

ANALES VALENTINOS

REVISTA DE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

Año XI

1985

Núm. 21

INDICE

	Pág.
Nemesio González-Caminero, S. I.: La "segunda navegación" de Ortega y la "contramarcha" de Heidegger ...	1
Salvador Castellote: La libertad en Francisco Suárez. Dos versiones inéditas suarecianas sobre la libertad. Estudio comparativo ...	31
Luis José López Ortiz: Algunas consideraciones sobre lo trágico en la obra de León Tolstoi ...	61
Martín Gelabert, O. P. Teología, salvación, liberación ...	79
Vicente León Navarro: Las bibliotecas de los conventos valencianos extinguidos (1835-36) ...	91
Vicente Cárcel Ortí: Los rectores del Seminario Conciliar de Valencia (1790-1936) ...	111
José Janini: El "Ordo" ceremonial de la Reconquista cuando el Rey y su ejército salían a la guerra ...	147
Recensiones ...	155
Actividades ...	169

FACULTAD DE TEOLOGÍA

SAN VICENTE FERRER, VALENCIA

Sección Diócesis

LA LIBERTAD EN FRANCISCO SUÁREZ

Dos versiones inéditas suarecianas sobre la libertad. Estudio comparativo

Por Salvador Castellote

La obra de Francisco Suárez, aunque falta aún, por desgracia, de una institución que le dedique la atención que se merece, sacándola del olvido en que se encuentra, desde el punto de vista de una edición crítica, sigue siendo, a pesar de todo, el centro de interés de muchos investigadores, tanto españoles como extranjeros, que ven en el Doctor Eximio un momento clave para la interpretación de la historia de la filosofía moderna. Por parte de un grupo de suaristas españoles, integrados en el “Archivo Suareciano”, con sede en Deusto, se ha intentado realizar una serie de trabajos previos que preludien de alguna manera la deseada edición crítica de la gran obra suareciana. Yo, por mi parte, y como portavoz de este grupo de suaristas, tuve ocasión de publicar en la revista alemana “*Philosophisches Jahrbuch*”, un artículo titulado: “*Der Stand der heutigen Suarezforschung, aufgrund der neugefundenen Handschriften*”.¹

En la aportación que hoy ofrezco quisiera realizar un primer ensayo de crítica comparativa, analizando, en este caso, dos versiones inéditas suarecianas sobre un mismo tema: el de la libertad de la voluntad, comparándolas entre sí y con la versión ya editada de las *Disputationes Metaphysicae* (DM 19, sect. 2-9).

Con este fin, edito por primera vez estas dos versiones. La primera corresponde a la Quaestio 2 de la Disputatio 12 del tratado *De Anima*² suareciano, actualmente en curso de edición crítica, del que ya han aparecido los dos primeros tomos. Dentro del tercer tomo, que será pronto editado, pues ya se encuentra en avanzado estado de preparación, se encuentra esta Quaestio que ahora editamos, sacándola de su contexto original con el único fin de poder ofrecer con los textos originales este estudio comparativo sobre un tema tan relevante, como es el de la liber-

¹ 87 (1980), 134-142.

² Madrid, 1978, I, XLIII ss.

tad. Es la versión que llamaremos de Salamanca, origen del Manuscrito en cuestión.

La segunda versión ha sido extraída de un manuscrito suareciano, del que hago cumplida referencia en la introducción del primer tomo de la edición crítica del tratado *De Anima* de Suárez,³ antes citada. La denominamos de Pavía, lugar donde se encuentra este Manuscrito.

En esta introducción explico con todo pormenor la distinta articulación a que fue sometido este Manuscrito. Como el lector observará, hay textos que se repiten literalmente en las dos versiones y que nosotros señalamos con los signos: { }

Los paréntesis cuadrados corresponden a versiones introducidas por mí, corrigiendo el texto original manuscrito, por razones de ortografía o de mayor exactitud en la referencia de las citas aducidas.

La primera versión corresponde a la que hiciera Suárez en su juventud, al redactar su Comentario al tratado *De Anima* del Estagirita. Este estudio del joven Suárez —tenía 25 años— fue utilizado por el P. Baltasar Álvares, S. I., editor de las obras póstumas de Suárez. Pues bien, el mismo Suárez quiso, en los años de su madurez intelectual, pocos años antes de su muerte, revisar esta su propia versión juvenil, pero su empeño quedó truncado por la muerte, por lo que quedaron dos versiones del mismo tratado, aunque una incompleta: la revisada, y la otra, la de la juventud, completa. Álvares utilizó las dos versiones, pero cuando llegó al punto de editar la Quaestio sobre la libertad, perteneciente a la versión juvenil, prefirió no editarla y dejar el tema sin tratar dentro del estudio sobre el alma. Esto lo dice expresamente el mismo Álvares.⁴

Sin embargo, pensamos que esta redacción juvenil ofrece interés, con el objeto de estudiar genéticamente el pensamiento de Suárez.

La versión perteneciente a la Controversia 5 del Manuscrito de Pavía, contiene también un texto inédito sobre la libertad, que juzgamos muy interesante, pues ofrece una faceta nueva en el tratamiento de la libertad

³ *Ib.*, I, LII ss.

⁴ "Caput hoc integrum ex autographo praeterivimus, quoniam late tractatur in priori tomo de gratia, Prolegomento 1, et in Metaph(ysica), d. 19, a sect. 2, et ultra, tum etiam non pauca pro eodem argumento videri possunt in opusculo 4, de libertate divinae voluntatis.

Quaeri autem ulterius posset primo, an appetitus rationalis, sive voluntas sit species infima, an potius in homine, atque Angelo specie distinguatur, quod disputant recentiores, 1 p., q. 59, art. 1, ubi Cum(elius), item Franciscus de Herrera, in 2, dist. 13, q. 1, et ipse author, lib. 3 de Angelis, c. 1. Secundo quaeri posset, an voluntas, seu appetitus rationalis distinguatur in homine in concupiscibilem et irascibilem, sicut appetitus sensitivus distingui a multis solet. De quo videndus author, lib. 3 de Angelis, c. 1, post Scotum et Gabr(ielem), in 3, d. 26 et 34. Henricum, quodl. 8, q. 15." (Suárez, *Opera omnia*, Parisiis 1856, t. 3, V 8).

que no será desarrollado hasta Kant, debido quizás al peso de la opinión tomista y escolástica en general.

La metodología que seguimos para el estudio comparativo es la siguiente:

Presentamos las dos versiones inéditas en columnas distintas y con letra distinta, para su mejor identificación. La versión del Manuscrito de Salamanca tiene, como se puede observar, una mayor profusión de aparato crítico, debido a que es una parte del tercer tomo del tratado *De Anima*, a punto, como ya hemos dicho, de salir a la luz. La versión del Manuscrito de Pavía la dejamos con una lectura correcta, indicando sólo los párrafos comunes con la otra.

El estudio comparativo lo hacemos ofreciendo bajo los mismos párrafos los contenidos respectivos a las tres versiones estudiadas: las de los Manuscritos y la de las *Disputationes Metaphysicae*.

EXPOSICIÓN DEL MANUSCRITO DE SALAMANCA (S)

INTRODUCCIÓN

Una vez expuesto el objeto y los actos de la voluntad, hay que averiguar: a) si es distinta o no del entendimiento. b) si es libre (Ms. f. 261 s.).

I. RELACIÓN CON LA TEOLOGÍA

Los problemas que presenta son, sobre todo, la omnisciencia de Dios, su providencia, la gracia “*praeveniens*”, la predestinación y la confirmación en la gracia. (Ms. f. 261 v.).

II. METODOLOGÍA

Es propia de esta materia y ha sido discutida y tratada por Sto. Tomás. La expresión es “*ex propriis principiis*” (Ms. f. 261 v.).

III. ARGUMENTOS NEGATIVOS

1. La voluntad tiende al bien necesariamente (Ms. f. 261 v. s.).
2. No hay repugnancia entre libertad y necesidad. La voluntad obra a veces necesariamente (visión de Dios, felicidad, etc.).
3. La voluntad necesita el concurso de la voluntad divina que es eficaz.
4. La omnisciencia de Dios es infalible.
5. La voluntad no es libre: ni antes de obrar —pues no actúa—, ni mientras actúa —pues obra necesariamente—.

6. El alma es forma del cuerpo y depende de su condición (= determinación genética).

7. La voluntad y el apetito radican en la misma alma. En consecuencia, lo que uno quiere, lo quiere la otra, pues no puede haber contradicción en el hombre. Y sabemos que el apetito obra necesariamente.

8. La omnipotencia divina es un argumento, según el cual la voluntad no puede ser libre, pues si lo fuese por naturaleza, Dios no podría obligarla, pues no puede cambiar —ni quiere— la naturaleza de los seres creados por Él.

IV. EXPOSICIÓN DEL SENTIDO DE LA TESIS

La libertad se contradistingue: a) de la esclavitud (*servitus*). b) de la necesidad (*necessitas*). En este segundo sentido se oponen diametralmente libertad y coacción. Una vez establecido este sentido, se busca: a) si la voluntad es libre en sentido absoluto. b) si, esto supuesto, la ejerce en todos sus actos o sólo en algunos y cuáles son éstos. (Ms. f. 262 s.).

V. ERRORES

1. Hay errores que atentan contra la libertad “*ex natura intrínseca*” (Ms. f. 262). Así, por ejemplo, los antiguos filósofos materialistas, los Estoicos (con citas de Cicerón, Plutarco y S. Agustín). Los priscilianistas (bajo el influjo de las estrellas). Hay citas de S. León, S. Jerónimo y del Concilio de Braga. También los maniqueos.

2. Otros atentan contra la libertad “*ex aliis causis extrinsecis*”. Así, Abelardo, Wicleff (por motivos tomados de la providencia divina). Joviniano, por su parte, niega la libertad en los bautizados, al que se oponen S. Jerónimo y S. Agustín. Lutero atenta contra la libertad por razón del pecado original. Defensores de la libertad son: S. Agustín, S. Anselmo, S. Bernardo, Orígenes, Tertuliano, Soto, Castro, J. Eck y Alberto Pighius.

VI. PRUEBAS

El planteamiento se hace según la EXPOSICIÓN DEL SENTIDO DE LA TESIS antes enunciado.

La conclusión hipotética es: la voluntad tiene libertad y dominio sobre sus actos. Es un fundamento ineludible para la fe. Se aducen citas de la Sagrada Escritura.

1. Pruebas “*a posteriori*”: a) Experiencia atestiguada en la Sagrada Escritura (amenazas y castigos incomprensibles sin la libertad). Es una verdad definida en Trento y demostrable racionalmente. b) Quitar la

libertad supondría destruir el orden público, religioso y moral (la piedad).
 c) El hombre es dueño de sus actos. Ser dueño supone libertad. Este dominio se funda en que el hombre es “imagen de Dios”.

