi prius esse quam fuerit. Concedo quod antequam fuerit, voluit pro aliquo tempore esse ibi, sicut volo nunc pro aliquo tempore esse Romae. Tamen in rei veritate non est idem iudicium de Christo et sua volitione et nostra. Nam forte deitas sic coagit, quod subito vel in tempore producit volitionem, sicut Deo placet.

Ad quintam de illuminatione medii quando arguitur: 'agens naturale agit subito', dico quod voluntas non agit subito, nisi quando actio sua est finis transmutationis succesivae, sicut per Comentatorem patet, 6 *Physicorum*, commento 32. Et quia volitio non potest sequi actionem nisi in tempore, volitio dico libera, ideo non potest esse in instanti.

Ad sextam, quando arguitur: 'intellectus intelligit etc.', nego antecedens, et ad dictum Philosophi et Commentatoris, qui in diversis locis videntur dicere quod intellectio fit subito, ut visio, sicut de intellectione dicit 3 *De anima*, commento 28, et de delectatione 4 *Ethicorum*, capitulo 5, dicitur quod, quamvis illae qualitates in sua generatione intenduntur et partibiliter acquirantur, tamen, quia possunt manere in esse quieto sine intensione vel remissione quando sunt perfectae, et illa perfectio est in instanti. Sic autem non est de alteratione, sed impossibile est alterationem esse nisi in tempore, et pars sic acquisita et pars acquirenda; ideo intellectio, visio, volitio, et huiusmodi non sunt essentialiter alterationes, quia possunt manere in esse quieto, et tunc vere dominant sua subiecta, ita quod anima intellectiva, per intellectionem quae fuit successive producta, et manet in esse perfecto in instanti. Et sic probat Aristotelem, 4 *Ethicorum*, quod delectatio non est vera generatio nec alteratio, quia delectatio est perfecta in instanti.

Ad septimam, quando dicitur quod delectatio sequitur etc., nego consequentiam, quia sic arguendo est fallacia consequentis.

Ad octavam nego consequentiam et antecedens, sicut patet ad quintum.

Ad nonam cum dicitur: 'agens naturale agit subito', negatur, ut patet in praedicto quinto.

Ad decimam, quando arguitur: 'si sic, diabolus [214a] etc.', concedo quod in instanti in quo incepit peccare, utramque istarum fuit vera, si fuisset formata: 'immediate post hoc ille peccabit', et 'immediate post hoc ille est induratus'. Sed hic est una difficultas, quia in isto instanti videtur quod haec fuit vera: 'hic in gratia est et nunquam postea erit'. Et idem est quandocumque homo peccat mortaliter, quia vel est dare primum instans non esse gratiae, vel ultimum esse. Si primum non esse, ergo primum non esse peccati. Si ultimum esse, ergo habetur propositum; quod est dare ultimum esse rei permanentis in esse. Ad istud posset dici, quia in actionibus vel transmutationibus, ubi Deus est agens, non est omnino sicut in actionibus vel transmutationibus naturalibus. De quibus loquitur Aristoteles 8 *Physicorum*, ubi dicit quod instans semper est

posteritas passionis a quo est hoc generale dictum: 'quod non esse dare ultimum instans rei permanentis in esse'. Hoc non est inconueniens.

Ad undecimam concedo quod nec est primum volitionis nec ultimum. Hoc est: non est dare primum in quo haec est vera: 'Sortes vult'; nec ultimum, quia, si vult, voluit et volet. Et quando arguitur: 'tunc inter meritum et demeritum et poena foret medium', consequens est falsum et contra Augustinum etc. Nego consequentiam, quia, sicut non est dare primum in quo peccat, ita non est dare primum in quo punitur, quia simul cum peccat, privat se gratia et dispositione ad bonum, et ideo punit se continue sicut peccat. Et hoc vult Augustinus quod patiendo reddit quod noluit faciendo.

Ad duodecimum, quando arguitur: 'si sic etc., ergo peccatum etc.', concedo conclusionem, quia non praecessit tempore nec puncto temporis, sicut dicit Augustinus. Dico tamen quod aliquo genere loquendi peccatum praecessit poenam causalitate vel natura, hoc est tales locutiones sunt vere: 'iste punitur, quia peccavit' et 'si non peccasset, non fuisset punitus'. Et ideo, cum dicitur quod peccatum praecessit poena in angelo vel homine, verum est causalitate vel natura, non duratione praecessit. Et quando arguitur per Commentatorem, dico quod loquitur de agente per transmutationem, et de effectu completo.

