

Signf.<sup>a</sup> Top.<sup>a</sup>

Est. 74

Tab. 6

Núm. 226



*OBRAS IMPRESAS POR MANUEL*

*Godos , Mercader de Libros en las Gra-  
das de San Felipe el Real , don-  
de se hallarán.*

- I. Las obras predicables del Illmo. Flechier. 6. tomos en 4.
- II. Las del Padre Burdalue. 16. tomos en 4.
- III. Las del Illmo. Bocanegra. 3. tomos en 8.
- IV. Varias Pastorales de este Señor Illmo.
- V. El Compendio del Padre Concina, en castellano. 2. tom. en folio.
- VI. Historia del Probabilismo de dicho Padre, en castellano. 2. tomos en folio.
- VII. Arte de los Metales , de Alonso de Barba. 1. tomo en 4.
- VIII. Consejos de un padre à sus hijos. 1. tomo en 8.
- IX. Defensa de los Santos Padres, por el Ilustrisimo Bosuet, traducida en castellano. 2. tomos en 4.
- X. Ciencia de las Medallas , por Don Manuel Pingarron. 2. tomos en 4.
- XI. Obligaciones de Amos y Criados, por el Abad Fleury. 1. tomo en 8.
- XII. Práctica de los quatro Juicios. 1. tomo en 4.
- XIII. Compendio de la Etica de Aristoteles , por Don Francisco Garcia. 1. tomo en 8.
- XIV. Cartilla de Cirujanos. 1. tomo en 8.
- XV. Arte de instruir y mover las Almas en el Tribunal de la Penitencia. 2. tomos en 4.

VETERIS ET RECENTIORIS  
PHILOSOPHIAE

DOGMA TA

JOANNIS DUNSII SCOTI,

Subtilium Principis Doctrinis accomodata,

Atque in tres Tomos distributa,

OPERA ET STUDIO

Fr. JOSEPHI ANTONII FERRARI

DE MODOETIA,

Ordinis Minorum S. P. Francisci Conventualium, Artium  
& S. Theologiae Doctoris, atque Almae Mediolanensis  
Provinciae Ex-Ministri Provincialis.

EDITIO TERTIA,

*Ab ipso Auctore recognita, & nonnullis etiam doctrinis  
illustrata.*

TOMUS PRIMUS,

*Philosophiae Prolegomena Logicam, Metaphysicam atque  
Ethicam complectens.*

BIBLIOTECA  
DEL  
INSTITUTO PRO



SORIA

MATRITI M DCC LXXXIV.

---

APUD BLASIIUM ROMAN.

SUPERIORUM PERMISSU.

VETERIS ET RECENTIORIS  
PHILOSOPHIAE

DOGMA TA

JOHANNIS DUNSTONII SCOTI

Subtilium Principis Doctrinis accommodata,  
Atque in tres Tomos distributa.

OPERA ET STUDIO

FR. JOSEPHI ANTONII FERRARI

DE MODONIA,

Ordinis Minorum S. P. Francisci Conventualium, Arianum  
& S. Theologiae Doctoris, atque Aliae Mediolanensis  
Provinciae Ex-Ministri Provinciae.

EDITIO TERTIA,

Ab ipso Authore recognita, & nonnullis scilicet doctrinis  
illustrata.

TOMUS PRIMUS,

Philosophiae Praelectionum Doctrinae, Metaphysicam atque  
Ethicam complectens.



MADRIDI M DCC LXXIV.

---

APUD BLASIIUM ROMANUM  
SUPERIORUM PERMISSU.



## LECTORI BENEVOLO.

**T**AM imbecilla sunt (dolebat olim Salvianus, præfatione libri primi de avaritia.) *Tam imbecilla sunt judicia hujus temporis, ac pene jam nulla, ut hi, qui legunt, non tam considerent quid legant, nec tam dictationis vim, atque virtutem, quam dictatoris cogitent dignitatem.* Hanc litterarum labem, inconsideratumque judicandi morem hac nostra atate longe lateque manare, immo in dies etiam novas vires acquirere, dilucide perspicis, Lector Benevole. Quot enim nunc extant morosi Censores, qui, cum de rebus præsertim Philosophicis agitur, ubi Veteris Philosophiæ dogmata pertractari intellexerint, vix fortasse sublecto librorum titulo, illos damnant, execrantur, insectanturque etiam maledictis; atque novarum opinionum, quas vel primoribus labiis degustarunt, amore abrepti, eruditorum sibi assumunt supercilium, Veteresque Doctores contra sentientes per deridiculum excipiunt, & eorum sententias stomachose dictis proscindunt? Id porro ab omni ratione, immo, & ab humanitate longe alienum esse, apprime intelligis, Sapiens Lector, & juste rerum ponderator. Quamobrem cum Tibi sisto Philosophiam Universam tribus libris comprehensam, tum quæ jamdudum in Scholis obtinuit, tum quæ Recentiorum nova placita recenset, incorrupti judicii tui spe maxima fretus, erigor plane, atque audeo, confidens fore, quod ab omnibus jure æquitatis postulo, ne quis prius hæc damnet, quam universa cognoverit, libratique hinc inde rationum momentis, ad justum judicium ferendum se se comparaverit.

Ego certe dum Antiquorum sententias adopto, non caeco impetu id ago, sed rationum pondere, ut cum Tullio loquar, lib. 1. de Finibus, n. 2. *tuemur ea, quæ dicta sunt ab iis, quos probamus, eisque nostrum judicium, nostrumque scribendi ordinem adjungimus.* Has autem lucubraciones meas, quantum mihi fas fuit, accomodare studui dogmatibus, & sensui Joannis Dunsii Scoti Doctoris Subtilissimi, & Mariani, quo præceptore Seraphicus Ordo gloriatur, ut illi, qui ejusdem

4  
vestigiiis insistent, planam, apertamque philosophandi methodum præ oculis habeant, antiquas, novasque opiniones referentem.

Illud etiam mihi ex animo propositum fuit, ut Philosophia hæc mea Facultati Theologicæ viam pararet, & quidquid ipsi conferre potest, distinctius exhiberet. Utriusque porro Philosophiæ, seu Veteris, sive Recentioris dogmata quammaxime in id deservire, manifestum mihi esse arbitror, qui sedulam Theologiæ Scholasticæ operam navant. Neque enim Theologiæ nomine ea sola doctrinæ pars accipienda est, quæ ex Sacris Auctoritatibus, & Ecclesiastica Historia vim suam habet, & argumenta deponit. Theologi munus est, ut Tur, Amice Lector, optime nosti, Atheos etiam, & Libertinos refellere, & hæreticorum errores sophistica fraude irreperentes detegere, ac funditus eradicare: quod Scholasticæ Facultatis proprium characterem designat; hæc quippe ratione utitur, scientiasque naturales in subsidium vocat, velut ancillas ad arcem, ut earum opè conatus hostium infringat, tela retundat, machinas disjiciat, munimenta diruat.

Hinc jure meritoque fateor, Recentiorum inventa, & experientia non solum jucunda esse, & scitu digna, verum etiam Theologis utilia, & necessaria. Quamobrem itum ea quammaxime commendo, tum ex illis nihil prætermittendum duxi, quod Theologo suppetias afferre queat. Immo vero, si opus esset, facile mihi erit ostendere, omnia pene, quæ hisce libris meis continentur, ex Veteri, & ex Recentiori Philosophia, optimo huic fini assequendo plurimum prodesse. Nam etsi nonnullæ disputationes à Veteribus olim excultæ, nostra hac aetate à plerisque negligantur, aliaque multa à me tradita, per se se fortassis videri queant inutilia, hæc tamen omnia Facultati Theologicæ; præstantioribusque dissertationibus vel distinctius percipiendis, vel operosius defendendis valde idonea esse, tot Sæculorum consensus, & studia, tot Sapientum vigiliæ, tot Scriptorum volumina, tantus Antiquorum magni nominis Theologorum profectus, denique experientia ipsa invictè demonstrant. Id optime intellexere sapientes, sique gravissimi Viri, quorum mihi, sententia summo loco cum sit, iidem mihi auctores fuerunt, ut hæc omnia singillatim exhiberem.

Ne

Neque vero quispiam mihi succenseat, quod Veterum placitis adhaerescam, eademque nitar confirmare, opinionibus Recentiorum rejectis. Quamquam enim istis sua laus tribuenda sit, tamen ubi ad rerum naturam intimius perscrutandam ducimur, nihil habent profecto Recentiores ipsi, quo sibi plaudant, quasi veritatem sint assecuti. Id sane luculentissime ostendit tanta inter ipsos opinionum dissensio, qua sibi invicem de omnibus pene rebus bella movent, ac se se mutuis vulneribus conficiunt. Immo in tanta Recentiorum Scriptorum multitudine neminem unum invenire fas est, qui malit aliorum vestigiis insistere, quam nova comminisci, ceterosque omnes adlatrare. In dies etiam apparet, plerosque Recentiores vix ullam constanter opinionem tenere, & mirari licet eundem saepe Philosophum, qui aliis instituendis praest, aientem modo, nunc negantem sententiam tueri: Gassendi placita primum, tum adversantia illis Cartesii commenta adoptare, iisque omnibus postea repudiatis in Nevvtoni opinionem descendere; atque hac ipsa tandem derelicta, vel ad unam ex prioribus redire, vel omnes simul rejicere, & de earundem rerum veritate inveniendum cum Pyrrhonicis desperare.

Cuique igitur fas esse vides, Lector Benevole, eam sequi sententiam, quae probatis sibi principiis consona magis appareat. Ingenue tamen profiteor, me in omni ferme disputatione probabilia sequi, nec ultra id, quam quod verisimile occurrerit, progredi posse; *nec ego volo* ( ut verba S. Augustini assumam ) *temere credi cuncta, quae posui, quia nec à me ipso ita creduntur, tanquam nulla de illis sit in mea cogitatione dubitatio.* Tuo proinde acri, experrectoque iudicio perficiendam, ubi opus fuerit, & emendandam, si ratio postulet, Philosophiam expono. Si quae autem contractius expressa videbuntur, altera praeo erit auctior huiusce Philosophiae editio, res praesertim physicas uberius declarans.