2. Pruebas “a priori”: a) Por la radicación intelectual de la libertad. Sigue una explicación del sentido “formaliter” y “radicaliter”. El hombre no experimenta la libertad más que cuando usa de la razón. La misma libertad es espiritual como la razón. b) La libertad consiste formalmente en la voluntad: Porque consiste en la indiferencia de la elección; porque elegir es propio de la voluntad. c) La libertad consiste radicalmente en la razón: Porque el apetito nace de la razón.

VII. OBJECCIÓN Y PROBLEMA SOBRE CÓMO SURGE LA LIBERTAD DE LA VOLUNTAD DEL APETITO Y DE LA RAZÓN

Hay distintas formas de entenderlo:

A. Tomistas: Porque el entendimiento es indiferente. La libertad de la voluntad “debet esse intra latitudinem obiecti sui, quod est bonum”. Citas de F. S. de Ferrara y de Sonzinas.

Esta opinión adolece de serias dificultades: La voluntad sería tan poco libre como lo es el entendimiento. Significaría poner la libertad formalmente en el entendimiento, según la tesis de Durando.

B. La libertad surge de la “perfección y de la universalidad del entendimiento”. Éste descubre así la profunda razón de lo conveniente, de la bondad o malicia de las cosas, viéndolas como no necesarias para la felicidad total del hombre. La libertad de ejercicio supone, pues, no hallar en el objeto ninguna razón de bien. Por eso puede amar o no amar (libertad de ejercicio). Un acto de odio, por el contrario, supone encontrar en el objeto una razón de mal. Suárez es precavido a la hora de rechazar la opinión tomistas: “non est repudianda, sed explicanda” (Ms. f. 264). En este sentido, la razón a priori es la siguiente: La libertad de arbitrio viene de la razón y del entendimiento, en el sentido de que puede amar cualquier bien conocido según la razón y el modo de su “amabilidad”. Y esto es ser libre.

VIII. LA VOLUNTAD Y EL LIBRE ALBEDRÍO SON UNA MISMA COSA

Suárez toma aquí el libre albedrío como principio o potencia (Ms. f. 264) y no como acto.

IX. EN QUÉ ACTOS Y OBJETOS ES LIBRE LA VOLUNTAD

1. Depende de cuestiones teológicas.
2. Se hace una distinción entre libertad de ejercicio y de especificación, llegando a las siguientes conclusiones: La voluntad está determi-

nada “quoad specificationem ad bonum et beatitudinem in communi”, pero no “quoad exercitium”, porque tal bien y tal felicidad no se nos ofrecen ahora como “simpliciter necessarium”. Los bienes de esta vida no determinan ni “quoad specificationem” —porque están “malis admixta”— ni “quoad exercitium” —porque no aparecen como absolutamente necesarios para la felicidad. En esto difieren el entendimiento y la voluntad. Aquél “quoad exercitium” depende de la voluntad. Pero “quoad specificationem” depende del objeto verdadero. La voluntad, al contrario, aunque el objeto aparezca “evidenter bonum” no se siente obligada a amar. La verdad excluye la falsedad, pero la bondad no excluye en la misma proporción la malicia: puede estar “admixta aliis rationibus mali”. La elección de los medios se hace con deliberación y consejo. La elección de los fines, por el contrario, se hace sin deliberación.

X. SOLUCIÓN DE LOS ARGUMENTOS

A los dos primeros se dice que no hay repugnancia en que una misma potencia supuestamente libre, obre necesariamente “circa aliqua objecta” y libremente “circa alia”. Al tercer argumento se dice que Dios, al concurrir con la libertad, no le quita su naturaleza libre. El problema radica en la infinita sabiduría y poder divinos, por los que se “acomoda” a las causas segundas. En un “excursus” se dilucida la expresión: “Posita voluntate divina non potest non operari”. En principio se puede admitir, pero hay que tener en cuenta que esta proposición “facit sensum compositum”. Es decir, la necesidad a que se refiere la frase “non potest non operari” indica sólo una necesidad condicional. Con respecto al quinto argumento, hay que considerar dos cosas: el acto ya puesto —que es necesario— y la voluntad libre —que es anterior “natura” al acto—. Aquí hay composición. Sólo se puede hablar de una necesidad de la consecuencia, no del conseqüente. Al cuarto argumento se responde diciendo que la ciencia de Dios conoce mis actos desde la eternidad, pero sólo pone en ellos una necesidad condicional. El sexto se refería a la influencia de las estrellas. Para Suárez el “cielo” influye directamente en las potencias orgánicas; indirectamente, “ex consequenti”, influye sobre la voluntad en forma de “inclinación”, no de necesidad.

Contra Lutero, para quien la concupiscencia es pecado, se remite Suárez a la teología. En general, se podría decir que la voluntad y el apetito sensible siguen a conocimientos distintos y que el apetito sensible inclina a la voluntad, pero no la obliga.

Importa mucho dejar bien sentado que Dios puede obligar (“necessitare”) a la voluntad. Pero lo que tiene que quedar claro es que este tipo de necesidad no es el mismo que impone a las otras cosas. Estas

son “necesitadas” porque ni tienen ni pueden tener libertad por naturaleza. Pero el hombre libre puede ser “necesitado” por Dios sólo “ab extrinseco” y no “ab intrinseco” como lo hace con los animales y las cosas que no son el hombre (= “necessitas intrinseca”). El hombre no es nunca coaccionado violentamente contra su voluntad por Dios. Coacción y libertad se contraponen.

La libertad debe, pues, ser siempre “ab intrinseco”. Hay cosas sin libertad “ab intrinseco”. Otras con libertad “ab intrinseco”. Por tanto, la necesidad dependerá según el grado de libertad que tenga cada uno de los seres en cuestión. No es lo mismo la necesidad de las cosas que ni tienen ni pueden tener libertad “ab intrinseco” (ni Dios mismo se la podría dar, pues sólo se la daría “ab extrinseco”) que la de las cosas libres “ab intrinseco”. Esta necesidad se llama “violencia o coacción” y se contradistingue de la libertad “ab intrinseco”.

EXPOSICIÓN DEL MANUSCRITO DE PAVÍA (P)

INTRODUCCIÓN

En una breve introducción se establece que la voluntad, como apetito más perfecto que el sensible, se refiere al entendimiento, como potencia cognoscitiva también superior, de la misma manera que el apetito sensible se refiere al sentido cognoscitivo.

I. RELACIÓN CON LA TEOLOGÍA

Se reservan de forma explícita a la teología los problemas que afectan a esta disciplina.

II. METODOLOGÍA

No se indica de forma explícita.

III. ARGUMENTOS NEGATIVOS

Se expone la primera sentencia que niega la libertad: Sus partidarios son los herejes. Citas de Soto y de Roffensis.

Los argumentos en contra de la libertad son: Si la libertad es esencial a la voluntad, nunca podrá ser ésta “necesitada” por Dios, ya que Dios no cambia las esencias de las cosas: ni siquiera puede hacer que una potencia “naturalmente” libre actúe necesariamente. Tampoco que una “naturalmente” necesaria, obre libremente. La importancia de la intervención de Dios sobre las creaturas es “prueba” de la inexistencia de

la libertad de la voluntad como algo esencial a la misma voluntad. Lo mismo ocurre al tratar el concurso de Dios. Si hay tal concurso, no puede haber libertad. Y como tal concurso es “preciso” que se dé, no puede haber libertad. Estamos ante la constante histórica que contrapone la libertad del hombre con la acción de Dios en el hombre. El tercer argumento se refiere a la relación que hay entre libertad y entendimiento. Aquélla tiene que seguir a éste, que es el que le propone el objeto, según aquello de: “Nihil volitum quin praecognitum”.

La segunda sentencia, la de Durando, niega la libertad, en el sentido de que la pone formalmente en el entendimiento.

V. ERRORES

Sólo da una breve cita, al principio, de los herejes que niegan la libertad.

VI. PRUEBAS

1. Pruebas “a posteriori”. No habría posibilidad de premio ni de mérito en la sociedad.

2. Pruebas “a priori”. Se apoya fundamentalmente en la indiferencia de la elección, contra la tesis de Durando. El entendimiento cesa de obrar “ad nutum” de la voluntad y ésta no se ve constreñida a aceptar de forma necesaria lo propuesto por el entendimiento. No hay pecado ni mérito antes del acto de la voluntad; por tanto, tampoco acto libre. Se enfrenta duramente con Durando de quien dice que o mucho se equivoca o confunde entendimiento y voluntad. El único acto libre del entendimiento sería, en el falso supuesto de que fuera libre: “Hay que usar de este medio antes que de aquél”. Pero esto no es un acto libre, sino una forma de exigencia existente entre el medio y el fin que no pone ni mucho menos el entendimiento, sino que la descubre.

VII. SOBRE CÓMO SURGE LA LIBERTAD DE LA VOLUNTAD DE LA RAZÓN

A. Tesis tomista, con citas de F. S. de Ferrara y de Sonzinas. Si fuera así como dicen los tomistas: que surge de la indiferencia del entendimiento, caeríamos en la tesis de Durando. Los argumentos de Durando son: El entendimiento descubre en un mismo objeto razones de bondad y de malicia. Según él se determine por unas u otras, así lo hará también la voluntad. El entendimiento no depende de ninguna otra potencia; la voluntad sí: de aquél. La libertad se debe ofrecer al bien mayor, según cita de Aristóteles. En la elección de los medios —único caso de libertad, pues en los fines no la hay—, el primer acto es el del entendimiento; el

segundo el de la voluntad. Aquél es libre, pues prefiere un medio a otro, ya que en ninguno ve una conexión necesaria con el fin. Y de esta "libertad" surge la "ficticia" de la voluntad.

B. La libertad surge, no de la "indiferencia" del entendimiento, sino "ex perfectione et universalitate illius". Hay aquí una gran coincidencia entre los dos manuscritos.

Lo que aporta el Ms. de Pavía de nuevo son quizás las objeciones: El entendimiento no tiene libertad radical, pues parece actuar como el sentido, apreciando como bueno aquello que "apparet tale". La segunda objeción dice que la voluntad no es libre, porque seguiría necesariamente el "modum diligibilitatis" propuesto por el entendimiento también de forma necesaria.

IX. EN QUÉ ACTOS Y OBJETOS ES LIBRE LA VOLUNTAD

Describe ahora el Ms. de Pavía la libertad de ejercicio y la de especificación. El entendimiento es la raíz más bien de la de especificación que de la de ejercicio, pues la voluntad libre se refiere sólo a los medios y no a los fines. Un medio puede ser apetecido por tener razón de bien; por no ser necesario puede ser repudiado.