Ad decimumtertium, concedo ad praesens quod est dare ultimum instans charitatis, quia charitas non causatur a creatura, nec ab ea corrumpitur, sed per hoc quod Deus iam eam ulterius non conservat. Et quia in instanti potest incipere eam non conservare, igitur est dare ultimum instans in quo conservat.

Ad decimumquartum, quando ponitur: 'praecipiat alicui quod in 'a' instanti etc., tunc quaeritur etc.', verum est quod ista difficultas potest multipliciter fieri, sed quantum ad praesens spectat, haec conclusio est concedenda, et haec est [214b] vera: 'aliquis peccavit, et tamen nunquam peccavit in aliquo tempore quod esset praecisa mensura peccati sui'. Et hoc loquendo de peccato ommissionis, et hoc si non sit dare minimum tempus in quo voluntas potest velle, et maximum in quo non potest velle. Vel aliter dico quod ante 'a' est dare aliquod tempus quod esset minimum perceptibile ab eo in quo potest, vel maximum in quo non potest, et in quo debebat velle incipere, quia non sufficit obedienti quod exequatur, nisi exequatur ad intentionem praecipientis. Hoc autem requirit deliberationem, et ideo ex deliberatione, et non subito debet incipere in 'a', et ideo debet velle incipere in 'a' ante 'a'. Et tunc est dicendum quod in toto tempore illo peccavit. Sed contra: 'non omittit quod deberet facere, quia nihil debet facere ante 'a''. Nego, quia qui praecepit quod deberet incipere facere praecepit quod ante 'a' deberet velle hoc facere. Et ideo, licet sit praeceptum rationale de quodam particulari volibili, tamen illud foret praeceptum omnino irrationabile: 'praecipio tibi quod tu incipias bene velle in 'a''.

Ad decimumquintum, ubi dicitur quod tunc charitas maneret solum per instans etc., concedo conclusionem, et dico ad probandum quod Aristoteles vult quod hoc sit impossibile per actionem coniunctam cum tempore, ita quod eadem res generetur per transmutationem coniunctam cum tempore, et postea corrumpatur per agens naturale, et non maneret nisi per instans.

Ad decimumsextum, quando accipitur de angelo etc., potest exponi sic: quod a primo instanti, non in primo instanti.

Ad decimumseptimum dico quod illud argumentum directe concludit oppositum, quia, si non peccavit nisi in tempore, tunc in primo instanti extrinseco illius temporis fuit bonus, ide est existens in gratia.

Ad undecimum principale, quando arguitur quod si voluntas etc., sequeretur etc., nego consequentiam, sicut patuit in quarto articulo quaestionis. Ad probationem, quae est auctoritas Commentatoris 3 *Physicorum*, glossatur communiter quod intelligitur sic: quod contingens aequaliter non invenitur in potentiis activis; verum est in potentiis activis naturalibus, quod concedo, sed de potentiis activis et liberis non loquitur.

Ad duodecimum principale, quando arguitur etc., differo ad primam quaestionem, quae erit de modo fruendi.