Ut vero barbariem sermonis data opera non captavi, ita nec à vocabulis, distinctionibusque Scholae usu jam receptis abstinendum duxi, quod istae rem ipsam significantius expriment, & absque longa, & obscura circumlocutione quasi sub oculos ponant. In rebus enim difficillimis, ut sapienter aiebat S. Augustinus, libro 4. de Doctrina Christiana, cap. 9. & 10.

non debet curare ille, qui docet, quanta eloquentia doceat, sed quanta evidentia: cujus evidentia diligens appetitus aliquando negligit verba cultiora, nec curat quid bene sonet, sed quid bene indicet, atque intimet quod ostendere intendit. Omnia denique placuit mihi tradere stricta, pressaque Scholastica methodo, & vi dialectica, quia hæc Candidatis Philosophiæ imbuendis efficacior, Scholarumque usui accommodatior est, pluriumque sæculorum experimento patet, eandem dogmatibus tum suadendis, tum percipiendis, tum defendendis plurimum conferre.

habes igitur, Lector Benevole, Philosophiam ex Veteribus, Recentioribusque meo labore collectam, quo, si tibi lubet, fruaris. Sin minus, Scriptoris animum, & voluntatem humaniter excipe.

# PHILOSOPHIÆ

## PRÆLUDIUM.



Philosophia, sive Sapientia Studium, præstantissima Facultas, quæ intellectum hominis illuminat, rationem perficit, voluntatem dirigit, universim considerata aptissime describitur à Cicerone, lib. 2. de Officiis: *Est rerum divinarum, & humanarum, causarumque, quibus hæ res continentur, scientia.* Res enim omnes contemplatur, earumque causas exquirat, nam & Deus ipse causas cognoscendi habere dicitur, quoniam per creaturas à nobis cognoscitur: ut ipsamet Philosophia demonstrat.

Hinc Philosophia summe utilis est, & humano generi necessaria, ut rerum notitia imbuatur animus, & in privatis, publicisque negotiis gerendis dirigatur; sed Catholico Viro ea plurimum confert, ut se in fide corroboret, alios confirmet, hæreticosque confundat.

Quinque mentis habitibus, seu

virtutibus Philosophia potissimum continetur, quos Aristoteles recenset, lib. 6. Ethicorum, c. 3. Sunt autem *Intelligentia, Scientia, Sapientia, Prudentia, & Ars.* Intelligentia est notitia primorum principiorum, quibus mens nostra ex sola terminorum apprehensione assentitur. Scientia est cognitio certa, & evidens rei alicujus. Sapientia est rerum præstantissimarum, & universalium notitia. Prudentia est notitia directrix actionum humanarum, ut bonæ, ac laudabiles sint in genere moris. Ars denique est habitus cum recta ratione activus, seu effectivus. Quæ quidem omnia distincte suis in locis declarabimus.

Quia vero in Philosophica Facultate plurima sunt, quæ sola probabilis conjectura tenemur, idcirco locum in ea obtinet Opinio, non quatenus hæc dubitationem dicit, sed quatenus præsert mentis nostræ assensum alicui veritati ex probabilibus derivatum, qui

ta-

tamen certitudinis, & evidentie momentis nequaquam fulcitur. Hinc sit, ut etsi intellectus re ipsa anceps non maneat, nobis tamen innotescat aliquando rem posse aliter se habere.

Quatur recensentur principales Philosophiæ partes. Prima dicitur *Rationalis* nempe *Logica*, certas præscribens regulas menti nostræ in verum dirigendæ. Secunda nominatur *Supernaturalis*, sive *Metaphysica*, quod res contempletur sensibilium ordinem transcendentes. Tertia appellatur *Moralis*, nimirum *Ethica*, regulas exponens moribus nostris honeste componendis accommodatas. Quarta *Naturalis*, videlicet *Physica*, quæ in rebus naturalibus, ac sensibilibus versandis occupatur.

Ut bonorum omnium, ita Philosophiæ primus Auctor est Deus, qui & Protoparenti Adamo omnigentam rerum omnium scientiam, perfectamque notitiam infundit: ut postea demonstrabimus. Sed obcæcata per peccatum originale mente hominum, ipsorum etiam negligentia, & temporum injuria Facultas Philosophica usque adeo obruta, & consepulta aliquandiu fuit, ut illius memoria pene omnis sublata videretur. Divina tamen dirigente Providentia factum est, ut cum Viri ingenio præstantes suspenso judicio Naturæ effectus admirarentur, ex admiratione diligens inquisitio causæ, tum inventio multiplici experientia, & ratione confirmaretur.

Omnes pene Nationibus illuxere Sapientiæ Amatores, ac Veritatis Persecutores eximii: ut Hebræis Rabbini, Babylonii, Assiriisque Chaldæi, Persis Magi, aliisque populis alii duces, philosophandi fuere. Græci tamen præ cæteris in Philosophiæ instauratione celebrantur quod in singulas ejus partes diligentius incubuerint, & eam in quoddam veluti corpus digestam scriptis suis in posteros transmiserint. Ab istis variæ manarunt Philosophantium Sectæ. Est autem Secta, hominum multitudo, ab aliis quodammodo secta, & divisa, determinatam doctrinæ rationem tenens sub uno duce, seu præceptore.

Prior Secta appellatur *Dogmatica*; eorum nempe, qui veritatem se se assecutos contendebant. Inter istos præcipue recensentur Thales Milesius, Pythagoras, Democritus, aliique.

Secunda Secta est *Academica*, nomenque suum deprompsit ab Academia, sive à loco nemoroso in suburbio Athenarum, quem nobilis Vir, *Academus* nomine, Philosophorum exercitationibus consecravit. Hujus Sectæ Philosophi assensum omnem cohibebant, & nihil omnino affirmabant. Horum Principes fuere Socrates, & Plato, unde & *Platonici* dicebantur, ut & *Sceptici*, seu Inquisitores, quod licet ignotam esse veritatem arbitrarentur, de eâ tamen inveniendâ nequaquam des-

pe-

perarent, ejusque propereâ inquisitioni constanter vacarent. *Pyrrhonic* quoque vocati sunt à *Pyrrhone Academico*. Dicebat autem *Socrates* celebre illud: *Hoc unum scio, me nihil scire*. *Plato* autem vir eloquentia præstantissimus, appellatus est *Divinus*, qui nimirum ceteris ante ipsum de Deo aptius disserunt. At postquam multi ab hac secta defecerunt, *Dogmaticis* partim adhærentes, *Arcesilas* methodum *Socratis* revocavit; dicebat autem, ne posse quidem rem ullam sciri, unde novi isti *Academici* appellati sunt *Acataleptici*: quasi diceret: Qui nihil omnino comprehendere posse arbitrarentur. Inter hos celebratur *Carneades*, qui Romæ magna cum eloquentia *Academicorum* explicuit doctrinam.

Qui timidam illam *Academicorum* philosophandi methodum abjecere, & plures *Dogmaticorum* opiniones adoptaverunt in tres partiti sunt Sectas, *Stoicorum*, *Epicureorum*, & *Peripateticorum*.

*Stoicorum* Dux fuit *Zeno Cittiæ*, è *Cittio* Cypri oppido originem ducens, qui Athenis in *Stoa*, seu *Porticu*, severioris *Philosophiæ* dogmata tradidit, & subtilitate multa, etiam *sophysmatibus* repleta disseruit; præsertim vero partem illam, quæ ad mores pertinet excoluit.

*Epicureorum* Secta nomen sortita est ab *Epicuro* ejusdem Sectæ Patrono, qui in hortis, ubi suos conventus agebat, *Democriti* pla-

cita, quæ propria fecerat, explicabat. Hujus *Philosophiam* latinis carminibus in sex libros distributam exposuit *Lucretius*.

*Peripatetici* dicti sunt, quia disputabant inambulantes in *lycæo*. Quanquam *Joannes Jonsius* Dissertatione in *Peripateticorum Historiam* *Hamburgi* edita anno 1652. eos ita appellatos fuisse contendat, non quod disputarent ambulantes, sed quia *Aristoteles* doctrinam suam in loco tradebat deambulationi destinato. Horum Princeps fuit *Aristoteles* *Platonis* auditor, & *Alexandri Magi* Magister. Vir magno ingenio, & omni scientiarum genere instructus, Athenis originem dedit Sectæ suæ. *Aristoteli* *Theophrastus* successit: & *Chronologicam* *Peripateticæ* *Philosophiæ* *Magistrorum* maxima cum laude florentium seriem non interruptam à sæculis 20. ad nostram fere ætatem fuisse tradit, & probat *P. Seraphinus Piccinardi* *Ordinis Prædicatorum*, tom 2. *Philosophiæ Dogmaticæ*.

*Peripateticam* methodum summa cum exestimatione in *Parisiensi* *Sacra* *Facultate* sectati sunt quam plurimi præstantes Viri, inter quos primas tenet *Petrus*, natione *Lombardus*, *Episcopus* postea *Parisiensi*, qui ob collectas *SS. Patrum* circa fidei *Christianæ* mysteria sententias, & in quatuor libris digestas, circa medium duodecimi sæculi, *Magister sententiarum* est appellatus, & *Scholasticorum* *Pa-*

rens merito habetur. In eadem illa Academia Parisiensi tres veluti in partes peripatetica Secta fuit primo distributa : adeo ut principiorum quidem una sit , & concors omnium sententia, sed varia postea in illis vigeant opiniones de pluribus assertionibus , quæ ex iis principiis nitide ac perspicue non ducuntur.

Alii igitur Peripatetici appellantur *Thomista*, qui Præceptorem habent S. Thomam Aquinatem, patria Neapolitanum, professione Ordinis Prædicatorum, qui circa medium sæculi 13., Scholarum Principis nomen Luteriæ Parisiorum obtinuit. Secundum inter Peripateticos locum dignitatis tenent *Scotista*, qui Joanne Dunsio Scotto, Ordinis Minorum S. Francisci Conventualium nuncupatorum, Magistro gloriantur. *Nominales* demum alii Peripatetici dicuntur, quorum Doctõr fuit Guilielmus Okamus, natione Anglus, prædicti Ordinis profesior, & Scoti discipulus : quamquam in multis ab eo dissentiat. Addere his possumus, alios esse peripateticos, quos appellant *Neotericos*: qui nimirum, ut sibi placuerit, varias adoptant sententias : Inter quos effulgent præ ceteris præclarissimi, doctissimique Societatis Jesu Professores. Sed horum omnium, ut diximus, plena est in generalibus Peripateticæ Philosophiæ principiis consensio.