Algunos aspectos nuevos del Ms. de Pavía son los excursus sobre los animales y los dementes: Los primeros no tienen libertad porque no distinguen si la razón de medio en relación con el fin es o no necesaria. Los "amentes" tampoco saben distinguir esto, pero por otra razón: El entendimiento es aplicado por la voluntad a realizar esta operación. La voluntad es capaz de ello, porque utiliza la fantasía, como facultad de la que se sirve el entendimiento de forma necesaria. Pero como los "amentes" tienen precisamente dañada la fantasía, es por ello que la voluntad no puede ejercer su influencia sobre el entendimiento.

Por otra parte, la no dependencia de la libertad "quoad exercitium" del entendimiento es porque aquélla no tiene por qué realizar actos de amor u odio por mucho que el entendimiento le proponga incluso fines necesarios. El Ms. de Salamanca dice sólo que la voluntad, "quoad exercitium", no depende del entendimiento porque no hay una propuesta de bien "simpliciter necessarium".

Otra novedad del Ms. de Pavía es que considera que la raíz de la libertad de la voluntad "quoad exercitium" es una "ratio intrinseca", de la misma forma que el hombre es racional por razón intrínseca.

X. SOLUCIÓN DE LOS ARGUMENTOS

En la cuestión de cómo puede una misma potencia actuar libre y necesariamente, los Manuscritos difieren:

El de Salamanca : La razón está en los objetos.

El de Pavía : La razón está en las dos formas de ser que tiene la libertad: libre y necesario. Éste tiene como causa el "ipsum esse rei"; aquél tiene como causa el "velle agentis". Y como el "operari" sigue al "esse", el "ipsum esse rei" produce un efecto necesario en su operación como causa. Pero el "velle agentis" produce una operación libre, porque no hay que medirlo con las mismas categorías con las que se mide el "esse rei". Hay una semejanza entre estos dos seres y la razón de verdad y de bondad. Aquélla es única: "ratio veritatis est unica" = "esse naturale uno tantum modo se habet". La "ratio bonitatis" dice, pues, relación al "velle agentis". Por ello, cuando se contradistinguen la voluntad libre y la naturaleza como realidades distintas no se hace "in ratione rei", sino "in ratione causandi", porque también la libertad es una "res" y tiene un "esse" y una "natura", y, por ello puede ser "necesitada" por Dios. Por eso la contradistinción hay que hacerla "in ratione causandi".

Llama la atención leer estas observaciones que, según creo, están refiriéndose a temas que alcanzarán después con Kant el centro de la discusión sobre la libertad, dando así una solución al problema planteado por Spinoza: no hay libertad, porque sólo hay naturaleza y ésta no es más que el "ipsum esse rei" que actúa "more geometrico".

El problema de las relaciones entre la libertad y Dios se soluciona dentro del campo de interés típico de la época: hay que reconocer a toda costa que la voluntad puede ser "necesitada" por Dios. La forma que tiene Dios de ejercer este "poder" sobre la voluntad del hombre es tratarla como una "res": "eo modo quo cum igne aut cum aliis causis naturalibus concurrat". Pero lo que también hay que dejar claro es que la necesidad que Dios puede imponer a la voluntad humana nunca es la de coacción, pues esto contradice intrínsecamente la razón de ser de la voluntad. Se habla también en este Ms. de que Dios "attemperat se causis secundis" para solucionar el problema del "concursum Dei".

Destaquemos también que el Ms. de Pavía emplea las expresiones "intellectus practicus" y "apprehensio practica" como condiciones suficientes para la radicación de la voluntad en la facultad cognoscitiva. Insiste en el tema de si es suficiente la mera "apprehensio sensibilis", haciendo hasta cierto punto responsable de esta posibilidad al mismo Sto. Tomás que afirma que hay una "ratio particularis quae pertinet ad partem sensitivam" (1. 2, q. 30, a. 3, ad 3). Es éste un problema que se presentará más tarde con una urgencia tal que desembocará en la teoría psicológica del conductismo. Suárez cree que este "conductismo" sensible sólo se puede salvar si consideramos que este "bonum apprehensum per sensum" sólo

puede mover a la voluntad en cuanto está unido al bien universal conocido por el entendimiento. Y así interpreta también él a Sto. Tomás.⁵

EXPOSICIÓN DE LAS “DISPUTATIONES METAPHYSICAE”

INTRODUCCIÓN

Se trata, en primer lugar, de las causas eficientes (DM 18); de su modo de obrar (DM 19); del obrar por necesidad (DM 19, 1).

I. RELACIÓN CON LA TEOLOGÍA

Se hace alusión a los misterios de la gracia y de la predestinación (DM 19, 2, 1).

II. METODOLOGÍA

Se busca tratar el tema “ex naturalibus principiis” (DM 19, 2, 1).

III. ARGUMENTOS NEGATIVOS (DM 19, 2, 1-7)

1. No hay “motio activa” de Dios sin pasiva de la creatura. Pero Dios obra necesariamente, de lo contrario sería mutable. Luego hay una “motio pasiva” necesaria.

2. Supuesta la “motio activa” libre, su eficacia no puede ser puesta en duda. Luego no hay libertad.

3. La necesidad depende de la carencia de razón. La libertad supone la razón. Luego sólo son libres: Dios, las inteligencias creadas y el hombre. A excepción de Dios, las inteligencias sólo las conocemos como motores del cielo que tiene un movimiento necesario. Luego con más necesidad actuará el hombre, ser más imperfecto y, además, sometido a la misma influencia del cielo.

4. Ni el entendimiento ni la voluntad son potencias capaces de detener su operación: El entendimiento, porque asiente necesariamente a la verdad. La voluntad, porque sigue al entendimiento como potencia más perfecta. Se puede confirmar esta argumentación diciendo que la voluntad

⁵ A modo de estadística breve, podemos aducir los siguientes datos correspondientes a sendos manuscritos: *Salamanca*: La cadena “*liber*” (con todos sus compuestos) aparece 109 veces.—“*Necess*”, 52.—“*volunta*”, 76.—“*bon*”, 30.—“*mal*”, 22. La extensión total es de 28.556 caract. en 508 líneas. *Pavia*: “*liber*”, 63.—“*necess*”, 40.—“*volunta*”, 72.—“*bon*”, 42.—“*mal*”, 18. La extensión total es de 19.681 caract., en 331 líneas de 70 col.

quiere necesariamente el bien. En efecto, la libertad ha de estar o antes de la operación o en el mismo instante. Antes no está, porque no actúa; en el mismo instante de la actuación, tampoco, porque entonces obra necesariamente (“res quando est, necessario est”).

IV. EXPOSICIÓN DEL SENTIDO DE LA TESIS (DM 19, 2, 8-9)

Se ofrecen diversas acepciones de la libertad, de lo libre y de lo necesario.

V. ERRORES

1. “Ex natura intrinseca”: Fatalismos y determinismos naturales. Citas de S. Agustín, Juan Luis Vives. (Aquí no cree Suárez que sea un error de los Estoicos.) Priscilianistas. Añade los nombres de Simón Mago, Bardesanes y Manes.

2. Con respecto a las causas extrínsecas dice: “Omitto eorum sententias qui hanc necessitatem tribuerunt aut divinae gratiae aut peccato originali, quae non sunt causae naturales, sed mere extrinsecae et praeter vel supra naturam.” (DM 19, 2, 11).

VI. PRUEBAS (DM 19, 2, 12)

1. Pruebas “a posteriori”: a) “Ex communi consensu philosophorum” con citas de Aristóteles, Platón, S. Agustín, L. Vives, Cicerón, PP. de la Iglesia. b) Experiencia. Hay una vivencia interior de la libertad. Existen casos de deliberación, exhortación, premio y castigo, consejo; hay leyes. Todo esto es impensable sin la libertad. Objeción: Sólo demostraría que el hombre es dirigido por la razón, además de que también los animales son refrenados con castigos y animados con premios. Suárez se reafirma diciendo que la experiencia demuestra lo contrario (DM 19, 2, 15-16).

2. Pruebas “a priori”: (DM 19, 2, 17): “Ex modo et perfectione cognoscendi” y “iuxta rationem boni iudicatum”. En DM 19, 2, 18-22, habla Suárez sobre la existencia de alguna facultad libre a partir de la vivencia de la libertad y de su condición activa y no pasiva. En DM 19, 5, 11-20 habla de que la libertad consiste formalmente en la voluntad. Y en DM 19, 5; 19, 25 dice que la voluntad consiste radicalmente en la razón.

VII. OBJECIÓN Y PROBLEMA SOBRE CÓMO SURGE LA LIBERTAD DE LA VOLUNTAD DEL APETITO Y DE LA RAZÓN

En DM 19, 4, 1-12 y 19, 6, 1-14 expone nuestro autor las opiniones de los tomistas y las dificultades que entraña.

En DM 19, 6, 7-14 se concentra Suárez en dar una explicación sobre la universalidad del entendimiento.

VII bis. RAÍZ Y ORIGEN DEL DEFECTO DE LA CAUSA LIBRE (DM 19, 7)

Podemos considerar este punto como específico de las *Disputationes*.

VIII. LA VOLUNTAD Y EL LIBRE ALBEDRÍO SON UNA MISMA COSA

En DM 19, 5, 4-10 habla Suárez de este tema.

IX. EN QUÉ ACTOS Y OBJETOS ES LIBRE LA VOLUNTAD

Suárez explica este tema en DM 19, 8, 7-21.

X. SOLUCIÓN A LOS ARGUMENTOS

En DM 19, 8, 4-6 (Cfr. DM 19, 3, 21) se afirma Suárez en que no hay repugnancia en que una misma potencia libre obre necesariamente “circa alia et alia obiecta”.

En DM 19, 4, 13-16 se refiere a la forma cómo Dios concurre con el hombre libre. Es cuestión de “acomodación”.

En DM 19, 4, 6 se ofrece una explicación sobre cómo se ha de entender el “sensum compositum”. Se sigue hablando de ello en DM 19, 9, 1-8 (Cfr. DM 19, 4, 16) donde se habla de la “composición” entre acto “puesto” y voluntad-causa.

El tema de la influencia celeste sobre el hombre se estudia en DM 19, 4, 6 (Cfr. Dm 19, 2, 10-11). Resulta interesante leer el tema sobre los “horóscopos” en *De religione* 3, 1; 2, 15; 20. Sobre astrología se puede ver DM 19, 10, 7. Y sobre el tema de la influencia indirecta, la así llamada “inclinatio”, Cfr. DM 19, 2, 15-16.

La oposición a Lutero se encuentra implícita. No hay alusiones directas.

El problema de que Dios “necesita” a la voluntad se estudia en DM 19, 4, 13-16. Sobre la libertad de la voluntad por naturaleza, Cfr. DM 19, 1, 13-14.

MANUSCRITO S

f. 259 v.