Ad decimumtertium principale, quando arguitur: 'tunc voluntas libere potest vitare peccatum', concedo consequentiam et consequens similiter. Ad istum intellectum, potest libere antequam peccet facere peccatum et non facere peccatum, non ita quod possit libere vitare peccatum postquam peccavit, sicut probat venerabilis Anselmus, *De libertate arbitrii*, capitulo 2. Nam servitus peccati est impotentia non peccandi. Ad formas quae probant falsitatem consequentis respondeo, quarum prima fuit talis: 'Si Adam potuit vitare peccatum, aut ergo antequam peccavit, aut quando peccavit etc.'. Dico quod quaelibet istarum est distinguenda secundum sensum compositum et secundum sensum divisum. Sensus copositus potest esse talis, quod haec fuit possibilis: 'Adam vitavit peccatum quando peccavit', et ille sensus est falsus. Sensus divisus est iste: 'Adam in hoc tempore potuit vitasse peccatum, et in hoc tempore peccavit', demonstrato tempore quo peccavit. Tunc concedo illam in sensu diviso, scilicet Adam potuit vitare peccatum quando peccavit. Qui sensus magis proprie exprimitur hic: 'Adam quando peccavit potuit vitare peccatum'. Secunda propositio est ista: 'Adam potuit vitare peccatum antequam peccavit'; est vera similiter in sensu diviso, et in sensu composito falsa. Tertia est falsa in utroque sensu. Unde concedo istam: 'Adam quando peccavit potuit vitasse peccatum'. Contra: capio aliquem peccantem nunc actualiter: aut iste potest vitare peccatum aut non. Si sic, contra: nunc est in peccato, quia nunc peccat, ergo nunc non potest vitare peccatum, quia habens peccatum non potest vitare peccatum, quia habet peccatum. Tunc, si non potest nunc vitare peccatum, ergo nunc non peccat, quia nemo peccat in eo quod vitare non potest, secundum Augustinum, libro 3 *De libero arbitrio*, capitulo 28. Ad istud dico quod iste duae propositiones sunt impossibiles, scilicet 'ille peccat', et 'ille potest vitare peccatum'. Unde, demonstrato peccante, concedo quod iste non potest vitare peccatum. Et ad Augustinum dico quod debet sic intelligi: nemo peccat in eo quod vitare non potest, id est nemo peccat faciendo illud quod sic excedit suum posse, quod non potuit illud vitare antequam peccaverit. Unde dico quod ideo homo peccat, quia, antequam peccaverit, poterat non peccare; similiter peccans est causa huius impotentiae qua non potest vitare. Et ideo est sibi imputandum. Sed contra istud arguitur per secundam formam: sit 'a' tempus ante peccatum Adae, quod peccatum fiat in tempore 'b'. Tunc arguitur sic: Adam tantum ante 'b' potuit vitare peccatum, et semper ante 'b' vitavit peccatum, ergo fecit quantum potuit. Ergo non peccavit.

Praeterea, si ante 'b' potuit vitare peccatum, ne peccaret in 'b', et non vitavit, ergo ante 'b' omisit facere quod debuit, ergo ante 'b' peccavit. Consequens falsum, quia argumentum procedit de primo peccato Adae.

Praeterea, capio primum angelum qui peccavit, scilicet Luciferum et Michae[215b]lem, et sit 'a' instans casus vel ruinae ipsius Luciferi. Et arguo sic: semper ante 'a' aequae bene se habuerunt Michael et Lucifer, quia si non, Lucifer peccavit antequam peccavit. Consequens falsum. Et in 'a' Lucifer non potuit vitare peccatum, ergo quandocumque potuit vitare peccatum, vitavit.

Ad primum istorum nego istam: 'Adam tantum ante 'b' potuit vitare peccatum, quia in 'b' potuit vitare peccatum'. Unde concedo quod, quando peccavit, potuit vitare peccatum.

Ad secundum dico quod ante 'b' potuit vitare peccatum, ne facere in 'b'. Et quando arguitur: 'ante 'b' non vitavit ne faceret in 'b', ergo ante 'b' peccavit etc.', nego consequentiam, sed sequitur quod in 'b' peccavit, quia non tenebatur vitare ne peccaret in 'b' ante 'b', sed ante 'b', quia hoc non potuit facere, quia non potuit peccare in 'b' ante 'b', sed tantum ante 'b' tenebatur vitare peccatum in 'b'. Et in 'b' similiter tenebatur vitare in 'b'. Et ideo, quia non vitavit in 'b', ideo in 'b' primo peccavit.

Ad tertium conceditur quod Michael et Lucifer aequae bene se habuerunt etc., usque ad 'a' et nego istam: 'in 'a' Lucifer non potuit vitare peccatum'. Et quando peccavit, potuit cavere vel vitare peccatum, loquendo scilicet in sensu diviso, sicut dictum est.

Ad tertiam formam, quando arguitur: 'si homo potest vitare peccatum, aut peccatum praesens, aut futurum', dico quod nec sic, nec sic, sed dicitur quod homo potest vitare peccatum, loquendo scilicet in sensu diviso, sicut dictum est ad istum intellectum quod potest vitare ne peccet in futurum.