Circa medium autem sæculi 27. Galileus Ducis Hetruriæ Mathe-

maticus, Gassendus, Cartesius, alique postea Philosophiam Mechanicam, à Democrito, & Epicuro quondam excultam, à cineribus illis, in quibus jamdudum consepulta jacuerat, exsuscitarunt; & multis in locis, prout necessitas exposcebat, eandem emendantes, novis experimentis maximopere illustrarunt, ex quibus magna lux, maximumque decus Philosophiæ accessit.

Hinc duæ celebriores Recentiorum Philosophorum sectæ prodire, Gassendistarum altera, alia Cartesianorum. Illa duce[m] habet eruditissimum virum Petrum Gassendum, Presbyterum Præpositum Ecclesiæ Diniensis in Gallo-Provincia, & Regium in Academia Parisiensi Matheseos Professorem: qui variarum Philosophiæ partium, ac multiplicis literaturæ voluminibus maxima eloquentia exaratis, clarus obiit Parisiis, ann. 1655. ætatis suæ 64. Altera sectatur placita Renati Cartesii, Domini *de Perron*, ex gente nobili apud Arc-moricos oriundi, qui in Mathematica Facultate plurimum excelluit. Occubuit autem Holmiæ an. 1650. ætatis suæ 54.

Novissimis tamen hisce temporibus viget maxime inter Recentiores altera secta, auctore Isaaco Newtono, nobili Anglo, & insigni Mathematico, qui & Peripateticorum ratiocinia dimittit, & aliorum Recentiorum hypotheses negligit, atque de internis rerum



naturis , ut in sese sunt , perscrutandis minime sollicitus , in solis earum affectionibus ex Mathesi deducendis , confirmandisque occupatur.

Quoniam autem Nos Scoti doctrinam profitemur, ejusdemque ratiocinationibus maxime innitimur; iccirco perpauca quædam hic juvat exponere , quæ ad illius commendationem pertinent , ut qui hæc nostra evolverint , Magistri nostri merita perspiciant , & Adolescentes alacriori animo doctrinæ huic incumbant.

Itaque Joannes Dunsius Scotus anno circiter 1272, natus est. De illius Patria certant inter se Hiberni , Angli , & Scoti. Sub finem sæculi 13. summa cum laude in Sacra Parisiensi Facultate Doctoris , & Magistri laurea , & munere insignitus , sententias suas exposuit. Omnibus Doctor iste Theologis auctor extitit propugnandæ Immaculatæ Conceptionis BB. Mariæ Virginis , primus omnium publica disputatione ejusdem Immaculatæ Conceptionis tutelam suscipiens in Parisiensi Universitate , tanto auctoritatum ponde-

re , tanta rationem vi , tanto ingenii acumine, ut Parisiensis Episcopus , aliique doctissimi & clarissimi adstantes Viri summam illius scientiam admirati , eundem *Subtilis Doctoris* insigni titulo ornarint. Inde etiam merito appellatus est *Doctor Marianus*.

Hinc porro sapienti consilio factum est, ut præ tot aliis sanctissimis, eruditissimisque Viris , Joannis Dunsii Scoti Doctoris Subtilis , & Mariani doctrinam Seraphicus Ordo noster seligeret, eundemque ut suum Præceptorem, ac Magistrum veneraretur. Hinc celebriores Orbis Catholici Universitates tanti Doctoris scientiam suspexere , atque in ejus obsequium Cathedra in illis ad hæc usque tempora floret ipsius doctrinæ destinata.

Teste Joanne Possevino Societatis Jesu , in suo Apparatu sacro , tom. 2. *absque ullo erroris nevo libri Scoti in OEcumenis Coniliis inviolati permanserunt*. Insigni autem doctrinæ singulari morum probitatem , ac genuinam in Deum pietatem Scotus copulavit : ut plures gravissimi Auctores recensent.

# DISSERTATIO PROŒMIALIS.

*In Philosophiam universim acceptam.*

SINGULAS Philosophiæ partes postmodum exposituris quidpiam de illa generatim complecti præstat, ut eandem primo & ab adversantibus vindicemus, & in ea pertractanda lux quædam effulgeat. Tametsi vero Dialecticam, Scholasticamque disputandi methodum in prima logicæ parte explanaturi simus, nihilominus ut quæ in ista Dissertatione traduntur, tum facilius percipi, tum efficacius tueri queant, eandem illam methodum hic tenendam ducimus; atque in antecessum animadvertimus, ratiocinationem omnem tribus potissimum contineri propositionibus, quarum tertia ex prioribus colligitur. Earum prima dicitur Propositio major; secunda, Propositio minor; tertia, Consequens. Istius autem cum illis connexio appellatur Consequentia, quæ bona est, si consequens à prioribus legitime profluat: si sæcus, mala. Proinde Consequentia locum distinctioni non facit: propositiones autem, quia multiplicem sensum habere queunt, capa-

ces sunt distinctionis. Quandoque tamen ratiocinatio duas tantummodo propositiones aperte præ se fert, quarum prima nominatur: Antecedens, secunda vero Consequens, quippe ex prima derivatur: nihilominus semper altera propositio subauditur. Hæc vel in ipsa ratiocinatione naturali experiri quisque potest; sed in prima Logicæ parte distinctius declarabuntur.

## QUÆSTIO PRIMA.

*An Adam creatus fuerit à Deo cum omnigenarum naturalium scientia.*

OMNIBUS ratione utentibus manifestum est, primum scientiarum omnium Auctorem esse Deum, qui infinita intelligendi vi, & summa sapientia pollet. Ab eo itaque origo Philosophiæ ducitur. Sed ut ipsius exordium in hominibus etiam perscrutemur, primam hanc quæstionem assumimus, & quærimus, utrum Protoparen-

ti Adamo Deus Philosophicam facultatem in ipsius creatione contulerit.

Dicimus, rerum omnium naturalium exquisitam, perfectamque notitiam Protoparenti Adamo à Deo conditore inditam fuisse. Ita fert communis Theologorum, ac Philosophorum consensus.

Probatur 1. Ecclesiastici c. 17. legimus: *Deus cor dedit illis* (nempe primis Parentibus Adamo, & Evæ) *excogitandi, & disciplina intellectus replevit illos: creavit illis scientiam spiritus, sensu implevit cor illorum, & mala, & bona ostendit eis.* Atqui verbis istis Divinæ Litteræ manifestant, Deum contulisse Adamo Philosophiam, sive exquisitam rerum omnium naturalium scientiam. Igitur ita dicendum est. Min. propositio probatur. Philosophia, ut diximus, quatuor partes complectitur, Logicam, Metaphysicam, Physicam, & Ethicam. Hæ quatuor partes in verbis illis videntur expressæ. Neque enim aliud *disciplina intellectus*, nisi Logicam demonstrat, quæ certis regulis, ac præceptis intellectum hominis in veri acquisitionem dirigit: *Scientia spiritus* ad Metaphysicam pertinet, quæ res spirituales, & à materia abstractas contemplantur. *Sensu etiam implevit Deus cor illorum*, quatenus physicas eis sensibilibus notiones indidit. Tum *mala, & bona ostendit eis*: quod Ethicæ summa est. Ergo &c.

Probatur 2. Genesis c. 2. dicitur, Adamum nomina imposuisse cunctis animantibus terræ, & universis volatilibus cæli; & addit Scriptura: *Omne quod vocavit Adam anima viventis, ipsum est nomen ejus*: quo significatur, nomina ab Adamo imposita, naturæ cujusque animalis aptata fuisse. Ergo Adam tunc cognovit animalium omnium naturas, & proprietates, ut eisdem consentanea nomina tribueret. Quamobrem S. Joannes Chrysostomus, homilia 14. in Genesim optime concludit: *Qui congruis nominibus jumenta appellare, & volatilia cæli, & alias bestias potest, quomodo non omni sapientia, & industria pollet?*

Probatur 3. Deus creavit Adamum in ætate perfecta, omnesque illi corporeas perfectiones attribuit. Ergo eundem etiam omni mentis ornamento ditavit, eidemque omnem animi perfectionem naturalem indidit. Consequencia patet, tum à simili; tum, quia ut Adam futurus erat humani generis sator, & parens, ita primus quoque hominum Doctor, & Rector esse debebat: quod ille manus absque omnigena rerum naturalium scientia exequi haud poterat; tum denique, quia id maxime congruit illi innocentia statui, in quo Deus Adamum condidit, & rectum fecit; tunc enim locus esse non potuit ignorantia; quæ naturalem illius status felicitatem interturbasset. Igitur, &c.

Objicies 1. Primi Parentes peccare, mandatum Dei transgrediendo, promumque vetitum comedendo. Atqui hoc peccatum indicat eorum ignorantiam. Ergo non pollebant omnigena scientia. Minor probatur. Ut fert commune proloquium: *Omnis peccans est ignorans*: deinde primi Parentes videntur peccasse desiderio sciendi, nimium ea fallaci serpentis promissione illecti: *Eritis sicut Dii, scientes bonum, & malum*: ut legimus cap. 3. Genesis.

Respondetur. Nego minorem. Ad probationem, quoad primum dicimus, non omne peccatum præsupponere ignorantiam, nam & plerique peccant ex pura malitia. Ita sane mali Angeli peccaverunt, licet scientia infusa præditi. Porro omnis peccans dicitur esse ignorans, per defectum considerationis debitæ: quatenus voluntas objecto malo illecta avertit intellectum, ne regulam recti attendat.

Ad secundum. Primi Parentes scientiam appetivere, non quidem naturalem, sed naturali excellentiorem, atque humanæ conditioni longe superiorem.

Instabis. In Genesi dicitur, post lapsum apertos fuisse oculos Adam, & Evæ. Hoc autem novam præ se fert notitiam. Tum Deus de Adamo dixisse fertur: *Ecce Adam quasi unus ex nobis factus est, sciens bonum, & malum*. Igitur, &c.

Respondetur, post lapsum apertos dici oculos Adam, & Evæ,

quod scientia experimentalitunc cognoverunt differentiam inter statum naturæ innocentis, & statum naturæ lapsæ. Sensere enim poenam peccati, videlicet inordinatos concupiscentiæ motus, & rebellionem carnis adversus spiritum; qua de causa fecerunt sibi perizomata. Ironice autem, & ex indignatione dixit Deus Adamum factum fuisse scientem, postquam peccaverat.