/ DISPUTATIO 12

De appetitu rationale seu de voluntate...

ff. 260-261

* * *

QUAESTIO 2

Utrum voluntas sit libera in actibus suis

1. Postquam dictum est de obiecto et actibus, sequitur dicendum de potentia, de qua, ut in prioribus disputationibus annotavi,¹⁸ iam patet esse potentiam spiritualem absque organo corporeo. Quaeri tamen potest, an sit distincta realiter ab intellectu necne, nam multi putant tantum distingui formaliter, ut Durandus,¹⁹ Scotus²⁰ et alii, in *1, d. 3, q. 8*; et Augustinus, *10 De Trinitate*,²¹ non videtur maiorem distinctionem ponere inter intellectum et voluntatem quam inter memoriam / et intellectum.

f. 261 v.

Tamen nos cum D. Thoma opinamur distingui realiter. Quod etiam videtur dicere Aristoteles, *3 De Anima, tx. 29*.²² Et sane, supposito distingui realiter ab essentia, probabilius multo est distingui etiam inter se. Qua distinctione posita, nullum sequitur inconueniens, et omnia, quae ad has potentias pertinent, multo facilius intelliguntur.

2. Hoc ergo supposito, tantum manet quaestio de libertate voluntatis, quae tractari potest de potentia ipsa.

Et haec de Theologia potissime pendet, nam ad illius perfectam divisionem necesse est scire, quomodo Deus posset certo cognoscere operationes liberas, non auferendo libertatem.

MANUSCRITO P

CONTROVERSIA QUINTA

De voluntate

Sicut appetitus sensitivus ad sensum cognoscitivum consequitur, ita voluntas ad intellectum. Et ideo de illa tamquam de perfectiori postremo loco agendum est, pluribus difficultatibus quae ad Theologiam spectant illuc reservatis.

QUAESTIO PRIMA

Utrum voluntas sit potentia libera

1. Prima sententia potest esse in hoc: Nullam esse libertatem. Quam tenuerunt plures haeretici. De quo vide Soto, *1 De natura et gratia, a cap. 14*; Roffensis et alios.

1. Probatur. Vel libertas est qualitas superaddita voluntati vel ipsa essentia voluntatis. Si primum, ergo potest a Deo auferri atque adeo voluntati non convenit esse libera. Si secundum, ergo semper operatur ut libera nec poterit necessitari a Deo, { tum quia Deus non potest mutare essentias, tum etiam quia non potest facere ut potentia ex sua natura necessaria,

Nota del editor: La numeración de las notas al Manuscrito S se inicia con el 18, ya que el texto que reproducimos ha sido extraído de la obra *Francisco Suárez, De Anima*, todavía inédita.

¹⁸ d. 2, qq. 3.4.

¹⁹ 1, d. 3, q. 4.

²⁰ 2, d. 16, q. unica, n. 18.

²¹ cap. 11, n. 18: CChL 50, 330 sq., 29-44 (PL 42, 983).

²² Cfr. *De an.* B3: 414 a 31; 432 b 3; 433 a 9.

Item, quomodo Dei providentia et concursus et potissime quomodo illius praeveniens gratia stet cum libertate arbitrii.

Item, quomodo praedestinatio et confirmatio in gratia non tollat libertatem.

Tamen ab his omnibus superse-
dendo, quaestio haec breviter a nobis tractanda est ex propriis tantum principiis; nec enim omnino omitti potuit, cum sit huius materiae propria, quam hic tractat D. Thomas.²³

3. Videtur ergo pars negativa quaestionis vera.

1. Quia potentia quae deliberat ad unum, non est libera; sed voluntas terminatur ad unum, scilicet, bonum; ergo.

2. Repugnat eandem potentiam libere et necessario operari; sed voluntas nostra in multis necessario operatur, [nam] necessario deligit beatitudinem et Deum clare visum; ergo.

3. { Potentia libera ad agendum est illa quae, positis requisitis ad agendum, potest agere et non agere; sed voluntas non est huiusmodi; ergo. Minor probatur, nam voluntas requirit concursum voluntatis divinae, ut possit exire in actum; posita autem Dei voluntate, non potest voluntas nostra non operari, etc.; ergo. } *

4. Nam vel Deus scit me operatum hoc, vel nescit; si primum infallibiliter operabor illud; si secundum, infallibiliter non operabor; ergo numquam est libertas ad operandum et non operandum.

5. Si potentia nostra est libera, vel est dum operatur, vel antequam actu operatur; non antea, nam tunc non operatur, atque adeo non operatur libere; nec quando operatur, quia tunc necessario operatur, nam res quando est, necesse est esse; et quando operatur, necesse est operari.

operetur / libere; ergo nec quod potentia ex sua natura libera, operetur necessario. }

C o n f i r m a t u r. Quia repugnat eandem potentiam habere tam diversos modos operandi, scilicet necessario et libere, quia magis differunt quam operari cognoscendo vel appetendo.

2. { Potentia libera est quae positis requisitis ad agendum, potest agere vel non agere; sed voluntas non est huiusmodi; ergo. Minor probatur, quia requirit concursum Dei, quo possit exire in actum; sed iste est prius natura; quo supposito, voluntas non potest non operari; ergo. } *

C o n f i r m a t u r. Dependet in sua operatione ab eo quod non est in sua potestate, scilicet a concursu Dei; ergo nec operatio est in sua potestate.

3. Voluntas necessario sequitur in quod ab intellectu proponitur; ergo non operatur libere. Antecedens probatur, quia dependet a iudicio intellectus, ut a proponente obiectum; ergo non potest immediate prosequi nisi id quod intellectus iudicaverit prosequendum. Tunc sic: Vel intellectus proponit bonum, cum comparat in ordine ad aliud bonum maius, et tunc necessitatur ad eligendum maius bonum, quia minus bonum, in ordine ad maius habet rationem privationis et mali; sed non potest eligere malum;

P. 339 v.

²³ 1 p., q. 82, a. 1.2; q. 83.

* 3.3 [S] = 1.2 [P].

6. Quia anima nostra est forma corporis; ergo sequitur conditionem corporis in operibus suis; ergo quemadmodum aliae formae pendent a caelo in suis operationibus, et sequuntur illius influxum, ita anima et voluntas nostra; sed influentia caeli naturaliter operatur; ergo et voluntas nostra, quae illam sequitur.

7. Voluntas et appetitus sensitivus sunt potentiae in eadem anima radicatae; ergo quidquid una istarum potentiarum appetit, appetit alia, nam est eadem anima appetens per utramque; non potest autem eadem anima simul contraria appetere; sed appetitus sensitivus naturaliter operatur; ergo, etc.

8. Si voluntas nostra esset libera ex natura sua, non posset necessitari a Deo. Consequens est falsum; ergo. Sequela patet, { tum quia Deus non potest mutare naturam rerum, tum quia Deus non potest facere, ut potentia, / quae non est libera ex natura sua, operetur libere; ergo nec potest facere, ut potentia libere operetur necessarie }*.

In contrarium est fides catholica.

4. In hac quaestione errarunt imprimis omnes antiqui gentiles, qui possue- runt animam nostram esse materialem et mortalem.

Et [est] ortus Stoicorum error, qui aiebant omnes operationes nostras esse subiectas [fatali] necessitati, ut videre est in Cicerone, *lib. De Fato*; ²⁴ Plutarcho, [J] *De Placitis philosophorum, cap. 28* et 29; ²⁵ Augustino, *5 De civitate, cap. 8* et 9, ²⁶ et *De haeresibus, cap. [70]*. ²⁷

Eumdem fere errorem secuti sunt Priscillianistae, qui dixerunt nos necessario operari propter influxum stellarum, ut colligitur ex D. Leone, *epist. 93*; ²⁸

ergo nec minus bonum. Vel proponit obiectum ostendendo aequalem rationem boni et mali, et tunc in neutrum potest intendere voluntas, quia non potest movere se ad obiectum quin intellectus / imperet et iudicet esse conveniens hic et nunc; sed tunc non tantum iudicat; ergo vel proponit bonum sine ulla ratione mali, et tunc voluntas non potest illum odio habere; ergo necessario amabit, quia non apponit ibi aliquod obiectum odii.

Dices solum probat necessitari quoad specificationem, non vero quoad exercitium.—Sed contra suppono exercitium talis actus proponi ab intellectu ut bonum sine ulla ratione mali; ergo tunc est eadem ratio, etc.

2. Secunda sententia tenet libertatem non esse formaliter in voluntate, sed in intellectu. Ita Durandus, *2, d. 24, q. 3*; Gofredus, *Quodl. 9, q. 1, a. 1*; Henricus, *Quodl. 14, q. 15*.

Probatur.

1. In tantum potest voluntas amare, in quantum reperit rationem boni; et non amare in quantum videt rationem mali; ergo libertas consistit in hoc quod intellectus in eodem obiecto potest reperire rationem boni et mali; ergo ex indifferentia intellectus provenit ea quae

P. 340

f. 262

²⁴ VI-XVII.

²⁵ Opera omnia (Francofurti 1580), pp. 336 sq.

²⁶ CChL 47, 135-140 (PL 41, 148-152).

²⁷ LXX1: CChL 46, 333 sq., 1-21 (PL 42, 44).

²⁸ ep. 15 (Ante Quesnell, ep. 93), cap. 11. 14: PL 54, 685 sq. 687.

* 3.8 [S] = 1.1 [P].

Hieronymo, *epist. ad Ctesiphontem*; ²⁹ Concilio Bracharensi, *cap. 9.* ³⁰

Huic fuit similis error Manichaeorum, ³¹ qui sicut ponebant in nobis duos deos: alium principium bonorum, alium malorum, ita ponebant in nobis duas animas: alteram, quae necessitaretur ad bonum, aliam ad malum.—Et isti tres errores tollunt omnino libertatem a voluntate ab intrinseca natura sua.

Alii haeretici tollunt libertatem aliis causis extrinsecis.

Alii dicunt paescientiam et providentiam Dei tollere libertatem nostram. Quod tenuit Abaelardus, ³² quem secutus Wicleph, damnatus [in] *Concilio Constantiensi (sess.) 8.* ³³ Et idem ex parte sequitur Lutherus. ³⁴

Alii tollunt libertatem arbitrii, specialiter in baptizatis, propter gratiam Dei illos necessitantem... quem errorem tenuit Iovinianus, contra quem Hieronymus ³⁵ et Augustinus ³⁶ saepe disputant.

Alii aiunt libertatem arbitrii propter peccatum originale esse ablatam, postquam necessitatur homo ad peccandum. Ita erravit Lutherus, qui *a. 36 ad Leonem X,* ³⁷ ait "liberum arbitrium post lapsus rem esse de solo titulo", et figmentum in rebus.

Contra hos haeticos multi Sancti iam citati, et Augustinus, *De libero [ar-*

est in voluntate; ergo primo et per se est in intellectu, nam eius determinatione supposita, sequitur determinatio voluntatis.

2. Illi potentiae convenit primo et per se libertas, quae in sua actione a nullo dependet, et alia pendent ab actione eius; sed intellectus in sua actione non pendet a voluntate; sed est contra; ergo. Maior patet ab Aristotele, *1 Metaphysicae, cap. 2*, ubi ait illud esse maxime bonum, quod est maxime gratum et quod non pendet ab alio.