Ad quartam, quando arguitur: 'si potest vitare peccatum futurum, ponatur in esse etc.', dico quod haec est falsa: 'homo potest vitare peccatum futurum', si proprie accipitur. Si autem inproprie accipitur et pro quadam alia, scilicet pro ista: 'homo potest vitare ne peccet in futurum', sic est vera.

Ad quintam, quando arguitur per idem: 'aut homo tenetur vitare peccatum committendum a se, vel committendum ab alio', dico quod nec sic, nec sic, sed debet vitare ne committat peccatum.

Ad sextam formam, quando ponitur quod Deus revelet Sorti quod tantum ille de numero istorum, demonstratis Sorte, Platone et quibusdam aliis, salvabitur, qui cras peccabit mortaliter etc., et sic quaeritur in tali casu utrum debet velle peccare mortaliter, an non, videtur mihi dicendum ad istam secundum artem obligatoriam. Nam idem est dicere: 'revelet Deus Sorti 'a' propositionem, et credat Sortes hanc propositionem, Deo docente'. Et sic erit sicut per eam denotatur. Et simile est si sibi dicat: 'revelo tibi istam propositionem tantum de numero istorum: iste qui cras peccabit mortaliter salvabitur'. Quantum ad propositum [216a] est concedendum, et quantum ad materiam est negandum postea. Et facta tali revelatione, ipsa propositio revelata, quoties proponitur, est concedenda. Et omne sequens ex ea simpliciter consequentia formali est concedendum. Ad omne autem quod non sequitur ex ea nisi consequentia, ut nunc, respondendum est sicut ad impertinens, quia consequentia ut nunc debet negari in illa arte. Istis suppositis, distingo de casu, quia vel Deus revelando istam Sorti 'tantum ille salvabitur de numero istorum, qui cras peccabit mortaliter',

deposuit sibi propositiones prius positae cuilibet christiano ex lege communi; vel vult quod una cum aliis ponatur, sicut omnes prius positae cuilibet christiano, cuiusmodi sunt iste: 'quilibet christianus debet velle actu vel habitu se salvari', et quod 'debet velle omne illud quod credit esse necessarium ad salutem suam', et quod 'nullus debet peccare mortaliter', et huiusmodi. Ita Deus istas prius positas vult stare in sui ratione, et simul cum ipsis manentibus in eadem praefixione ponit sibi de novo illam. Si dicatur secundum, videlicet quod casus debet intelligi quod una copulativa sit posita Sorti, quae sit talis: 'tantum ille salvabitur qui cras peccabit mortaliter', et Sortes non vult peccare mortaliter, sed vult se salvari et vult omne quod credit esse necessarium ad salutem suam et debet credere quod peccare mortaliter sit necessarium ad salutem, videtur quod hoc ponere sit impossibile, et per consequens non debet poni rationabiliter ipsi Sorti sub lege. Si autem casus intelligatur primo modo, scilicet quod Deus revelando istam: 'tantum ille salvabitur qui cras peccabit mortaliter' deponat quamcumque isti repugnantem et abroget legem statutam de repugnantibus ad illam, vel saltem dispenset cum Sorte quoad legem propositionum repugnantium isti propositioni de novo positae Sorti, casus est possibilis, et consequenter concedendum est quod Sortes non vult se salvari. Si tamen illa dispensetur, quilibet homo debet se velle salvari, et tamen non peccat mortaliter, quia lex est mutata. Nunc concedendum est quod Sortes vult cras peccare mortaliter, et tamen nunc non peccat mortaliter, quia illa propositio est deposita, id est praefixa, ut sustineatur tamquam falsum: volens peccare mortaliter peccat mortaliter. Et ideo haec consequentia est neganda: 'Sortes vult nunc peccare mortaliter, ergo peccat mortaliter'. Et sic nullum sequitur inconveniens ad argumentum.

Ad septimam formam, quando dicitur: 'revelet Deus Sorti quod non salvabitur nisi per contritionem etc.' dico quod non potest illud revelare Sorti, nisi dispenset de aliqua lege statuta modo per ipsum, quia repugnat legi statutae. Statuit enim quod nullus homo debet velle peccare mortaliter et quod debet velle omnem viam et omne medium necessarium ad salutem. Et cum Deus non possit statuere duo contradictoria esse simul vera, ideo casus non est admittendus.

