



Cvrsvs Philosophicvs

Arriaga, Rodrigo de

Antverpiæ, 1632

Sect. II. Aliæ difficultates circa libertatem in actu primo.

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

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

SECTIO II.

Alie difficultates circa libertatem in actu primo.

SUBSECTIO PRIMA.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

SUBSECTIO SECVNDA.

Sitne possibilis aliqua potentia, quæ solum diuinitus operetur liberè.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

uinitus eleuetur ex nobiliori cognitione ad appetendum liberè.

SUBSECTIO TERTIA.

An potentia cognoscitiua esse possit formaliter libera.

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

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

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

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

Hæc ratio parum probat: nam licet hoc verum

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

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

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

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

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

T c c

cedenti,

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

SECTIO III.

Utrum prædefinitio efficax Dei tollat libertatem.

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

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

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

SUBSECTIO PRIMA.

Argumentum à libertate solum.

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

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

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

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

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

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

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