Objicies 2. Adamus credidit verbis serpentis, & Eva candide fassa est, se fuisse deceptam, & ait: *Serpens decepit me*. At qui omnigena rerum naturalium notitia pollet, is dubio procul agnoscit serpentem loqui non posse, & à ligno oriri non posse scientiam, æqualitatem cum Deo esse impossibilem: quæ duo tamen à serpente promissa fuerant. Sed nec sapientis est, transeuntis voluptatis gratia violare præceptum Dei, qui mortem minitatus fuerat transgressoribus. Ergo &c.

Respondetur, Adamum non credidisse verbis serpentis, sed ne uxorem contristaret, fructum vetitum comedisse. Adamus ergo sciens, & volens, amore in uxorem victus, perire voluit: non quidem amore concupiscentiæ, sed amicali quadam inordinata benevolentia, qua plus æquo uxorem ad-amavit: ut diserte docet S. Augustinus, lib. 14. de Civitate Dei, cap. 11. Quod autem Eva decepta fuerit à serpente, imbecillitatem

tem sexus, levitatem animi, ac infirmitatem iudicii in muliere ostendit. Quamquam inordinatus erga se ipsam amor prima fuit Evæ culpa, quæ plus æquo se diligens, Deum contempsit. Tametsi igitur optime sciret, à ligno oriri non posse scientiam, nihilominus præsumptione sui jam obcæcata potuit credere serpenti: ut ait laudatus Doctor, lib. 11. de Genesi ad litteram, cap. 30.

Neque tamen primi Parentes putavere serpentem virtute propria loqui, sed potius crediderunt Angelum sub specie serpentina delitescentem uti organis serpentis pro voce efformanda. Sapientes autem peccare, dum voluntas intellectui recta ostendenti renuit adhærere, & malorum Angelorum, & Salomonis exemplo satis compertum est.

Objicies 3. Adamus non novit evidenter elementa, cælos, & sidera, nam eis nomina non imposuit; immo perfecta corundem cognitio videtur soli Deo reservata, qui, ut ait Davit, Psalm. 146. *numerat multitudinem stellarum, & omnibus eis nomina vocat.* Deinde Adamus non cognovit futura contingentia, nec secreta cordium, nec omnia individua cujuslibet speciei, nec omnia experimenta. Igitur, &c.

Respondetur ad primum, Adamum habuisse scientiam elementorum, cælorum, & siderum, quamvis non imposuerit eis nomi-

na: quemadmodum metallorum, stirpium, ac piscium perfectam notitiam possedit, etsi nusquam legamus iisdem nomina ab Adamo fuisse imposita. Utrique perfectam scientiam habere debuit Adamus, ut congrua animalibus nomina tribueret; sed ex ea scientia non sequitur, eundem debuisse necessario imponere nomina rebus omnibus. Nec cælestium rerum, elementorumque cognitio soli Deo reservata est. Nam & Salomoni concessa fuit, ut legimus Sapientiæ cap. 7. David autem loquitur de scientia perfectissima, & à se, atque cum summo imperio, ac potestate conjuncta: quæ sane solius Dei est.

Ad secundum. Cognitio illarum rerum non pertinet ad perfectionem naturalem creaturæ, unde nec Angeli cognoscunt futura contingentia, & arcana cordium; nec singulorum individuorum, aut experimentorum notitia quidquam conferre poterat ad felicitatem status innocentie in quo Deus Adamum ab initio creavit.

Objicies 4. Sacræ Litteræ usque adeo celebrant sapientiam Salomonis, ut Adamum ipsum scientiâ præcessisse videatur. Etenim lib. 3. Regum, cap. 3. dixit Dominus Salomoni: *Dedi tibi cor sapiens, & intelligens, in tantum ut nullus ante te similis tui fuerit, nec post te surrecturus sit.* Atqui hoc falsum esset, si Adam habuisset omnem scientiam. Igitur, &c.

Respondetur, testimonium illud S. Scripturæ accipiendum esse tantummodo comparate ad Reges Israel. Siquidem lib. 2. Paralipomenon, cap. 1., ubi eadem Dei allocutio refertur, inquit Deus Salomoni: *Sapientia & scientia data sunt tibi: divitias autem, & substantiam, & gloriam dabo tibi: ita ut nullus in Regibus nec ante, nec post te fuerit similis tui.*

Objicies 5. Philosophia & rerum naturalium scientia est habitus naturalis. Ergo non potuit à Deo infundi Adamo. Consequentia probatur. Habitus supernaturalis, ut sunt fides, spes, & charitas, non potest acquiri. Ergo nec habitus naturalis potest infundi.

Respondetur. Nego consequentiam. Ad probationem, nego paritatem. Quippe habitus supernaturalis, hoc ipso quod supernaturalis est, excedit vires naturæ, proindeque acquiri non potest; nam si viribus naturæ acquireretur, non esset amplius supernaturalis. At verò habitus naturalis, etsi infundantur, semper in se naturalis est. & fit supernaturalis tantummodo quoad modum suæ productionis. Deinde habitus acquisitus fit ex frequentatis actibus. Ergo habitus, ut acquiratur, effici debet ab actibus iis similibus, quos ipse habitus promptiores, facilioresque reddit. Atqui habitus supernaturalis non datur *ad facilius posse*, sed *ad simpliciter posse*, ut Scholæ loquuntur, sive habitus superna-

turalis, omnino necessarius est ad substantiam actus. Habitus igitur supernaturalis acquiri non potest per actus, quia necessario præcedit ipsos, tanquam causa. Habitus autem naturalis datur *ad facilius posse*.

## QUÆSTIO SECUNDA.

Quonam ex fonte hauserint Ethnici Philosophiam?

**E**thnicos Philosophos veritates plurimas recto rationis naturalis lumine comperisse, & tradidisse, nemo ambigit. Solidiorem tamen eorum doctrinam; majori saltem ex parte, è Divinarum Litterarum fonte fluxisse, probata apud Veteres Ecclesiæ Patres, & S. Scripturæ Interpretes sententia est: quam præ ceteris fuse, eruditeque tutatur Petrus Daniel Huetius Episcopus Abrincensis, in præclarissimo opere Demonstrationis Evangelicæ. At in partem adversam plerique alii sapientes Viri, & emunctæ naris Critici calculum suum ponunt, & gravissima momenta constituunt. Quid igitur dicendum hac in re sit, inquirimus.

Dicimus, plurimum probabile esse, Ethnicos Philosophos solidiora dogmata sua à Sacris Litteris deprompsisse.

Probat. Veteres Scriptores testantur. Ethnicos Philosophos Sacro Codice usos fuisse, & plurima ab illo hausisse: Nullum au-

tem evidens momentum demonstrat, hanc Veterum Scriptorum assertionem esse falsam. Igitur plurimum probabile est, Ethnicos Scriptores solidiora dogmata sua à Sacris Litteris deprompsisse. Antecedens probatur. Tertullianus in Apologetico, cap. 47. ait: *Quis Sophistarum, qui non omnino de Prophetarum fonte potaverit? Inde igitur & philosophi sitim ingenii sui rigaverunt, ut quæ de nostris habent, ea nos comparent illis. Inde, opinor, & à quibusdam Philosophia quoque ejecta est.* Tum vero relatis pluribus exemplis quibus apparet Gentiles Philosophos in suis doctrinis tradendis, ea, quæ in S. Litteris exponuntur, imitatos fuisse, inquit: *Unde hæc, oro vos, Philosophis tam consimilia? Non nisi de nostris sacramentis.* Eandem sententiam defendit S. Cyrillus Alexandrinus in lib. 1. adversus Julianum Apostatam. Postquam enim ex accurata temporum ratione docuit, singulos Græciæ Sapientes fuisse Mose posteriores, eos etiam ex illius libris solidiora dogmata suffuratos probat, dicens: *Omnem, ut ita dicam, orbem pervagati, semper discendi cupidi fuerunt, ut multa scire, aut cognoscere viderentur. . . . Ecqui tales viri utilia discere soliti, tam graves historias, dogmatumque, & legum antiquissimam, & accuratam explanationem (quam nempe Moses tradidit) capessere neglexissent? Pythagoras non exiguo tempore*

Tom. I.

*in Ægypto moratus, collectis inde, quibus imbutus fuisse perhibetur, disciplinis, in Patriam rediit, quin etiam & Solon, & Plato, uterque in Ægypto versatus, scripta Mo- sis admirati sunt. Quam autem Græcis Scriptoribus notissimus es- set Moses, ex his, quæ ipsi scripserunt, licet cognoscere. Id porro Diodori antiquissimi Ægyptiacarum rerum perquisitoris testimonio confirmat. Id ipsum tradit Josephus Hebræus, lib. 1. contra Appionem, & Hermippi auctoritate corroborat. Consentit Aristobulus Judæus, apud Eusebium, lib. 3. Præparationis Evangelicæ, cap. 12. His omnibus subscribunt Justinus Martyr in Parænesi, & in Apologia 2., Clemens Alexandrinus, lib. 3. Pædagogici, & Stromatum lib. 1. & 5., Theodoretus lib. de Curandis Græcorum affectionibus, sermone 2. alique passim. Ethnicorum etiam, & præsertim Platonice doctrinæ in multis cum Mo- saica consensio, illius ab ista propagationem videtur ostendere. Quod quidem argumentum exquisite persequitur laudatus Huetius, qui & Hebræorum consuetudine Veteres Philosophos usos fuisse docet. Denique ex iis, quæ pro adversantium argumentorum solutione erunt dicenda, assertio nostra firmari poterit. Igitur &c.*

Objicies 1. Laudata Scriptorum Veterum testimonia nullius sunt roboris, si falso fundamento innitantur. Ita est. Ergo &c. Mi-

C

nor

non probatur. Testimonia illa inniuntur libro Aristæ, quo historia Græcæ Versionis à LXX. Senioribus peracta continetur. Atqui ea, quæ in hoc libro referantur, atque à Philone, Josepho, & aliis confirmantur, commentitia esse, & à Judæis conficta videntur. Igitur &c. Minor probatur. Aristæas recenset, Theopompum Historicum, & Theodecten Poetam, utrumque à Deo punitum, illum mentis alienatione, hunc oculorum cæcitate, quod Sacrum Codicem attingere temere attentaverint: utrumque etiam postea veniam à Deo postulasse, & obtinuisse. Quæ miracula sane ingenium Judæorum omnino sapiunt, qui portenta amant. Hinc Aristæas ipse subinde metuit, ne sibi fides habeatur. Ubique etiam ut Judæus, & in rebus Judaicis probe instructus loquitur. Ut Synedrîi apud Judæos formam imitetur, sex ex unaquaque Tribu Interpretes à Demetrio Phaleræo postulatos scribit. Centum millia Judæorum Regis Ptolemæi Philadelphîi sumptibus à servitute liberata dicuntur. Interpretes in insulam translati, versio intra 72. dies absoluta, lex divina aureis litteris descripta fingitur: & cuncta denique sunt adspiraculum composita. Aristobolus quoque Judæus fuit, & ab Aristæa deprompsit ea quæ tradidit. Hinc probabile est, Græcam illam Versionem à Judæis Alexandria degentibus perfectam fuisse: sed summa etiam di-

ligentia servatam simul cum Hebraico textu, ne ad Gentilium manus perveniret. Igitur &c.