Ad octavum, quando probatur quod homo potest necessitari ab aliquo extrinseco ad peccandum, nego illud omnino. Quia quicquid est illud ad quod homo necessitatur, illud non est sibi imputabile ad peccatum, accipiendo peccatum proprie et stricte. Si autem possibile foret quod aliquis esset in tali necessitate, quod vel deberet furari, vel occidere hominem, si casus sit possibilis, certe deberet eligere furari; tunc dico quod non peccaret furando, quia eo posito quod esset necessitatus ad alterum istorum, nullo modo foret peccatum. Contra: facit contra praeceptum: negatur, quia intelligitur praeceptum extra necessitatem. Unde sensus est *non furaberis*, id est non sponte vel voluntarie furaberis, quia in omni praecepto negativo prohibetur actus voluntatis, et non solum actus exterior. Et per hoc patet ad auctoritates canonis. Utrum autem aliquis debeat peccare venialiter, ut alius vitet peccatum mortaliter, alias videbitur.

Ad nonum, quando dicitur: 'revelet tibi Deus quod Plato interficiet te, nisi assenseris ei in homicidio etc.', dico breviter quod, si fiat necessitas ad eligendum alterum istorum, 'Plato interficiet Sortem', si nulla alia revelatio specialis fieret mihi cum ista, eligam quod Plato interficiat Sortem. Et quando arguitur: 'ergo assentis quod peccet mortaliter', concedo. Et dico quod non est

peccatum mortale semper assentire quod homo peccet mortaliter, immo iuvare liceret in casu ad hoc quod peccaret mortaliter minori peccato ad vitandum maius. Ad hoc sunt auctoritates et primo Gratiani distinctio 13, in primis dicentis: „Item, adversus naturale ius nulla dispensatio admittitur, nisi forte duo mala ita urgeant, ut alterum eorum necesse sit eligi”, et sequenti capitulo, scilicet: „duo mala, licet enim mala cautissime sint praecavenda, tamen si periculi necessitas unum ex his perpetrare compulerit, id debemus resolvere quod minori nexu noscitur obligari”. Consequenter, 3 capitulo et est Gregorii *Moralia* 35: „suggestio diaboli plerosque peccare facit, quatenus, si fortasse fugere peccatum appetunt, hoc sine alio peccati laqueo non evadant”.

Contrarium huic dicit Augustinus¹² *De libero arbitrio*, libro 3, capitulo 28: „hoc brevissime tene, quatenus ista causa est voluntatis, si ei non potest resisti sine peccato ei cedatur. Si autem potest, ei non cedatur et non peccat. An forte fallit incautum? Ergo caveat ne fallatur. Ubi tanta fallacia est, ut caveri omnino [217a] non possit? Si ita est, nulla peccata sunt. Quis enim peccat committendo quod nullo modo vitari possit?”. Haec ille.

Ad decimum, de domino et famulo etc., dico sicut ad praecedens, quod, si possibile sit aliquem sic necessitari, non peccat in eligendo minus inconveniens, sed peccaret in eligendo maius. Unde, posito casu necessitatis, non peccat.

Ad undecimum, quod fuit de iudice an debeat iudicare secundum allegata etc., si tamen sint contra conscientiam et veritatem quam noverit notitia certa, respondetur quod debet transmittere ad superiorem et, si non possit nec differre iudicium, nec per aliam aliquam cautelam iudicium declinare, debet facere iudicium secundum allegata et probata contra scientiam propriam, quia ille actus sentiendi non est nisi actionis deductio coram eo iudicialiter. Nec est reus iniuriae quae fit iudicato, sed falsi actores et falsi testes.

Ad aliud: 'de illo qui vivit cum usurario etc., in necessitate talis consentit quod alius det usuram sive commitat', concedo. Nec tamen peccat, sed facit ad vitandum maius malum. Potest etiam dici quod talis non assentit usuris simpliciter, sed secundum quid. Et sic de aliis casibus praecedentibus. Sed contra hoc videtur esse processus Aristotelis, 3 *Ethicorum*, ubi inquit utrum operationes factae ex timore sint voluntariae an involuntariae, sicut proicere merces in mare imminente periculo; et dicit quod, simpliciter loquendo, sunt voluntariae, sed videntur mixtae ex voluntario et non voluntario. Cuius ratio est: quia, consideratis particularibus circumstantiis facti, illud preeligitur. Ideo, simpliciter loquendo, sunt voluntariae, quia operationes secundum practicae circumstantias specificari debent.