3. Probat Durandus et explicat in hunc modum, nam primo intellectus apprehendit finem et respectu illius ut sic / non est libertas, sed quatenus potest in ulteriorem finem referri, atque adeo voluntas etiam necessario vult finem; tunc autem intellectus inquitur media ad talem finem consequendum, et si medium fuerit unicum, nec etiam respectu illius erit libertas, quia supposita intentione finis, requiritur necessario electio medii necessarii; si

P. 340 v.

²⁹ *ep. 133, V-X: PL 22, 1153-1158.*

³⁰ Mansi IX 774 (Denz. 239).

³¹ Cfr. Hieronymus, *Adversus pelagianos*, in Prol.: "Manichaeorum esse hominum damanare naturam, et liberum auferre arbitrium".

³² Cfr. *Comm. Rom. II (v. 19): CChM 11, 168 sqq.; Cap. haer. VI 1-2: CChM 12, 196, 58 sq.; Theol. Christ. V 33: CChM 12, 361, 485 sqq.; TSch III, Comm. Rom. et ethica.*

³³ *cap. 27: Msi. XXVII 632 E sqq. (Denz. 607).*

³⁴ Cfr. *Conc. Tridentinum, sess. VI, can. 4.23: Msi. XXXIII 40.*

³⁵ Cfr. *Adversus Jovinianum II 1 sq.: PL 23, 295 sq.*

³⁶ Cfr. *De haeres. LXXXII 1-18: CChL 46, 337 (PL 42, 45 sq.).*

³⁷ *De servo arbitrio.* Cfr. *Bulla "Exurge Domine": Msi. XXXII 1051; Conc. Trid. sess. VI, can. 5: Msi. XXXIII 40: "S. q. liberum hominis arbitrium post Adae peccatum amissum... dixerit, aut rem esse de solo titulo, immo titulum sine re, figmentum denique a Satana invecum in Ecclesiam: A.S."*

bitrio];³⁸ D. Bernardus; ³⁹ Anselmus; ⁴⁰ Origenes; ⁴¹ Tertullianus, ⁴² sub eodem titulo. Et praesertim contra Lutherum, P. Roffensis, *cap. 36*: ⁴³ [Meritum] dicitur esse donum de gratia et libertate: Albertus [Pighius], ⁴⁴ Echius, in *Enchyridion, cap. [30]*; ⁴⁵ Soto, *De natura et gratia, cap. [15]*; ⁴⁶ Castro, *De haeresibus, verbo: "Liberum arbitrium"*.⁴⁷

5. Sciendum est tamen libertatem uno modo opponi servituti—in illud *Io 8*: ⁴⁸ "Si ergo vos filius liberaverit, etc." *Ad Rom 6*: ⁴⁹ "cum [...] servi essetis peccati, liberi facti estis". Alio modo opponitur necessitati—*1 ad Cor 7*: ⁵⁰ "Qui statuit apud semetipsum non habens necessitatem, facultatem autem habens suae voluntatis". Et etiam coactioni opponitur, nam qui cogitur, necessatur. Et de hac libertate hic quaerimus, nam liberum arbitrium, ut Soto, *supra, cap. 14, lib. 5*,⁵¹ notavit, a verbo "libet" dictum est, quasi [ille] dicatur liber, qui sua sponte quodlibet operetur; haec autem libertas consistit in hoc quod potentia possit exire in actum, / et non exire, positis omnibus requisitis ad agendum, ut si, proposito obiecto visibili, et palpebris discoopertis, possit oculus videre et non videre, esset liber. Dicitur

vero sint plura media, tunc habet locum libera electio in qua duo actus concurrunt: primus est in intellectu, quo praefert per iudicium hoc medium alteri. Secundus est voluntatis, scilicet eligere illud ad finem intentum; iste secundus in tantum est liber in quantum ex primo sequitur. Quod autem primus sit liber probatur, quia intellectus, cum praefert unum medium alteri, videt hoc medium non necessarium ad talem finem, sed quod potest per aliud medium obtineri; ergo hoc medium libere praefert alteri, et non quod ita exigat naturalis medii; iudicat enim quod nullum medium illorum habet necessariam connexionem cum fine; ergo. Sed si unum praefert alteri, erit liber omnino.

C o n f i r m a t u r . Ille actus est primo liber per quem primo habemus dominium nostrarum ope-

f. 262 v.

³⁸ III, I 1, 1- II 4, 14; CChL 29, 274 sqq. (PL 32, 1269-1272).

³⁹ Cfr. *De gratia et libero arbitrio* I 2; II 4; III sq.; IV 9; VI 16; VIII sq.; XIV 47; PL 182, 1002, 1003, 1004 sq., 1010, 1014 sqq., 1026 sq. *Serm. 81 in Cantica*.

⁴⁰ Cfr. *Dial. de libero arbitrio*: PL 158, 489-506; *De concordia, praescientiae et praedestinationis*: PL 158, 507-542.

⁴¹ Cfr. *De principiis* III, I 2-4; 20; *De oratione* 6; *In Rom VII* 16: PG 11, 250 sqq.; 294 sqq.; 435 sq.; 14, 1143 sq.

⁴² Cfr. *De an. XX* 5: CChL II 2, p. 812; *Adv. Marcionem* II 5, 6: CChL I, p. 480; *Ib.* II 6, 1: CChL I, p. 481.

⁴³ *Confutatio, cap. 36* (Antuerpiae 1537), pp. 294-336.

⁴⁴ Cfr. *De lib. hom. arbitrio et divina gratia, Libri decem, lib. 1, cap. 2* (Cologne 1542), ff. 5^v-8^v.

⁴⁵ (Tubingae 1527), f.n.n.

⁴⁶ lib. I.

⁴⁷ lib. 9 (Verbum: Libertas).

⁴⁸ Io 8, 36.

⁴⁹ Rom 6, 20: "... liberi fuistis iustitiae".

⁵⁰ 1 Cor 7, 37.

⁵¹ Cfr. supra not. 46.

tamen “omnibus requisitis, etc.” nam cessare ab actione defectu obiecti vel alio impedimento, indigentiae et non libertatis [est].

6. 2.^o est notandum quaestionem hanc posse habere duplicem sensum: Primus est, an voluntas nostra sit absolute libera. Secundus est, an hoc dato, exerceat hanc libertatem in omnibus actis suis, an in quibusdam tantum, et qui sunt illi.

7. Circa primum est prima conclusio: Voluntas habet libertatem et dominium suarum operationum seu actionum.

Haec conclusio est unum ex fundamentis fidei nostrae. Dicitur enim ad *Hebr 11*⁵² quod “accedentem ad Deum oportet credere quia est, et quod accedentium ad se remunerator est...”; remuneratio autem non est ubi non est libertas. Necessariis autem —ait optime Augustinus—⁵³ nec meremur nec demeremur. *Gen 4*⁵⁴ dicitur: “Nonne si bene ageris, recipies? Sin autem male, [statim] in foribus peccatum tuum aderit?”

Et idem colligitur ex *cap. 30 Deuteronomii*.⁵⁵ Et *Ecclo 15* dicitur: ⁵⁶ “Reliquit illum in manu consilii sui”. Et [*cap.*] *31*: ⁵⁷ “Qui potuit transgredi, et non est transgressus; facere mala, et non fecit”. Et *1 Ad Cor [7]*: ⁵⁸ “Potestatem [...] habens suae voluntatis, etc.”.

Praeterea Sacra Scriptura est plena praeceptis, suasionibus, minis, promissionibus; quae omnia nec intelligi possunt sine libertate, ut optime prosequitur D. Augustinus, *epist. 46*.⁵⁹

rationum; sed tale est iudicium illud conclusivum de mediis; ergo.

3. Prima conclusio: Voluntas est formaliter libera.

Ita S. Thomas, *1 p., 1. 83, a. 3* et *4*. Et primo, quod homo habeat libertatem in suis actionibus experientia convincitur, et est manifestum de se, alias nec esset meritum nec praemium. Et patet (ex) *Ecclo 15*: “Relinquit enim in manu consilii sui”; / et *cap. 31*: “Qui potuit transgredi et non est transgressus”. Vide S. Augustinum, *ep. 46*.

Quod autem haec libertas consistat formaliter in voluntate probatur, { nam consistit formaliter in indifferencia electionis. Ideo enim est liber homo, quia potest eligere hoc vel illud. Consistit etiam in libero usu nostrarum operationum; eligere autem et propriis potentiis uti voluntatis est, ut constat; ergo } .*

Item, proposito obiecto ab intellectu, potest voluntas suspendere actum circa illum; ergo.

Ex quo etiam sequitur intellectum non esse formaliter liberum, quia alias in potestate eius esset operari et non operari, et posset non obedire voluntati praecipienti; cum ergo videamus intellec-

P. 341

⁵² Hebr 11, 6.

⁵³ Cfr. *De lib. arbitrio* III, 1 1.4; III, 1 3.13; CChL 29, 274, 32-37; 29, 276, 1-5 (PL 32, 1271-1272).

⁵⁴ Gn 4, 7.

⁵⁵ Dt 30, 11-20.

⁵⁶ Ecclo 15, 14.

⁵⁷ Ecclo 31, 10.

⁵⁸ 1 Cor 7, 37.

⁵⁹ nunc *ep. 214* (antea 46), 7: PL 33, 971.

* 9.1 [S] = 3 [P].

Item, Deus punit malos —Mt 25—; ⁶⁰ sin autem non essent liberi, sine causa punirentur. Quae certissima res est in fide, tam ante peccatum, quam post peccatum originale, nam testimonia adducta universaliter loquuntur.

Et haec veritas definita est contra Lutheranos, *Concilio Tridentino, sess. 6, cap 5 et 6.* ⁶¹

8. Est etiam haec conclusio in ratione naturale evidens, quam asecutus est Epictetus, ⁶² qui —ut refert [Eugubinus], *cap. 16—* ⁶³ dixit: “Non tantum dedit nobis Deus [facultates] [has], quibus [generose cuncta] adversa perferamus... Sed quod erat [regis] boni et veri patris, dedit hoc liberum et expeditum, non coactum ipsumque omne inseruit et posuit in nobis, nec ullam vim esse reliquam voluit, quae posset ei impedimentum esse.”

Praeterea, favet experientia: Nos enim ipsi videmus quod cum volumus operamur et ab operatione cessamus. Et [in] hoc differt homo a bruto, et cordatus ab insano.

Praeterea, secundum omnium hominum sensum operationes humanae sunt dignae [laude] et vituperio, praemio et poena. Et hoc est quasi primum principium rationis naturalis; ergo liberi.