Respondetur utique ex argumento colligi, negantem opinionem esse probabilem. Nihilominus certum plane non test fidem omnem Aristæa libro adimendam esse, qui etsi plura forte Judæorum more historiae suæ commisit, non iccirco convincitur cætera omnia confinxisse. Hinc Huetius, alique eruditi viri testimonio Demetrii Phaleræi ab Aristæa relato probant, etsi non totum Pentateuchum, saltem aliquas illius partes, ante Regis Ptolemæi Philadelphîi ætatem, Græcæ redditas fuisse: quod etsi indubium non sit, tamen sua probabilitate non caret.

Respondetur 2. Græcos Philosophos Ethnicos doctrinam Moysis Hebræa lingua expressam percipere potuisse, eandem addiscendo: quemadmodum Pythagoras, & Plato linguam didicere Egyptiacam, & Themistocles Persicam, ut posset Regem alloqui. Hinc S. Augustinus, lib. 8. de Civitate Dei, c. 11., etsi inficietur, Græcam S. Scripturæ Versionem ante Regis Ptolemæi tempora factam fuisse, & Platonem audisse Jeremiam Prophetam; tamen de Platone dixit; eundem forte, quia fuit acerrimi studii, sicut Ægyptias, ita & Hebræorum Scripturas per interpretem didicisse, non ut scribendo transferret, sed ut colloquendo quid continerent, quan-



tum capere posset, addiceret. Sed & Salomonis tempore Viri Proseliti in Terra Israel extitere numero 153600. ut apparet ex lib. 2. Paralipomenon, cap. 2. Porro isti cum linguam Hebræam primo ignorarent, eandem profecto didicerunt, ut cum Hebræis communicarent. Quin & Hebræi ipsi Græcorum sermonem callere debebant, ut eosdem Proselytas sua dogmata edocerent. Multi igitur Græci linguam Hebraicam callebant, & multi Judæi linguam Græcam, unde & potuere Philosophi in cognitionem devenire dogmatum Sacri Codicis: de cujus apud Hebræos custodia dicemus postea.

Dices: Ut recenset Joseph Hebræus, Ptolemæus Rex mirari se aiebat, Historicos, & poetas vetustiores nusquam meminisse Legis Mosaicæ. Ergo hinc potius dicendum est eam Legem illis non innotuisse. Tum ex pœna, qua Theopompus, & Theodecten à Deo multati dicebantur, absterre debuissent Græci, ne Sacrum Codicem attingerent. Igitur &c.

Respondetur, Ptolemæum jure admiratum fuisse, Græcorum Sapientes in communem vitæ institutionem divina Legis Mosaicæ dogmata non usurpasse, & alto silentio memoriâ ejusdem præteruisse; at hinc minime sequitur, Hebræorum volumina non innotuisse Græcis. Neque pœna, quæ referebatur afflicta Theopompo, & Theodocti alios omnes absterre debuit;

illi quippe audaciori, & liberiori animo Sacras Litteras attigisse dicebantur. At alii non eadem prava animi affectione Sacrum Codicem consulere potuerunt, ut nempe rerum naturalium notitiam, earumque primordia, & cunabula ex ipsis colligerent. Tum aliorum pœna sæpe non amovet homines, ut in tot aliis criminibus comperitum sit.

Objicies 2. Ethnicis patere non potuit aditus ad Sacrum Codicem. Ergo Ethnici Philosophi nullum ex illo dogma deprompsere. Probatur antecedens. Qui enim alienigenæ fortuito in Palestina ante Captivitatem Babyloniam morabantur, illum legere non potuerunt. Ejusdem quippe exemplaria tunc temporis paucissima erant, atque vix Sacerdotibus, & senioribus Judæorum perspecta, nam Rex Josias ea postmodum evulgavit, appellatus propterea Divinæ Legis Restaurator. Hinc lib. 4. Regum, c. 22. legimus: *Dixit autem Helcias Pontifex ad Saphan Scribam: Librum Legis reperi in Domo Domini: deditque Helcias volumen Saphan, qui & legit illud; & postea cum Saphan legisset ejusmodi librum coram Rege, ejusdem jussu consulere Dominum; & cap. 23. Rex legit cunctis audientibus omnia verba libri fœderis, qui inventus est in Domo Domini.* Non igitur Judæis omnibus exemplar Mosaicæ Legis tunc erat præ manibus. Post solutam autem Babyloniam Captivi-

tatem Hebræi Sacrum Codicem, quem velut salutis aternæ fontem suspiciebant, tanta custodiebant, superstitione, ut exteris omnino ignotum vellent, atque scelus maximum arbitrarentur, à Religione alienos ad Sacri Codicis cognitionem admittere. Hinc eorum Doctores Thalmudistæ tradunt, *licere nemini verba legis docere alienigenas*. Quod ipsum alii quoque scribunt. Inde factum est, ut Juvenalis, satyra 14. Mosis volumen appellaverit *arcanum*; quia nempe Judæi illud summa religione Gentilibus celabant, ut exponit Joannes Britannicus. Igitur &c.

Respondetur. Nego antecedens, & ejus probationem. Etenim præcepto affirmativo, inquit Maimonides, singuli Israelitæ jubentur sibi scribere librum Legis. Qui autem scribendi peritus non erat, scriptum pretio comparare debebat. Rex quoque jubetur sibi, quatenus Rex est, scribere librum Legis, Deuteronomii cap. 17. præter eum, quem privatus habebat. Proinde maxima voluminum Legis exemplaria apud Judæos extitere. Quod vero refertur lib. 4. Regum, significat autographum ipsum Moysis tunc repertum fuisse in domo Domini, quod piissimus Rex Josias publice legit, ut depravatos populi mores efficacius commoveret, ac reformaret. Vetitum autem non fuit Judæis Gentes edocere Legem Mosaicam. Ceterum etsi permitteretur veti-

tum fuisse Judæis Sacros Codices prodere, immo eos summa custodia reservatos fuisse dicas; nihilominus nemo non videt fieri potuisse, ut saltem Judæorum aliqui in hoc etiam peccarent, cum certissimum sit ex Sacris Litteris Judæos & in idololatriam sapius turpiter lapsos fuisse, & filios, filiasque suas Dæmonibus immolasse, & multa alia cum Gentibus pravisima scelera perpetrasse: quæ tamen omnia Dei præcepto, & naturæ etiam lumine detestanda noscebant. Contingere insuper potuit, ut alia quapiam ex causa, etiam fortuita, in Græcorum potestatem Sacri Judæorum Libri pervenirent. Ecclesia ipsa Catholica Sacros Codices, & alia ad ritus sacros pertinentia, primis temporibus, summa custodia servabat: & tamen hæc omnia ad manus Ethnicorum devenere, quibuscum proinde Christianorum ritus illudentibus, calumniantibus, & in prophanum usum æmulantibus S. Justinus Martyr pro virili decertavit.

Objicies 3. Judæis vetitum fuit consortium cum Gentilibus. Hinc Joannes, cap. 18. de Judæis dicit. *Non introjerunt in prætorium, ut non contaminarentur, sed ut manducarent Pascha*. Ex Josephus lib. 1. contra Appionem testatur, suos nullam habuisse cum exteris consuetudinem. Lex etiam Mosaica fuit hæreditas, & peculium Judæorum, qui de ea gloriabantur. Ergo non potuit in-

notescere, & communicari Philosophis Ethnicis. Ea autem similitudo, quæ inter Mosis, & Græcorum doctrinam perspicitur, à naturæ lumine oriri potuit. Igitur &c.

Respondetur. Nego antecedens. Cum primis enim Israelitæ sub Josue ducatu terram Chananaam ingressi non interfecere omnes prorsus regionis illius incolas, sed quosdam in communem vivendi rationem socios admisere, ut Gabonitas, & Jebusæos: quod liquido patet ex libro Josue, qui cum illis communicavit. Sane & David, & Salomon cum exteris Ethnorum Regibus foedus, & amicitiam sanxere, ut opportuna ab eis pro Templi ædificatione compararent. Rite ergo poterant Judæi civilem Gentilibus consortium habere; poterant etiam eos Legem Mosaicam docere, immo circuibant mare, & aridam, ut facerent sibi Proselytos, qui Judaicam Religionem, & totam Mosis Legem amplecterentur, augenda nimirum gentis suæ causa. Hinc Judæorum scriptores Philo, & Josephus Codicis Hebræi Versionem Græcam celebrant.

Itaque unice prohibitum fuit Judæis societatem cum Gentilibus inire in cultu Idolorum, prophanisque ritibus, & sacrificiis. Judæi autem, ut in Evangelio ait Joannes, non introjerunt in prætorium, ne damnationis Christi participes viderentur, & possent

manducare Paschâ, nam statim à damnatione sacris vesci non licebat, ut tradit Maimonides. Vetus etiam fuit Judæis uxores Gentiles ducere, ne averterent corda eorum ad Deos alienos: sicut Salomoni contigit.

Neque Josephus quodcumque commercium inficiatur; immo citato in libro defendit, Cherillum antiquissimum Poetam meminisse Judæorum, quod militaverint cum Xerse Persarum Rege adversus Græcos. Nomen quoque Davidis, & Salomonis ubique celebratum fuisse novimus ex Sacris Libris. Animadvertendum etiam est, Hebræos à Veteribus Scriptoribus varia indigitatos fuisse appellatione, quod nempe in varias Tribus divisi, plures etiam, easque nomine diversas Provincias inhabitarent. Phœnicii aliquando, quandoque Syri appellati fuere, aliisque etiam nominibus.