Ad decimumtertium de Sorte et Platone existentibus et in extrema necessitate habentibus unum panem etc., patet per praedicta quod homo debet facere aliquam cautelam ad decipiendum alium antequam ipse moriatur, nec necessatur. Vel aliter potest dici quod non licet nec Sorti, nec Platoni, nec cuiquam cum iniuria alterius salvare vitam suam. Unde, pro casu isto, licet Sorti auferre panem, quia ex casu panis est utrique communis. Unde Sortes auferendo panem aufert quod suum est, sed certe non licet sibi inferre violentiam proximo suo, nisi tantum vi vim repellendo. Si dicatur contra: 'si quis vellet mihi auferre cucullam, licet mihi vi vim repellere, sed panis est meus per casum propter necessitatem', respondeo quod non est simile de cuculla, quae

¹² Augustinus] Hugonis

est personaliter res tua, et de pane isto, qui ex casu est tuus, si possis eum habere. Hoc est dictum: 'iuste potes eum recipere', sed quia Plato [217b] habet aequalem iustitiam sicut tu, ideo apponendo diligentiam ut panem habeat sine gravamine personae tuae, nullam tibi infert iniuriam. Et ideo potes omni via tibi possibili procurare quod panis a te habeatur, dummodo non facis iniuriam. His visis, facile est evadere supradicta. Sed contra hoc potest argui mutando casum: 'ponatur quod Plato sit propinquior pani vel fortior, ita quod Sorte non possit attingere ad panem, nisi interficiat Platonem'. Tunc arguitur sic: Sortes tenetur salvare vitam suam, ergo tenetur velle medium necessarium scitum esse tale ad vitam suam. Sed nullum est nisi occisio Platonis, ergo tenetur eum occidere. Praeterea, ipse tenetur accipere panem si possit, sed si aufert, occidit Plato, ita efficaciter, ac si iugularet eum gladio, quia ab illo pane conservatur vita tota Platonis. Ergo tenetur quacumque via data occidere Platonem et licite. Praeterea, Plato vult eum occidere, et hoc sibi constat, ergo tenetur defendere vitam suam etiam sine necessitate secundum omnia iura. Ergo sine peccato et sine necessitate potest Platonem interficere, quia non est alia via defendendi.

Ad primam, cum dicitur: 'tenetur, ergo etc.', consequentia negatur, sed oportet addere quod medium sibi sit licitum, quod non est verum in casu.

Ad secundam concedo antecedens et consequens, quia licet eum occidere per unam viam, et non per aliam. Nec est aequalis ratio quare potest unum fieri iuste et aliud non.

Ad tertiam patet, quia non licet homini defendere nisi quando aliquis nititur iniuste auferre, quod non est verum in proposito. Et ideo non cadit hic 'vi vim repellere', sicut dictum est superius. Ad huc probatur quod voluntas creata potest necessitari ad volendum aliquid. Probatur hoc per duas propositiones. Prima est quod 'omnis voluntas creata est finita intensive'. Secunda est quod 'aliquod bonum difficultat voluntatem, et etiam malum in tantum quod non potest illud velle'. Prima propositio satis patet per experientiam et auctoritatem Anselmi. Per experientiam primo, experimur enim in malis, quia sentimus, quod nimis difficile est ea acceptare vel velle. Unde multo magis difficile est velle intrare ignem, quam velle intrare rorem, velle bibere fel, quam bibere aquam. Ad hoc etiam est auctoritas Anselmi, *De libertate arbitrii*, capitulo 6: „Frater: oportet nos aliquando sic premi tentationibus, ut sine difficultate non valemus fugere, sive nolle quod suggerunt”. Unde certum est quod ipse vult quod tentationes inferunt difficultates resistendi ipsi voluntati. Ex his probatur intentum, quia ex quo voluntas creata [218a] est finita tentatio, intantum poterit intendi, quod excedet voluntatem respectu nolle.