Item, homo ex natura sua est capax consilii, admonitionis et praecepti, alias [vana] essent consilia, et leges superfluae, quod est contra inclinationem naturae; si autem homo non est liber, ista non sunt utilia, nam semper homo [operaretur] necessario, ut si [bruto] detur consilium, / vel imponatur lex. Quocirca tollere libertatem arbitrii est destruere ordinem Reipublicae, religionis et pietatis.

Praeterea, evidens est secundum lumen naturae quod saepe homo peccat et malum operatur; ergo necessario opera-

tum cessare ad nutum voluntatis et ipsam voluntatem non necessario amplecti quod proponitur ab intellectu, inde sequitur quod tota formalis libertas in voluntate consistat et non in intellectu.

Praeterea, quia si aliquis actus intellectus esset formaliter liber, maxime illud iudicium quo iudicat hoc medio esse utendum potius quam altero; sed illud non; ergo. Minor probatur: Intellectus non ad libitum, sed necessario praefert unum medium alteri. Concludit enim illud ex convenientia illius cum fine; sed non est in potestate intellectus quod medium habeat vel non habeat talem convenientiam; ergo necessario debet praeferre.

Tandem. Non potest esse peccatum vel meritum ante actum voluntatis; ergo nec actus liber. Antecedens probatur ex Augustino, quia peccatum est aliquid volitum contra legem et naturam. Unde Durandus vel maxime errat, vel dicit intellectum / esse voluntatem. P. 341 v.

4. *Secunda conclusio*
Radix libertatis sumitur ex intellectu.

Ita S. Thomas et omnes communiter.

Probat ur.

Quia appetitus ex cognitione oritur, ut supra dictum est; ergo modus appetitus oritur etiam ex modo cognitionis; et ita experimur

⁶⁰ Mt 25, 41-46.

⁶¹ Mansi XXXIII 40 C.

⁶² Cfr. *Arrian's discourses of Epictetus* I, VI 40.

⁶³ *De perenni philosophia*, lib. 9.

tur [et] necessitatur ab ipsa natura, et consequenter ab auctore ipsius naturae ad operandum malum. Consequens est absurdum.

Praeterea, homo ex natura sua est dominus suarum actionum; quod dominium in hoc consistit, quod possit pro libertate sua illas exercere et non exercere, ergo est liber. Probatur antecedens, nam homo est dominus aliarum rerum, nam omnis naturalis ratio dicitur quod homo est capax dominii, et quod est malum auferre ab aliquo quod suum est, illud autem dominium in hoc consistit, quod possit libere uti rebus suis, et in hoc dominio actionum suarum consistit quod homo sit factus ad imaginem Dei, ut Damascenus notavit, *lib. 2 Fidei, cap. 12*; ⁶⁴ et Augustinus, *Ps 57*. ⁶⁵ Et ideo postquam Deus dixit. "Faciamus hominem ad similitudinem nostram", ⁶⁶ subdidit: "et praesit". ⁶⁷ Quae omnia a posteriori demonstrant rem.

9. Sed ut a priori demonstratur, oportet explicare in quo consistat formaliter et radicaliter libertas. In quo supra dictum est: ⁶⁸

1. Quod haec libertas convenit homini secundum quod rationalis est, quod prorsum nulli alio animali conveniat, ergo signum est convenire homini ratione illius potentiae, in qua superat alia animalia. Et idem constat experientia, nam homo non experitur in se libertatem, nisi in quantum ratione utitur.

Item, quia ista pars est spiritualis; libertas ad spirituales rem pertinet. Hinc D. Thomas, *1. 2, [q.] 1, [a.] 2*; Magister, in *2. d. 24, cap. [5]*, dicunt liberum arbitrium esse facultatem voluntatis et rationis. Significat liberum arbitrium secundum propriam significationem, actum aliquem, tamen translatus est ad

ibi esse minus de libertate ubi est minus de usu rationis, ut patet in pueris et amentibus.

Quomodo autem ex ratione sequatur libertas, non omnes eodem modo explicant.

1. Aliqui asserunt ideo voluntatem posse libere amare obiectum vel odio habere, quia intellectus potest invenire in obiecto aliquam rationem boni et aliquam rationem mali. { Ita Ferrariensis, *2 Contra [Gentes], cap. ultimo*; Sonzinas, *9 Metaphysicae, q. 14*. Et inde inferunt quod voluntas semper debet eligere quod intellectus iudicat melius }.*

Sed contra sequitur { voluntatem non esse magis liberam quam sit intellectus, nam sicut hic necessario assentitur vero, ita voluntas necessario amat bonum cui nullum malum est coniunctum; et sicut voluntas potest non amare bonum, quia invenit rationem mali, ita intellectus potest non assentiri si verum non appareat [certum].

Praeterea sequitur quod absolute voluntas non sit libera, nam semper debet eligere quod intellectus iudicat melius; sed intellectus in tali iudicio non est liber; ergo nec ipsa } . ** Atque adeo esset asserere cum Durando libertatem

⁶⁴ *De fide orthodoxa*: PG 94, 931.

⁶⁵ ?

⁶⁶ Gn 1, 26.

⁶⁷ Ib.

⁶⁸ Cfr. d. 2, qq. 3.4.

* 10 [S] = 4.1 [P].

** 10 [S] = 4.1 [P].

significandum principium actus, unde iam potentiam significat, ut D. Thomas, *1 p., q. 83, [a.] 2*. Et ideo dicitur facultas, scilicet naturalis. Facultates enim naturales potentiae sunt; additur tamen "voluntatis et rationis"; quia libertas partim in ratione, partim in voluntate consistit: in illa tamquam in radice; in hac tamquam in subiecto formaliter libero.

Utrumque probatur.

{ Namque libertas consistit formaliter in voluntate, nam consistit formaliter in indifferentia electionis. Ideo homo est liber, quia potest eligere hoc vel illud. Consistit etiam in libero usu propriarum operationum; eligere autem, et aliis uti potentiis voluntatis est, ut patet, ergo } * formaliter libertas ad voluntatem pertinet; et omnis operatio in tantum censetur libera, in quantum subicitur voluntati.

Quod vero haec libertas ex ratione oriatur patet.

Primo, quia appetitus ex cognitione oritur, ut supra⁶⁹ est ostensum, ergo modus appetitus et voluntatis illius oriuntur etiam ex modo et proprietatibus cognitis. /

f. 263 v.

10. Sed oportet in particulari exponere, quomodo ex ratione oriatur libertas in voluntate.

Thomistae communiter explicant quod libertas voluntatis oritur ex indifferentia intellectus. Ideo enim — inquit — potest voluntas amare hoc et non amare, quia intellectus non necessitatur [ad iudicandum] hoc esse melius, sed potest in obiecto invenire aliquam rationem boni et aliquam rationem mali, et ita voluntas potest illud amare et odio habere. Quam sententiam videtur docere D. Thomas, *1 p., q. 83, [a.] 1, [ubi] dicit*

esse tantum in intellectu, cum ex indifferentia ipsius sumatur ea quae est in voluntate.

2. Alii explicant quod { libertas voluntatis non oritur ex indifferentia intellectus, sed ex perfectione et universalitate / illius. In hoc enim supperat intellectus alias potentias sensitivas, quod cognoscitur non tantum confuse, sed distincte quod est conveniens, distincte namque percipit rationem convenientiae separando illam ab aliis rationibus et considerando quantum sit appetibilis; } ** et hinc provenit quod voluntas possit rem amare secundum quod exigit eius bonitas; { et ideo, quocumque bono particulari sibi proposito, potest illud amare propter bonitatem quam habet, et non amare, quia non censet illud necessarium ad beatitudinem, saltem hic et nunc. } ***

P. 342

Ex eo ergo quod { intellectus apprehendit rationem boni et mali et de unaquaque re iudicat qua ratione eligibilis et bona sit, inde sequitur voluntatem posse tendere in quodcumque obiectum cognitum, ea ratione et modo quo diligibile sit, atque adeo libere. } ****

Sed contra. Sicut sensus naturaliter apprehendit ut bonum vel malum quod exterius ut tale repraesentatur, sic etiam ratio naturaliter apprehendit et iudicat bonum

⁶⁹ Cfr. d. 10, q. 1.

* 9.1 [S] = 3 [P].

** 10 [S] = 1.2 [P].

*** 10 [S] = 1.2 [P].

**** 11 [S] = 1.2 [P].

quod bruta non habent libertatem, quia non agunt iudicio rationis; homo vero habet liberum arbitrium, quia agit iudicio rationis, quia habet vim ad opposita.

Ratione etiam probatur, nam libertas voluntatis consistit in hoc quod proposito obiecto bono, potest illud amare et non amare, sed hoc non potest pro libito, sed in tantum potest amare, in quantum reperit rationem boni, et non amare, in quantum habet rationem mali; ergo libertas consistit in hoc quod in eodem obiecto potest...

Confirmatur. Nam si intellectus cognosceret aliquod bonum, in cuius amore nullam rationem mali inveniret, non possit voluntas illud non amare, ergo.

{ Hanc sententiam tenet Ferrarientis, 3 *Contra* [*Gentes*], cap. ultimo; Soncinas, 9 *Metaphysicae*, q. 14.⁷⁰ Et hinc inferunt quod voluntas semper debet eligere quod intellectus iudicat esse melius } * et convenientius, quia non potest aliquid respuere, nisi quia aliquam rationem mali vel minus boni invenit. Ratio istorum esse videtur, quia libertas voluntatis debet esse intra latitudinem obiecti sui, quod est bonum.

Sed iste modus habet difficultatem, nam si hoc est verum, { voluntas non est magis libera quam intellectus, nam sicut intellectus necessario assentitur vero, ita voluntas amat bonum, cui nullum malum est communicatum; et sicut voluntas potest non amare bonum, quia invenit rationem mali, ita intellectus potest non assentiri, si verum non apparet certum } **, sed quodammodo sit admixtum falsitati.

Praeterea sequitur quod absolute loquendo voluntas non est libera, nam semper sequitur iudicium intellectus, et semper debet eligere quod intel-

vel malum quod apparet tale; ergo sicut in illa apprehensione sensus non est libertas radicalis, ita nec in intellectu.

Praeterea, quia adhuc non salvatur libertas voluntatis, cum necessario sequatur illum modum diligibilitatis qui ab intellectu determinate proponitur. Sed ad eas obiectiones patebit infra.

5. Tertia conclusio: Intellectus potius quoad specificacionem quam quoad exercitium est radix libertatis.

Ita Henricus, *Quodl. 1, qq. 16, 17 et 18*; et *Quodl. 14, q. 11*; Scotus, *1, d. 38*.

Pro cuius explicatione nota libertatem proprie loquendo esse circa media. Ex eo enim / quod intellectus plura media cognoscit iudicando nullum illorum esse necessarium ad finem, ideo voluntas potest unum eligere et alium respuere; quod enim intellectus iudicat non necessario appetendum, potest voluntas appetere et non appetere; et ideo tale iudicium est radix libertatis, nam qua ratione bonum est, potest appetere; qua ratione iudicatur non necessarium, potest respuere.

