



Cvrsvs Philosophicvs

Arriaga, Rodrigo de

Antverpiæ, 1632

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

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

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

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

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

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

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

DISPUTATIO OCTAVA.

De libertate Voluntatis.

SECTIO I.

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

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

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

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

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

SSf 4 ad

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

riali, sicut oritur ab efficiēti, cum hac solā differētiā, quod causa efficiens non petat conceptu suo immutationem intrinsecam, quam petit causa materialis. Notavi autem Disput. VII. Physicæ, num. 2. & 9. etiam si communiter talis causalitas sine dubitatione tribuitur subiectis respectu formarum, esse tamen valdē difficile eam persuadere, vel experientia aliquā aliquo modo probare; ideoque non improbabilius posse negari. Postea in P. Lessio vidi eam causalitatem satis, impugnata & sufficienter satisfactam rationibus, quæ in contrarium communiter fiunt.

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

9 Dices: Etiam si non possit impedire productionem effectus, poterit tamen impedire receptionem illius in seipsā, & consequenter erit libera ad recipiendum. Sed contrā, quia receptio sequitur necessariō ex primā productione, ergo si hæc non fuit in potestate subiecti, neque etiam erit in potestate illius receptio. Contrā Secundo, quia vel ad receptionem quæ fit per viationem, se habet illud subiectum parē passivē, nullo modo causando illam viationem; & tunc sicut ex defectu causalitatis non poterat esse illi libera productio formæ, ita ex defectu eiusdem causalitatis non poterit illi esse libera viatio seu receptio. Vel se habet activē ad viationem, eam causando; & tunc transeat, posse esse liberam illi receptionem (si hæc non sequatur necessariō ex primā productione, sed ea forma possit manere sine subiecto) hoc tamen non est contra nostram Conclusionem, in quā solū loquimur, quando nulla est causalitas propria.

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

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

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

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

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

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

Dices tandem: Pati vt pati non est liberū, quia vt sic non determinat se, sed determinatur ab alio. Respondeo, pati vt pati præcisē recipiendo, quod solū significatur vulgariter per verbum

pati,

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

SECTIO II.

Alie difficultates circa libertatem in actu primo.

SUBSECTIO PRIMA.

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

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

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

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

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

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

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

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