Secundo, etiam probatur, quia voluntas potest confirmari in bono et obstinari in malo. Et de facto ita erit de omni voluntate creata. Igitur omnis voluntas potest necessitari. Antecedens satis patet, quoniam, ut volunt omnes doctores, angelus bonus non potest peccare, non tamen ex natura, sed ex gratia Dei. Nam, ut dicit Augustinus, *Enchiridion*, capitulo 11 in fine, ad mutationem ad malum repugnat gratia, non natura in bonis. Accipio igitur gratiam quae est in mente beati et volo quod Deus ponat eam in mente viatoris. Si igitur ista gratia necessitat mentem beati ad bene volendum et mentem istius viatoris necessitabit. Consequentia patet, quia omnia sunt paria, quia ponitur quod mentes sint aequalis virtutis. Tertio arguo sic: pono quod Deus aliquam voluntatem ponat in maxima poena. Quo facto, aut voluntas talis potest eam velle, aut necessitatur ad eam nolendam. Si primum, igitur voluntas potest facere quod illud afflictivum non foret sibi poenale,

et sic homo existens in maximo igne posset facere per suam voluntatem quod non foret sibi poenalis. Ista consequentia patet per Anselmum, *De conceptu virginali*, capitulo 4: „Nihil est poenale alicui, nisi quod est contra voluntatem eius”. Si secundum, habeo propositum, quod est dare aliquod obiectum per quod voluntas necessitabitur ad nolendum vel respuendum, si sibi offeratur. Confirmatur ista ratio, quia, si omnem poenam potest voluntas acceptare, ipsa potest velle damnari aeternaliter, et similiter nolle beatitudinem. Consequens est falsum: *Enchiridion*, capitulo 4: „Neque culpanda erit voluntas. Aut voluntas libera non est dicenda qua beati esse sic volumus ut esse miseri non solum nolimus, sed nec prorsus velle possimus.”

Quarto sic: habitus diminuit de indifferentia voluntatis. Nam habitus voluntatem inclinat modo naturae determinatae ad consimilem operationem illis per quas generabatur; ergo intensior habitus intensius inclinat; ergo, cum voluntas in sua indifferentia sit virtutis et potentiae finitae, est invenire habitum qui necessitaret voluntatem cum notitia obiecti, et aliis circumstantiis extrinsecis requisitis.

Confirmatur ista ratio per beatum Augustinum, 8 *De confessiones*, ubi videtur dicere quod in malis hominibus ex consuetudine perversa vivendi generatur unus habitus, qui necessitat hominem ad male vitioseque vivendum. Dicit enim sic: „velle meum tenebat inimicus, et inde mihi catenam fecerat, et constrinxerat. Quippe ex voluntate perversa [218b] facta est libido, et dum servitur libidini, facta est consuetudo, et dum consuetudini non resistitur, facta est necessitas.” Haec ille. Et nota quomodo dicitur in principio auctoritatis: „velle meum tenebat inimicus”. Et post pauca: „voluntas autem nova, quae mihi esse coeperat, ut te gratis colerem fruique te vellem, Deus, sola certa iocunditas nondum erat idonea ad superandam priorem vetustate roboratam. Ita duae voluntates meae, una vetus, alia nova, illa carnalis, illa spiritualis, confligebant inter se atque discordando dissipabant animam meam. Sic intelligebam in meipso experimento id quod legeram, quomodo caro concupisceret adversus spiritum et spiritus adversus carnem, ego quidem in utroque, sed magis ego in eo quod in me approbavam quam in eo quod in eo improbavam. Ibi enim magis iam non ego, quia ex magna parte id patiebar invitus quam faciebam volens. Sed tamen consuetudo adversus me pugnacior ex me facta erat, quoniam volens quo nollem perveneram. Et quis iure contradiceret, cum peccantem iusta poena sequeretur?” Item, iuxta finem capituli: „lex enim peccati est violentia consuetudinis, qua trahitur et tenetur etiam invitus animus eo merito quo in eam volens illabitur”.

Quinto, una complexio magis inclinat ad volendum aliquod volibile quam alia, sicut cholericus magis inclinatur ad vindictam pro facili iniuria quam sanguineus, ceteris paribus. Vel aliud exemplum potest inveniri ad talem gradum intensionis, quod approximatis obiectis cum notitia, et aliis quae naturaliter requiruntur sive ab extra, sive ab intra, quod voluntas naturaliter et sine indifferentia vel elective fertur in illa. Confirmatur istud experimento, nam homo in aestate laborans necessitatur bibere velle, et homo famelicus non libere esurit, immo velit nolit non est in potestate sua non appetere cibum. Quia si sic, faciliter posset homo non esurire et non sitire quando sibi placeret. Consequens falsum et contra experientiam.