6. Ex quo patet: Nec in appetitu sensitivo brutorum esse libertatem, quia non distingunt rationem finis a ratione medii cum fine an necessaria sit vel contingens, sed simpli-

P. 342 v

⁷⁰ (Venetiis 1588), f. 124^v.

* 10 [S] = 4.1 [P].

** 10 [S] = 4.1 [P].

lectus iudicat melius; sed intellectus non est liber; ergo nec voluntas.

Praeterea, haec opinio madere videtur in opinione Durandi,⁷¹ quem fere omnes theologi improbant, scilicet libertatem esse formaliter in intellectu, nam sicut ex indifferentia et libertate iudicii intellectus oritur libertas in voluntate, prius et perfectius erit in intellectu.

f. 264 Alius modus dicendi est { quod voluntatis libertas oritur ex intellectu, non tamen ex indifferentia illius, sed ex perfectione et universalitate. In hoc enim superat intellectus alias potentias sensitivas, quod cognoscit non tantum confuse hoc esse conveniens, sed distincte percipit rationem convenientiae, separando illam ab omnibus aliis rationibus / quibus coniungitur, et considerando quantum sit appetibilis }*. Et ex hac perfectione cognitionis oritur perfectio in appetitione voluntatis, nam sicut intellectus percipit in unaquaque re, quanta sit illius bonitas vel malitia, ita voluntas illam amare [potest] prout eius bonitas exegerit. Et ideo res illae, quae apparent bonae, non tamen adeo, ut necessariae censeantur ad beatitudinem hominis, non amantur necessario, sed libere. Et huiusmodi sunt omnes particulares res, quae in hac vita occurrant. Numquam enim in particulari apprehenduntur necessariae, vel quia beatitudo non ponitur in eo in quo debet poni, vel quia non consideratur actu, vel certe quia hic actus et hoc obiectum nunc (?) non censentur necessaria. Hinc ergo oritur libertas voluntatis. { Et ideo quocumque bono [particulari] sibi proposito, potest illud amare propter bonitatem quam habet, et non amare, quia non censet illud [necessarium] [ad beatitudinem], saltem hic et nunc }**.

Sed est respondendum quod aliud est non amare, aliud odio persequi. Non amare dicit libertatem quoad exer-

citer proponitur obiectum ut bonum vel malum simpliciter.

7. Quare autem amentes non possint per intellectum distinguere rationem finis a ratione mediorum, aliquid diximus supra, *Controversia 2, q. 4*. Non enim ad id habet virtutem intellectus, nisi mediante ea quae est in voluntate, per quam applicatur ad diversa media cognoscenda, ne uno tantum considerato, illud iudicet necessarium; ad id habet virtutem voluntas, quatenus potest uti phantasia ex cuius operatione pendet intellectus operatio; laesa autem phantasia, non potest ad nutum voluntatis id praestare, sicut membrum indispositum non potest localiter moveri ad nutum voluntatis.

8. Ex his patet prima pars conclusionis. Si enim eligit voluntas, non eligit nisi id quod proponitur ab intellectu, et indeterminatio, quae est ad amandum vel odio habendum, provenit ex indifferentia intellectus; ergo ab illo provenit eius libertas quoad / specificationem.

P. 343

Quod autem non ita proveniat quoad exercitium probatur, nam quantumcumque proponat intellectus voluntati aliqua bona omnino determinate, scilicet finem, aut tamquam necessaria ad talem finem, non necessitatur voluntas ad habendum actus circa illa nec ad eligendum maius bonum, ut infra dice-

⁷¹ Cfr. 2, d. 24, q. 3.

* 10 [S] = 1.2 [P].

** 10 [S] = 1.2 [P].

citium —et ad hanc non est necesse invenire in obiecto rationem mali, sed satis est non invenire necessariam rationem boni—; ad odium vero necesse est invenire aliquam rationem mali. Et ad hoc tendit prima sententia, quae non omnino repudianda est, sed explicanda.

11. Ex quibus omnibus sumitur ratio a priori conclusionis: Nam voluntas sequitur potentiam rationalem et discursivam; ergo est libera. Tenet conclusio, quia libertas arbitrii sequitur ex intellectu et ratione, nam, ut ex dictis ⁷² probatur, { intellectus apprehendit rationem boni et mali, et de unaquaque re iudicat, qua ratione et modo elegibilis et bona sit; ergo appetitus, qui talem cognitionem sequitur, poterit amare unumquodque bonum cognitum, ea ratione et modo quo diligibile sit, atque adeo libere }.

Confirmatur. Nam appetitus sequitur cognitionem; ergo potentiam cognoscitivam existentem in supremo gradu [sequitur] potentia appetitiva, atque adeo libere; sed intellectus est talis potentia inter cognoscitivas; ergo voluntas inter appetitivas.

12. An voluntas et liberum arbitrium distinguantur realiter.—Ex quibus etiam probatur quod voluntas et liberum arbitrium sunt idem re et ratione. Distinguuntur sicut intellectus et ratio, nam sicut intellectus dicitur intellectus primo [et] absolute, quatenus intelligit aut quatenus simpliciter res intuitur, ratio vero dicitur prout discurrit, ita voluntas dicitur talis vel in quantum vult, vel in quantum simplici modo tendit in finem; liberum autem arbitrium dicitur in quantum libera electione circa media versatur.

13. In quibus actibus, aut circa quae obiecta sit libera voluntas.—Sed superest circa hanc conclusionem explicandum, in quibus actibus, et circa quae obiecta sit

mus; ergo si ex determinatione illius iudicii non provenit determinatio voluntatis quoad exercitium, non erit radix quoad exercitium. Eodem enim modo se habet voluntas quoad exercitium, sive proponatur medium ut necessarium ad finem sive ut conveniens. Quare non est quaerenda radix libertatis quoad exercitium, sed hoc ex sua intrinseca ratione, sicut quod homo sit animal rationale.

9. Ad primum respondeo voluntati ab intrinseco competere per se ipsam posse operari libere, sed praeterea potest operari necessario vel quoad specificationem, respectu boni in quo nulla apparet ratio mali, vel etiam quoad exercitium, respectu summi boni evidenter cogniti, quod solum proponitur in patria, et respectu boni particularis sine deliberatione et advertentia propositi, ut in motibus primo primis.

Et hinc provenit divisio operationis voluntatis in liberam et necessariam. Liberum enim habet pro causa velle agentis; naturale vero habet pro causa ipsum esse rei; et cum operatio sequatur esse, operatio naturalis determinatur ad verum, quia esse naturale uno tantum modo se habet, non vero liberum, quia sequitur formam cum deliberatione propositam, quae non se habet eodem modo. Et cum in libertate reperiatur hoc duplex esse,

P. 343 v.

⁷² Cfr. d. 12, q. 1.

libera voluntas. Sed hoc non potest explicari, nisi simul plures quaestiones theologicae tractentur. Et ideo breviter dicitur quod voluntas alia est quoad exercitium, quae in hoc consistit, quod possit habere actum et cessare ab illo. Alia est quoad specificationem, quae consistit in hoc quod possit habere hunc actum [vel] contrarium; vel amorem vel odium; vel in hoc quod possit amare hoc vel eius oppositum.

f. 264 v. Dico ergo quod / voluntas est determinata quoad specificationem ad bonum et beatitudinem in communi, non tamen quoad exercitium.

Primum probatur, quia in beatitudine vel in bono in communi nulla apparet ratio mali, ut possit illud odio persequi.

Secundum vero probatur, quia numquam amor huius boni vel beatitudinis offertur in hac vita tamquam simpliciter necessarius, et ideo non necessitatur voluntas ad exercitandum illud; at vero ad nullum bonum in particulari necessitatur voluntas in hac vita, neque quoad exercitium—quia non videt aperte et clare in eo completam et necessariam rationem boni—, neque quoad specificationem, quia nullum est bonum in hac vita, quod non sit malis et difficultatibus admixtum—. Unde in hoc differt voluntas ab intellectu, quia intellectus quoad exercitium non est in se liber, sed pendet ex motione libertatis, ut supra⁷³ ostensum est; quoad specificationem vero, si obiectum apparet evidenter verum, necessitatur intellectus ad assentiendum; voluntas vero non necessitatur ad amandum, etiam si apparet evidenter bonum. Id est quia ratio veritatis est unica tantum, unde si res habet veritatem excludit omnem falsitatem; at vero bonitatis ratio non est tantum una, et ideo una bonitas potest esse admixta aliis rationibus mali; at vero post hanc vitam—si homo consequitur Dei visionem—necessitatur quoad exercitium et quoad specificationem ad Dei amorem,

scilicet naturale et liberum, etiam duplex operatio. Ratio enim naturae sicut substantialiter (?) est indita et quasi transcendentaliter imbibita in omni re; unde quando voluntas contradistinguitur naturae, non est in ratione rei—quasi res, quae est voluntas, non sit aliqua natura—, sed in ratione causandi, quia ut sic causat libere, ut natura vero necessario. Ex quo patet unum modum operandi fundari in alio, atque adeo utrumque posse convenire eidem rei. Omnis enim res naturalis habet aliquam operationem naturalem; sed voluntas est res naturalis; ergo.

Ex quo etiam sequitur voluntatem posse necessitari a Deo. Cum enim talis modus operandi in ordine ad aliqua non ei repugnet, poterit Deus in ordine ad omnia illum tribuere, non attemperando se voluntati, sed concurrente eo modo quod cum igne aut cum aliis causis naturalibus concurrat. { Est enim omnipotens et Dominus voluntatis; nec est similiter quod in argumento adducitur, nam res quae necessario operatur est materialis et inferioris ordinis, et ideo ex se est incapax libertatis, nec adeo potest ad id elevari. Libertas enim debet esse ab intrinseco, cum / dicat intrinsecum dominium circa actus proprios, et ideo non potest intelligi quod alicui tribuatur ab extrinseco libertas. Et ideo rei quae ex natura sua est libera, Deus potest necessitatem inferre, non tamen violentiam in ipsa

⁷³ d. 12, q. 1.

quia ibi nulla potest inveniri ratio mali, sed semper summa et necessaria ratio boni; in omnibus aliis autem actibus voluntas est libera, tam in electione quam in intentione finis, quamvis alio et alio modo, nam circa media operatur non solum libere, sed cum deliberatione et consilio; circa finem vero operatur absque deliberatione. Sed de his omnibus 1.2 dicendum est, partim q. 1, partim qq. 9 et 10 et 13.⁷⁴

14. Ad primum et secundum.—Ex his probatur solutio ad primum argumentum et ad secundum. Respondetur quod eadem potentia, quae libere operatur circa aliqua obiecta, potest operari naturaliter et necessario circa alia, quia est potentia superior et operatur iuxta exigentiam obiectorum, ut voluntas Dei amat necessario suam essentiam, quia illud obiectum sic est diligibile; creaturas vero libere amat, quia etiam illae sic diligibiles sunt. Sic etiam voluntas nostra proportionaliter.