Quamvis autem Lex Mosaica hæreditas fuerit, & peculium Judæorum, quatenus speciatim illis creditâ fuit, tamen Gentilibus innotescere potuit: quemadmodum Circumcisio erat peculiaris hæreditas, & peculium Judæorum, licet eadem uterentur etiam Ægyptii. Denique consonantium illam doctrinæ Græcorum cum Lege Mosis petendam potius esse ex notitia Sacri Codicis, suadent ea, quæ diximus.

Objicies 4. Eruditissimi Gentilium attribuere Judæis plurima

oppido falsa, & Pentateuco aper-  
tissime adversantia. Ita Plinius,  
lib. 31. historię naturalis, cap. 8.  
scribit Judæos obtulissē pisces in  
Altari. Strabo, Martialis, Justi-  
nus, & vel ipse Imperator Augu-  
stus crasso errore Sabbata Judæo-  
rum appellarunt. *jejuna*. Quin  
etiam Itali, cum Hebræos facie  
ad Orientem versa orare conspe-  
xissent, Cælum ab illis coli putave-  
re. Unde Juvenalis, sat. 14. de  
Judæis ait: *Nil præter nubes, &  
cæli numen adorant.* Immo Judæi  
in Legibus etiam Imperatorum  
Christianorum *Celicola* appellati  
fuerunt. Porro si Gentiles evolere  
potuissent libros Judæorum, eo-  
rum sabbata potiori jure *lauti*, ac  
*splendidi* appellassent, quod nempe  
sabbato potissimum die infra  
hebdomadam opipare Judæi ves-  
cerentur. Intellexissent etiam, Ju-  
dæos orantes contra Orientem re-  
spicere, quoniam ibi olim Hiero-  
solyma, eorumque Templum ex-  
titerat. Igitur &c.

Respondetur, Harduinum in  
Plinio legere *Idais*, non Judæis,  
ut nempe Plinius de iis locutus sit,  
qui Idam incolebant. In Juvenali  
etiam alii legunt: *& Cæli numen  
adorant.* Ceterum si Gentiles pra-  
va sensere de Judæorum religione,  
& moribus, nil mirum est, cum  
& de Christianis plurima absurda  
somnia verint. Judæorum Sabbata  
*jejuna* dici potuere, quod illi ea  
die cibos de novo non pararent.  
Imperatores autem Christiani Sa-

crium Codicem minime ignora-  
bant, unde *Celicolas* dixere Ju-  
dæos, quod depravatam esse eorum  
fidem, & mores merito arbitra-  
rentur.

### QUÆSTIO TERTIA.

*Sit-nei apud nos vera Philosophia?*

**O** Bsecratæ hominum mente post  
primi Parentis peccatum,  
non nisi rudem, & imperfectam in  
nobis esse Philosophiam fatemur.  
Dogmaticorum proinde insaniam  
deridemus, qui nostræ infirmita-  
tis obliti, omni sibi certa, explo-  
rata, & manifesta esse, temeraria  
præsumptione jactitabant. Infinita  
enim pene sunt, quæ à nobis com-  
prehendi non possunt: velut pri-  
ma rerum naturalium exordia,  
continui compositio, ætus maris  
reciprocus, vis magnetica, &  
sexcenta pene alia. Hinc illud  
commune effatum: *Ars longa,  
vita brevis, occasio præceps, ex-  
perientia falax, judicium diffi-  
cile.*

At vero Academicos, qui ni-  
hil cognosci, nihil percipi, nihil  
sciri posse ajebant, (apud Cice-  
ronem, lib. 1. Acad. num. 12.)  
nomine potius, quam re Philoso-  
phos, merito judicamus. Atque ad  
ipsorum errorem funditus con-  
vellendum præsentem quæstionem  
institimus. Hujusce porro quæ-  
stionis sensus non speciatim, sed  
universim procedit. Neque enim  
im-

impresentiarum singula contem-  
plari volumus, quæ suis in locis  
erunt pertractanda. Generatim  
adeo de Philosophiæ existentiâ  
disserimus.

Dicimus, multa à nobis perci-  
pi, multa nobis certa esse, & ex-  
plorata; proindeque apud nos ve-  
ram Philosophiam existere: ut  
post Aristotelem expressè docet  
Scotus in 1. d. 3. q. 4.

Probatur 1. Prima principia:  
*Impossibile est idem simul esse, &  
non esse: Omne totum est majus  
sua parte*, certa prorsus sunt, &  
explorata. Igitur, &c. Probatur  
antecedens: Terminè ea principia  
componentes ita se habent, ut  
unus alterum includat, & unius  
notitia notitiam alterius inferat.  
Quoties ergo intellectus noster  
terminos illos percipit, necessario  
etiam cognoscit eorum invicem  
connexionem, aut repugnantiam.  
Ita dum intelligo quid sit *Totum*,  
quidpiam utique intelligo *majus  
partes*: & qui percipit quid sit *esse*,  
agnoscit profecto illud pugnare  
cum *non esse*. Atqui mens nostra  
non potest simul expressè assentiri  
duobus contradictoriis, hoc est  
nequit simul affirmare, & negare.  
Ergo necessario assentitur veritati  
primorum principiorum, nec nisi  
voce tenus potest eadem abji-  
cere.

Probatur 2. Corporum adspec-  
tabilium existentiâ tam eviden-  
ter, tam perspicue innotescit, ut  
de ea cordatus homo dubitare nul-

latenus possit. Igitur corporum  
existentiâ certa nobis est, & ex-  
plorata. Antecedens manifestum  
est. Omnes hominès quotquot  
sensibus integris, recteque dispo-  
sitis vigent, pro certo habent cor-  
pora extra nos posita existere; at-  
que id singulis vel primo obtutu  
verum apparet. Porro nihil ostendit  
hac super re omnes hominès  
falli, nihilque nos ab hac certitu-  
dine dimovere potest. Ergo &c.

Quod si Scepticus quispiam præ-  
fractè reponat, hæc omnia, præsti-  
giorum instar, nobis tantummo-  
do apparere; sic ratiocinamur.  
Ejusmodi apparentiæ vel à se ipsis  
sunt, vel ab alio? Non sane à se  
ipsis, quia contingentes sunt, adeo-  
que possunt non esse: Nihil au-  
tem valet efficere se ipsum, cum  
nihil possit esse prius, & posterius  
se ipso; causa vero prior sit effectui  
suo (Vide disp. 1. quaest. 1. se-  
cundæ partis Metaphysicæ.) Igitur  
apparentiæ illæ sunt ab alio. Extat  
adeo prima quædam omnium caus-  
sa, quæ omnino independens est,  
ac necessaria; proindeque Deus.  
Atqui si Deus existit, Summum  
utique bonum est, & optimus, ac  
sapientissimus Mundi Creator. De-  
decet porro summam Divini Num-  
inis Bonitatem, Magorum, aut  
Histrionum instar, nos decipere,  
& in nobis perpetuo fallendis de-  
lectari. Igitur nos in hac corpo-  
rum adspectabilium contemplatio-  
ne non fallimur; ideoque, &c.

Hinc vero fas est refellere Idea-  
li-

listarum commentum, qui nihil corporum extare impudentissime effutiant, omniaque solis ideis nostris circumscripta esse confingunt. Hinc etiam falsitatis convincitur illorum opinio, qui arbitrantur, corporum existentiam sola naturali ratione invicte demonstrari non posse.

Probatur 3. Intimus animi nostri sensus unumquemque certo certius convincit, actus mentis nostræ re ipsa existere. Igitur ejusmodi actus certi nobis sunt, & explorati. Antecedens patet experientia. Nec in iis potest quisquam semetipsum decipere, nam & ipsa deceptio internum mentis actum ostendit. Ergo &c.

Manifestum itaque est multa à nobis percipi, multa nobis certa esse, & explorata. Quod ipsum insitus nobis in scientiæ assecutionem appetitus declarat, qui ab Optimo rerum omnium Auctore procedit, nec subinde potest in omnibus omnino hominibus inutilis esse, Deo, & natura, ut fert commune proloquium, nihil frustra agentibus. Apud nos igitur vera existit Philosophia.

Objicies 1. Mens nostra in suis perceptionibus dependet à sensibus nostri corporis. Atqui sensus fallaces sunt, & erroribus obnoxii: ut vel ipsa experientia demonstrat. Ergo omnis etiam perceptio mentis nostræ fallax est; adeoque mens ipsa nihil potest certo cognoscere.

Respondetur, Distinguo majo-

rem; Mens nostra dependet à sensibus, quasi à nunciis, concedo majorem: velut ab organis, nego majorem; & distingo minorem: Sensus sunt fallaces per se se, nego minorem: per accidens, concedo minorem, & nego consequentiam. Itaque mens nostra pro statu isto mortali pendet à sensibus, quasi à nunciis, quatenus omnis nostra cognitio præviam habet sensuum operationem; non tamen à sensibus dependet, velut ab organis, seu instrumentis, quo ipsamet intellectiva perceptio exercetur, aut efficiatur. Sensus autem nostri per se se, & ex sui natura non falluntur: falluntur solummodo per accidens, aut ex rectæ dispositionis defectu, aut ex mediis varietate, aut ex carentia proportionis cum objecto. At cum intellectus sit facultas perfectior, & excelentior sensu: eidem jus omne dijudicandæ veritatis servatum est. Et primo quidem virtutè sua errorem sensuum deprehendere, & emendare potest, ipsorum infirmitatem detegere, & occurrentia impedimenta dignoscere; tum in id præstandum alterius sensus valentis, recteque dispositi ministerio uti. Potest adeo mens nostra certas sibi met comparare notitias, quas non ab ipsis sensibus accipit, sed ex prævia sensuum operatione per se se colligit. Philosophia autem edocet nos non temere assentiri sensuum representationi, eidemque judicium minime

accomodare, nisi post accuratam ponderationem.

Objicies 2. Mens nostra mutabilis est, & errori subjecta: usque adeo etiam imbecilla est, ut aliquando videamur nobis videre, & audire ea, quæ re ipsa non extant: quod præcipue in somnis contingit. Ergo nullam potest mens sibi comparare certam, exploratamque notitiam.