Sexto arguitur sic: magnitudo temporis diminuit de reatu quem tentatus meruit, si cadat. Ista propositio est evidens, nam, ceteris paribus, si duo peccet, unus ex tentatione ex impugnatione

ab extrinseco, et alius ex libera electione sola, secundus gravius peccat. Et haec assignatur ratio quare peccatum primi hominis fuit magis remissibile, non autem angeli. Nam homo cecidit persuasionem diaboli, angelus autem de spontanea malitia.

Septimo potest argui quia tentatio potest excedere voluntatem, cum voluntas sit firma. Confirmatur ista ratio per Gregorium, 9 *Moralia*, capitulo 3, ubi inquit: „misericors [219a] Deus cum viribus tentamenta modificet¹³, nullus profecto est qui malignorum <spirituum> insidias non corruens portet, quia, si mensuram tentationis <iudex> non praebet, eo ipso stantem¹⁴ protinus deiicit, quo ultra vires onera inposuit”.

Ad decimumquartum principale et ultimum, quando arguitur: 'si voluntas foret libera etc.', concedo consequentiam et consequens. Et ad argumenta quae probant falsitatem consequentis respondeo ad primam formam, quando arguitur: 'tunc in eadem anima simul foret delectatio et tristitia'. Probatur consequentia, quia operatio virtuosi perficitur per delectationem, sed operatio poenitentiae est tristari. Dico, sicut responsum est in argumento, quod dolor est de peccato, et gaudium est de dolore, et sic non sunt respectu eiusdem obiecti. Addo etiam pro nunc quia alius de hoc fiet sermo, quod actus poenitentiae est una aggregatio diversorum actuum succedentium sibi in anima. Nam primo homo perpendit foeditatem peccati et ingratitude suam ad Deum, et sic iudicat quod dolendum est quod sic se habuerit ad Deum. Etiam imperat sibi ipsi quod doleat. Considerans etiam quod iste dolor est Deo acceptus, incipit gaudere de isto dolore, habens memoriam de dolore. Unde non pono quod gaudet de dolore quando dolet, sed postquam doluit quando non dolet; habet tamen memoriam recentem doloris et cognitionem de dolore, sicut dicit beatus Augustinus, 10 *Confessionum*: „letatum me fuisse reminiscor non letus, et tristitiam meam recordor non tristis etc.”. Quia tamen ista in brevi valde tempore fiunt, videtur homini ac si simul gauderet et doleret, delectaretur et tristaretur, propter imperfectionem temporis. Tunc ad formam qua sic arguitur: 'agit virtuose, ergo delectatur', consequentia non valet, secundum Philosophum, 3 *Ethicorum*, capitulo 18 in fine, ubi dicit quod non omnes operationes virtutum sunt delectabiles. Nam non requiritur quod fortis in operatione forti delectetur, sed sufficit quod non tristetur. Per istam patet ad omnes formas, praeterquam ad istam, scilicet ad ultimam quae fuit dictum Anselmi, *De conceptu virginali*, capitulo 4: nullum voluntarium est poenale voluntati cum poena sit voluntaria. Sequitur igitur quod nulla poena est poenalis. Ad istud dicitur quod aliquid potest dici voluntarium dupliciter. Uno modo, denominative, a volitione naturali, quae nata est causari a voluntate et cognitione sensitiva, et talis volitio semper est affectio commodi. Alio modo, a volitione rationali, quae est causata a cognitione discretiva et voluntate et volitione. Primo modo est maior vera, et iste est intellectus Anselmi. Secundo modo est minor vera, et sic dicimus quod poenitentia est voluntaria. Unde Anselmus, quando dicit quod nihil est poenale nisi quod [219b] est contra voluntatem, accipit ibi voluntatem non pro instrumento volendi, sed pro affectione commodi secundum suum modum loquendi. Et sic in forma arguendi equivocatur de voluntate, et ideo discursus non concludit. Et sic quaestio totaliter terminatur.

¹³ modificet] modifies

¹⁴ stantem] stante