15. Ad tertium. Quomodo Deus concurrat cum voluntate nostra.—Tertium argumentum petebat longam tractationem de modo quo Deus concurrat cum voluntate nostra ad exercendos actus tam naturales, quam supernaturales, salva illius libertate; de qua re theologi multa dicunt, quae videri possunt 1 p., qq. 19, 22 et 23; et 1.2, q. 109. Breviter tamen dicitur cum D. Thoma, suis locis et 1.2, q. 10, a. 4, quod cum voluntas ex natura sua sit libera, Deus cum illa concurrens, non aufert libertatem illius, sed cum infinitae sapientiae sit et potentiae, accommodat se causis rerum, et cum unaquaque concurrat eo modo quo illius natura / exigit, et ita cooperatur voluntati non illam necessitans, sed relinquens illam, ut se determinet ad quam partem voluerit, et ad illam praebet auxilium et consilium.

Ad argumentum ergo in forma respondetur, quod positus omnibus requisi-

voluntate. Violentum enim dicitur quod est contra voluntatem et inclinationem; voluntas autem non potest aliquid velle contra voluntatem suam, nam eo ipso quod vult iam habet voluntatem et inclinationem ad illud; et ideo coactio in voluntate [implicat] contradictionem. } *

10. Ad secundum respondeo: Deus cum suo concurso attemperat se causis secundis relinquens illas secundum suas naturas operari. De quo vide 2 *Physicorum*, q. 4.

11. Ad tertium respondeo quod bonum obiectum in via non necessitat voluntatem quoad exercitium.

Pro quo nota voluntatem non posse moveri nisi a bono apprehenso per intellectum, quamvis auctor, hic, q. 27, *concl.* 4, dicat sufficere apprehensionem sensus; sed istud non est motivum proportionatum. Solus enim intellectus est radix voluntatis, alias posset quis peccare vel mereri sine usu rationis. Et cum S. Thomas contrarium insinuat, ut 1.2, / q. 30, a. 3, *ad* 3, tamen vult voluntatem moveri a bono apprehenso per sensum, quatenus coniungitur bono universali per rationem cognito; non tamen sufficit sola apprehensio intellectus, sed requiritur iudicium illius. Ita Aristoteles, hic, *cap.* 7; et S. Thomas, 1, d. 24, q. 3, a. 1; et 1.2, q. 9, a. 1, *ad* 2.

P. 344 v.

f. 265

⁷⁴ Cfr. D. Thomas, *Ib.*

* 20 [S] = 10 [P].

tis in actu primo, potest voluntas exire et non exire in actum secundum. Deus enim, quantum ex parte sua, est paratus ad concurrendum cum voluntate ad actum quem ipsa voluerit efficere; et in potestate mea est quod Deus concurrat mecum vel non concurrat; et ideo est libertas in electione. Unde quando dicitur quod posita voluntate divina, non potest non operari, transeat; nihilominus tamen libere operor, quia illa propositio facit sensum compositum, et tantum ponit necessitatem conditionalem.

16. Ad quartum.—Ad quartum * respondetur quod voluntas, quando operatur, libere operatur simpliciter loquendo; et quando non operatur, etiam libere non operatur, quia in eodem instanti in quo operatur posset, quantum est de se, non operari. Ad quod intelligendum est consideranda voluntas in hoc instanti in quo elicit actum, ut est prior natura ipso actu; et haec potentia ut sic libere se determinat ad hunc actum eliciendum; et postquam iam intelligitur sub actu, necessario sub illo qui tunc, quia facta est compositio. Et illa est tantum necessitas consequentiae, non consequentis, cum qua stat libertas simpliciter. De quo argumento, plura *1 p.*, *q. 14, a. 13; q. [19], a. 7.*⁷⁵ Et hoc etiam modo manet si lectum (?).

17. Ad quintum*.—Quintum argumentum. Deus enim non scit actus meos liberos, nisi in quantum sunt aliquo modo praesentes suae aeternitati, et illo modo scit illos esse futuros, quo illi sunt, nec scientia illius ponit necessitatem, nisi conditionaliter.

18. Ad sextum.—Sextum argumentum petit aliam difficultatem: De modo quo caelum habeat dominium circa operationes voluntatis nostrae. De

Non enim fertur voluntas nisi in conveniens; hoc autem solum proponitur per iudicium ab intellectu practico; ergo. Sed forte non semper requiritur iudicium proprium, sed sufficit solum apprehensio practica, sicut in sensu diximus. Ita Scotus, *2, d. 6, q. 2*; Marsilius, *2, q. 16, a. 1*.

Hoc supposito, vel ab intellectu proponitur obiectum sine ulla ratione mali —et tunc voluntas non possit illud odio habere usque dum appareat ratio mali; non tamen necessitatur ad amandum, sed eo ipso quod bonum particulare est, potest voluntas in actum amoris non exire— vel proponitur obiectum ostendendo rationem boni et mali —et hoc sufficit ut possit exire in actum amoris vel odii, vel ad neutrum—. Si vero proponatur bonum cum comparatione ad aliud maius, tunc voluntas quoad exercitium a nullo necessitatur, quia nullum est summum bonum; immo potest eligere minus bonum, non quatenus minus, sed quatenus bonum est, / in quo salvatur ratio obiecti.

P. 345

Quare autem intellectus non possit assentire minus vero, disparitatem assignavimus, *1 Posteriorum, q. 2, capituli primi*. Et eadem ratio est, quare intellectus necessitatur ad exercitium ad quodcumque verum evidenter cognitum, non vero voluntas ad quodcumque bonum; sed

⁷⁵ Cfr. D. Thomas, *Ib.*

* El Ms P responde a los argumentos 4.º y 5.º del principio de la cuestión invirtiendo el orden: "Ad quartum..." se refiere al quinto; "Ad quintum", al cuarto.

qua re *l.2, q. 9, a. 5.*⁷⁶ Sed non est hic locus ad tractandum omnia. Dico tamen breviter quod caelum habet influentiam circa corpus hominis, et circa omnes potentias corporales, quae intrinsece in dispositionibus suis pendent a dispositionibus corporis. At vero circa opera intellectus et voluntatis non habet caelum directe influentiam nec dominium, quia istae potentiae sunt spirituales et altioris ordinis, nam licet anima nostra sit forma corporis, non tamen est corpori immersa omnino, sed a corpore elevatur in aliquibus operibus suis. Verum est tamen quod indirecte, quasi ex consequenti, in quantum ratio sequitur sensum et voluntas sensitivum appetitum, caelum, influens in has potentias materiales, indirecte et quasi ex consequenti, trahit voluntatem, non necessario, sed inclinando. Tamen potest voluntas libertate sua resistere et dominari influentiae caeli iuxta illud: "Sapiens dominabitur astris".⁷⁷

f 265 v. 19. Septimum argumentum, ut impugnaremus impietatem Lutheri,⁷⁸ asserentis concupiscentiam appetitus sensitivi semper esse peccatum mortale, et voluntatem semper / necessitari ab inordinatione appetitus, quae post peccatum manet. Sed hoc movent theologo. Et ideo breviter [dicendum] quod appetitus et voluntas sunt duae potentiae distinctae sequentes diversas cognitiones, et ideo ad diversa inclinantur, et una trahit aliam post se non necessitando, sed inclinando aliquo modo. Nec repugnat eandem animam per diversas potentias contraria appetere, maxime si per unam potentiam coerceat inclinationem alterius. Vide de hoc *l.2, q. 9, a. 2.*

20. Octavum argumentum, petit aliam difficultatem, scilicet, an Deus possit necessitare vel cogere voluntatem. De qua D. Thomas, *l p., q. 82, a. 1; l.2,*

cum voluntas eligit minus bonum, non praecedit in intellectu hoc iudicium: "Minus bonum est eligendum"; sed praescindendo a comparatione dicit: "Hoc est bonum appetibile".

12. Ad primum secundae sententiae diximus in secunda et tertia conclusione indifferentiam voluntatis quoad exercitium, in qua principaliter consistit libertas, non provenire ex indifferentia intellectus. Quoad specificationem, provenit enim non ex indifferentia quae fit formaliter in intellectu, sed ex eius perfectione et universalitate.

13. Ad secundum respondeo Aristotelem ibi non loqui formaliter de libero, ut opponitur necessario, sed ut opponitur servili. Et ita mataphoram vocat liberum, quia est causa sui.

14. Ad tertium respondeo proposito medio ad finem, si non est necessarium, tunc intellectus necessario et sine indifferentia iudicat hoc medium taliter esse conveniens; convenientia autem non confingitur ab ipso ad libitum, sed oritur ex natura medii. Quo iudicio proposito, voluntas potest quodlibet illorum libere eligere; immo etiam, si medium esset necessarium, posset non eligere, quia potest tunc cessare ab intentione finis.

⁷⁶ Ib.

⁷⁷ ?

⁷⁸ a. 3.35.36 ex Bulla "Exurge Domine" Leonis X: Msi. XXXII, 1051 C sqq.; Cfr. Conc. Trid., sess. V, can. 5: Msi. XXXIII, 27.

q. 6, a. 4.⁷⁹ Breviter dicitur —quia res theologica est— quod licet voluntas de se sit libera, tamen potest necessitari a Deo, nam “cor regis in manu Dei est, et quocumque voluerit vertet illum.”⁸⁰

{ Est enim omnipotens, et dominus voluntatis. Neque est simile quod in argumento adducitur, nam res quae necessario operatur, est materialis et inferioris ordinis, et ideo ex se est incapax libertatis ex natura sua, et ideo neque a Deo potest illi conferri, nam libertas debet esse ab intrinseco. Dicit enim intrinsecum quodam dominium supra actus proprios, et ideo non potest intelligi quod ab extrinseco libertas alicui tribuatur; at vero necessitas est ab extrinseco, et ideo rei, quae ex natura sua libera est, Deus potest necessitatem inferre, non tamen potest Deus violentiam inferre voluntati, nam violentum dicitur quod est contra voluntatem et inclinationem; voluntas autem non potest velle aliquid [contra] suam voluntatem, nam eo ipso quod vult, [iam] habet voluntatem et inclinationem [ad] illud; et ideo coactio in voluntate contradictionem [implicat] }

*. Sed de his omnibus latius suis locis.⁸¹

⁷⁹ Cfr. 1.2, q. 10, a. 4.

⁸⁰ Prov 21, 1.

⁸¹ Cfr. Bonet, *La filosofía de la libertad en las controversias teológicas del siglo XVI*, Barcelona, 1932, pp. 157-179; 211-230; Idem, *Doctrina de Suárez sobre la libertad*, Barcelona, 1927, passim.

* 20 [S] = 10 [P].