Respondetur, mentem nostram non semper obnoxiam esse errori. Dum enim objectum habet expeditum, & sibi congruenter proximum, certam illius notitiam assequi potest vel ex evidenti experientia, vel ex intimo conscientia sensu, vel ex ipsa terminorum apprehensione, quorum arctissima quandoque invicem est connectio. Aliquando autem mens nostra fallitur, sed id non nisi *per accidens* contingit dum præcipiti iudicio rebus non satis exploratis assensum præstat. Et quamquam in somnis errorem nostrum deprehendere non valeamus, perfecta quippe mentis operatio tunc præpeditur; id tamen nos posse, dum vigilamus, nemo inficias ibit, nisi qui obcæcatus est mente, & somnum inter ac vigiliam minime discernit.

Objicies 3. Pro varia corporis dispositione objecta quoque diversa apparent. Ita idem aer juveni calidus, seni frigidus videtur; idemque cibus homini sano suavis, infirmo insuavis: quod & in re-

rum figura, ac magnitudine, sexcentisque aliis experimur. Hinc tanta extat varietas opinionum, ut pene de omnibus diversi diversa sentiant, & quot capita, tot sententia. Hinc vel ipsa prima principia in dubium evocata fuerint, atque illorum veritatem plerique inficiati sunt. Igitur etsi dicere possumus, res uno vel altero modo nobis apparere, nihil tamen affirmare licet, velut certum & exploratum.

Respondetur, nos in præsentia non de singulis rebus disserere, ut jam præmonuimus, sed universim tantummodo disputare; Itaque duo invicem discernere oporteret, nimirum substantiam, seu existentiam rei, & ipsius modum, sive affectiones. Hæ apparent hominibus diversæ ex varia corporis dispositione, ex intermedii diversitate, aliisque de causis: uti propter proprii caloris defectum seni aer videtur frigidus, & lingua infirmi pravo humore perfusa cibum reddit insuavem: quod ipsa contingit propter distantiam in figura, & magnitudine corporum, quæ adspicimus: ut apertius Physici declarant. At de rerum corporearum substantia, seu existentia idem omnes homines opinantur: Idem dicimus de veritate primorum principiorum, aliisque de rebus, quæ vel evidenti ratione, vel certa experientia demonstrantur. In iis sane consensus omnium hominum recta ratione utentium

ritum manifestus est; atque id, quod fere omnibus hominibus placet, ratum esse habendum arbitramur ob perfectam, & quasi plenam rationis participationem. Neque consensus hominum desinit esse communis, quia refractarius aliquis, aut stupidus voce tenus refragetur, & inepte garriat.

Verum etiam est, ex vario affectu: aliisque passionibus sæpe sapius iudicium hominum perturbari. Ex hoc fonte varietas opinionum oritur, quæ circa rerum modos, affectionesque versantur, tum etiam ex mentis pervicacia, & postremo ex varia cerebri configuratione, cuius diversitatem in singulis hominibus rite metiri possumus ex tanta in ipsis facierum varietate. Sed recta ratio passiones moderatur, mentemque nostram dirigit.

Objicies 4. Cognitio certa, & evidens exigit objectum necessarium. Atqui omnia adspectabilia sunt contingentia. Nulla igitur de istis haberi potest cognitio certa, & evidens. Major patet, quia cognitio pendet à suo objecto.

Respondetur. Distinguo majorem: Cognitio certa, & evidens exigit objectum necessarium, *quoad essentialiam*, concedo: quoad existentiam, nego majorem: atque sic distincta minori, nego consequentiam. Nulla creata res est necessaria *quoad existentiam*, sed unaquæque libere à Deo producitur, & ex accidenti, seu *contingenter* existit. Nihilominus qualibet res ex

suis intrinsicis talem, determinatamque expostulat naturam, seu essentialiam, ut sine illa necesse, nec esse, nec intelligi possit: & hoc ipso dicimus, creatas res esse necessarias *quoad essentialiam*. Ita homo est animal rationale, quia necessario vindicat sibi principium sentiendi, & ratiocinandi. Hinc necessaria quædam intercedit connexio inter subjectum, & prædicatum cuiuscumque propositionis necessaria, quatenus mutuo sese invicem postulant. Certa porro evidensque cognitio objectum respicit necessarium, non *quoad existentiam*, sed *quoad essentialiam*, quæ in præfata connexione sita est.

Postremo animadvertendum est, Deum, ut jam diximus, non posse fingere; alioquin mentiretur, & auctor esset peccati. Dum igitur Luca c. 24. legimus, Christum Dominum discipulis in Emmaus euntibus apparentem *finxisse, se longius ire*, & Joannis c. 20. se conspicuum præbuisse Mariæ Magdalenæ sub specie Hortulani; hæc, & similia non *ad fallendum*, sed *ad docendum* præstita fuisse intelligimus; atque in istis apparitionibus mysterium rite accipimus, quo Christus aliena specie ad breve tempus semetipsum occulit, ut gratius postea se manifestaret, ac acedentes doceret. Illud etiam adnotare oportet, nos nequaquam posse comprehendere ordinem Divinæ Providentiæ, quo placuit Deo creatas res pro nutu disponere. Id



significat Ecclesiastes c. 8. dicens: *Intellexi, quod omnium operum Dei nullam possit homo invenire rationem eorum, quæ fiunt sub Sole: & quanto plus laboraverit ad quarundum, tanto minus inveniat.* Ita locum hunc diserte explicat S. Hieronymus.

QUÆSTIO QUARTA.

*Expediat-ne Christiano Philosopho unicum seligere Sectam philosophandi, an vagari per omnes?*

**V**eritas ex triplici fonte derivatur, nimirum ex divina revelatione, ex comperta experientia atque ex evidenti ratione. Illius assecutioni Philosophus incumbit, nec spes inanis erit, si rectis ad veri cognitionem lineis animus innitatur. Nunc itaque inquirendum suscipimus, utrum Christiano Philosopho expediat magis, unicum seligere philosophandi Sectam, an potius sit illi per omnes vagandum?

Sensus porro quæstionis non complectitur singula unius Sectæ dogmata, nec unius Auctoris singula verba, quasi pugnandum pro illis sit, velut pro aris, ac focis. Id ergo petimus, num magis expediat Christiano Philosopho, probata Sectæ cujusdam principalia dogmata amplecti fideliter; an variis pro libito omnium Sectarum capitibus nomen dare? Sed

neque hic singula Sectarum omnium suprema capita ad trutinam sunt evocanda; suus enim cuique locus est. Generatim quæstio præsens, universeque procedit; quamobrem & generalibus expendi debet momentis.

Dicimus, expedire Christiano Philosopho, unicum seligere philosophandi Sectam, & non vagari per omnes.

Probatur 1. Maxima singulari pene scientiis, & facultatibus accedit perfectio ex principiorum unitate. Sic enim & firmiter subsistunt illæ, invicemque sese tuentur, & oppositæ difficultates facilius dissolvuntur. Ergo expedit Philosopho nomen dare alicui Sectæ, hoc est generalibus insistere Sectæ unius principiis. Quod Seneca eleganti similitudine declarat, ep. 95. dicens: *Quemadmodum folia virere per se non possunt, ramum desiderant, cui inhereant, ex quo succum trahant; sic præcepta, sic sola sunt, marcent: insigi volunt Sectæ.* Et ep. 2. agebat: *Lectio multorum Auctorum, & omnis generis voluminum, habet aliquid vagum, & instabile: certis ingeniis immorari, & innutrirî oportet, si velis aliquid, quod in animo fideliter sedeat.*

Probatur 2. Philosophia, ut ait S. Cyrillus Alexandrinus, lib. 1. contra Julianum, est *Cathechismus ad Fidem*: & ut scribit Clemens Alexandrinus, lib. 1. Stromateon, est *pedagogus ad Fidem.*

Ergo unitas Philosophiæ, quo modo potest, confert ad unitatem Fidei. Atqui Christianus Philosophus media illa maximo studio curare debet, quæ inserviunt unitati Fidei. Ergo in id incumbere debet, ut Philosophiæ unitatem teneat; atque adeo expedit illi, unicam seligere Sectam philosophandi, & non vagari per omnes.

Objicies 1. Unicam præ aliis Sectam philosophandi seligere libertatem philosophandi adimit, factionesque inducit in Ecclesiam. Ergo &c. Antecedens probatur. Seneca in ep. 45. ait: *Non me cuiquam mancipavi, nullius nomen fero: multum magnarum virorum iudicio tribuo, aliquid & meo vindico;* & lib. de Vita beata, c. 30. inquit: *Semper illam unius sequi sententiam, non id curiæ, sed factionis est.* Cicero etiam, l. 4. Academicarum Quæstionum id in plerisque graviter reprehendit. Igitur &c.

Confirmatur 1. Cujuslibet Sectæ Auctor homo fuit. Ergo decipi potuit, & decipere; proindeque in illius verba jurare, simplicis est.

Confirmatur 2. Qui Sectam unam eligit, affectu peculiari in Sectæ Auctorem fertur. Atqui affectus iste tenebras menti offundit, & assequendæ veritati viam præpedit. Igitur &c.

Respondetur. Nego antecedens. Ex ipso enim nostræ quæstionis sensu jam exposito manifestum sit,

nos non aliam intellectui mancipando vim potentem agnoscere, nisi divinam fidem, evidentem rationem, compertamque experientiam. Quamobrem Philosophos singulos errare potuisse, atque in illorum scriptis errores deprehendi fatemur. Proinde non præstat in singula unius Auctoris verba jurare, nec illius opiniones ita habendæ sunt, ut sine ratione etiam sola sufficiat auctoritas. Id Seneca, & Cicero merito reprehendunt. Nihilominus expedire contendimus Christiano Philosopho, si contineat sese intra Sectæ alicujus generalia principia, quæ jam à Sapientibus confirmata sint, & quæ ipse ratione primum, velut lydio lapide probaverit. Neque id factionis est, ubi paratus sit animus meliori acquiescere sententiæ, quin potius multiplices Philosophantium Sectæ novam Babylonis confusionem inducere videntur, factionesque, & rixas excitare. Servata autem generalium principiorum unitate, particulares opiniones rite defendi possunt, nec erroribus lata adeo patet via. E contra qui vagantur per omnia Sectarum principia, ii facilius errant, & sæpe animadvertimus, eos nunc ajentem, nunc negantem tueri opinionem, atque semetipsos inconstantia, inconsiderationisque damnare. Affectus denique in Sectæ Patronum, si moderationis expositæ limites non excedat, perutilis est, nec mentem

à veritate distrahit. Quod S. Augustinus, lib. de utilitate credendi, c. 6. confirmat exemplo dilectionis, qua Virgilium ex majorum nostrorum commendatione prosequimur, unde fit, ut iis potissimum plaudamus, quorum expositione Poeta ille melior invenitur.

Objicies 2. Christiano Philosopho expedit magis, argumenta Hæreticorum dissolvere posse variis Sectarum principiis. Ergo &c. Antecedens probatur. Nam Cantiorum c. 4. de Ecclesia dicitur: *Turris David mille clypei pendent ex ea, omnis armatura fortium,* Unde S. Augustinus, l. 1. de Trinitate, c. ultimo inquit: *Securi utamur non uno, sed quotquot reperiri potuerunt. Tanto enim fortius convincuntur hæretici; quanto plures exitus patent ad eorum laqueos evitandos.* Ecclesiastes quoque cap. 3. scribit: *Mundum tradidit Deus disputationi eorum.* Et Danielis. c. 12. legimus: *Plurimi pertransibunt, & multiplex erit scientia.* Rectissime igitur Clemens Alexandrinus, l. 1. Stromatum c. 4. ait: *Philosophiam autem, non dico Stoicam, nec Platoniam, aut Epicuream, & Aristorelicam; sed quæcumque ab his sectis recte dicta sunt, quæ docent justitiam cum pia scientia, hoc totum selectum dico Philosophiam.* Igitur &c.

Respondetur. Nego antecedens: Si enim Christianus Philosophus

teneat unitatem principiorum, non subtrahitur illi modus multiplex, quo hæreticorum sophismata detegat, & convellat. Sed in id contendere debet, ut cum aliis Catholicis congruat in ipsa principiorum unitate, ne tribuat hæreticis locum invadendi. Mille ergo sunt clypei in Ecclesia. Quamquam clypeorum nomine rite possimus cum Theodoro ipsas Sacræ Scripturæ sententias intelligere, aut cum Gregorio Magno virtutes, quibus homo contra Diabolum pugnat. Nec aliud profecto Augustinus voluit, nisi debere nos multiplici medio pugnare adversus Hæreticos, nimirum & variis Divinarum Litterarum testimoniis, & multiplici rationum pondere.

Ecclesiastes loquitur de Philosophia Gentilium, unde addit: *Ut non inveniatur homo opus, quod operatus est Deus ab initio usque ad finem.* Vel certe mundus dicitur traditus à Deo disputationi hominum quatenus occultus est hominibus ordo Divinæ Providentiæ, & Deus in his solum permittit homines pro Marte suo ratiocinari, si qui velint in id aciem mentis intendere. Daniel diserte loquitur de cognitione adventus Messiae, de cuius tempore multi diversa asseruerunt: nunc autem jam fuisse innotescit. Clemens Alexandrinus Philosophantium Sectas considerat nondum ab erroribus illis præpurgatas, quibus contra fidem scatebant, unde contendit, nullus

Sectæ dogmata sic esse tenenda, ut iis assensum debeat homo præstare, etiam contra fidei divinæ regulas. Quapropter adjungit : *Quæcumque autem, ex humanis amputata cogitationibus, adulterarum earumquam divina d. rim.*

### QUÆSTIO QUINTA.

*Quæ Philosophantium Secta sit, jure cæteris præponenda.*

**M**ulti hac nostra ætate Peripateticam Philosophiam derident, abjiciendamque conclamant, quasi nihil nisi garrulitatem sapiat; & cum Recentiorum Philosophiam vix à limine salutaverint, jam sererum naturalium scientiam assecutos arbitrantur, aliosque contemnunt. Et converso quosdam extare novimus, qui Recentiori Philosophiæ succensent, ejusdemque novas opiniones, tametsi eas non satis perspectas habeant, velut Catholica Fidei minime consentaneas imperite traducunt. At prudentes Viri, qui diligentem tum Peripateticæ, tum Recentiori Philosophiæ operam navarunt, perspectum plane habent, neminem Philosophorum sibi plaudere posse, quasi veritatem certo apprehenderit: latere multa, quorum disputatio probabilitatis limites non excedit, atque adeo non facile Philosophis quibuscumque succensendum esse.

Nunc itaque cum jam dixerimus, expedire Christiano Philoso-

pho unicam seligere Sectam philosophandi, quænam præ aliis eligenda sit, exquirimus. Proinde quæstio hæc est comparatio quædam Sectæ Aristotelicæ cum Stoïca, Platonica, & Epicurea ex Veteribus, atque cum Gassendistica, Cartesianâ, & Newtoniana ex Recentioribus. Et quidem iisdem pene procedit regulis, ac limitibus, ut quæstio præcedens: nimirum non singula accipiuntur hic Sectæ dogmata, cum omnia suis aptari debeant locis: sed suprema tantum illius capita, atque hæc eadem rationum momentis firmata. Quam obrem impræsentiarum generalibus tantummodo argumentis, atque Sapientum auctoritate nitimur.

Jam vero sententias ipsas Aristotelis nos hic adspexamus; de illius vita, moribusque non disputantes. Non enim proponimus imitandam vivendi rationem, sed opiniones amplectendas, ubi evidens ratio, comperta experientia, ac potissimum Divina Fides nihil retractare jubet. Quamvis igitur iis non assentiamur, quibus Aristotelis famam usque adeo dilaniat Gassendus, in Exercitationibus paradoxis adversus Aristotelicos, ut illo pejorem effingi posse vix credas: & quæ satis superque refelluntur à Fortunio Liceto, à Bennio Eugubino, à Piccinardo, aliisque eruditis Viris: Attamen concedimus, Aristotelem impium fuisse, & æternis addictum suppliciis, de-

ridendosque illos esse arbitramur, qui æternam salutem, & vitam in cælis Aristoteli attribuant.

Aristotelem quoque plurimos tradidisse errores, ultro fatemur: præsertim contra Divinam Fidem. Quamobrem Aristotelis Philosophiam sic assumimus, uti tunc apparet expurgata magnorum Virorum studio, ac labore, Alexandri nimirum Alensis, Alberti Magni, S. Thomæ Aquinatis, Joannis Dunsii Scoti, aliorumque sapientissimorum, & catholicorum hominum.

Dicimus, Sectam Peripateticam præ aliis omnibus esse seligendam, ceterisque præponendam.

Probat 1. Secta illa philosophandi præ aliis seligenda est, quæ Sapientum judicio ceteris judicatur. Atqui Secta Peripatetica judicio Sapientum melior aliis judicatur. Ergo hæc præ aliis seligenda est, ceterisque præponenda. Major velut certa habenda est. Gravissimum enim Sapientum judicium non nisi temere traduci potest ut erroneum; & plurimum in illo auctoritatis esse omnes intelligent, qui semetipsos noscere, ingenique sui vires metiri voluerint. Tum si cui hac super reveritas perspecta fuit, sapientibus sane, qui ingenii acumine, assiduoque studio nisi sunt eandem assequi. Minor probatur primo quidem comparando Sectam Peripateticam cum Veteribus aliis, Stoica, Platonica, & Epicurea. Sapientes olim præ ceteris Aristotelem, ejusdemque

Philosophiam summopere commendarunt. Ita Cicero, alioquin Platoni addictus, lib. 4. Academicarum Quæstionum Aristotelem appellat in *Philosophia prope singularem*: tum eodem nihil esse acutius, nihil politius affirmat; & lib. 2. de Oratore ait: *Quis omnium doctior, quis auctior, quis in rebus, vel inveniendis, vel judicandis aptior Aristotele?* Et lib. 5. de Finibus, de Aristotelis, ac Theophrasti Sectatoribus loquens, scribit: *Meliores illi quidem, mea sententia, quam reliquarum Philosophi disciplinarum*; unde ibidem attestatur. Naturam sic à Peripateticis investigatam, ut nulla pars sit prætermissa. Quintilianus, lib. 10. Institutionum Oratoriarum, cap. 1. inquit: *Quid Aristotelem! quem dubito scientia rerum, an scriptorum copia, an eloquendi suavitate, an inventionum acumine, an veritate operum, clariorum putem.* Plinius lib. 8. historiæ naturalis, cap. 16. vocat Aristotelem *summum in omni doctrina virum*; & lib. 18. c. 34. *virum immensa subtilitatis.* Macrobius lib. 2. de Somno Scipionis, cap. 15. de Aristotele ait: *Mihi videtur Vir tantus nihil ignorare potuisse.* Apulejus, lib. de Mundo illum appellat *doctissimum, & prudentissimum omnium Philosophorum.* Inde Græcis omnibus Aristotelicarum sententiarum gravitatem usque ad miraculum evasisse testatur S. Cyrillus Alexandrinus, lib. 1. adversus Julianum. Cui Conso-

num fuit elogium illud, *Nature Miraculum*: quod inscriptum fuit olim statuæ, quam viventi adhuc Aristoteli erexerant. *Spirantem* quoque *Bibliothecam* appellatum fuisse Aristotelem, refert Laetius, lib. 5. de illius domum nuncupatam fuisse *Domum Lectoris*, recenset Ammonius: Quemadmodum ab omni antiquitate insigne *Philosophi* nomen per antonomasiam apud omnes pene Aristoteles ipse assecutus est. Inter ejus opera vero *Dialecticam* speciatim celebrant S. Gregorius Nazianzenus, oratione 20. & S. Augustinus lib. 1. adversus Cresconium, aliique permulti. *Ethicam* autem, sive *Moralem Philosophiam* omnium iudicio commendatam novimus. Porro nihil simile occurrit, quo sapientes antiquas alias Philosophorum Sectas extollerent. Immo Stoici cum primis naturalium rerum considerationi nequaquam vacabant; Epicurei *Dialecticam*, seu ratiocinandi artem contemnebant; Platonici etiam distinctam rerum naturalium contemplationem assecuti non sunt. Quod ipsum ostendet argumentorum solutio. Igitur si Sapientum iudicium consulamus, Secta *Peripatetica* præ ceteris antiquioribus à Christiano Philosopho seligenda est, cui præstat sectari unam philosophandi methodum, & non vagari per omnes.

Probatur 2. Secta *Peripatetica* floruit semper in Ecclesia Catholica, tot obtinuit Sectatores & sancti-

tate, & doctrina conspicuos; celebriores Catholicici. Orbis Academiae, & præclarissimi Religiosorum Virorum Ordines, perpetuo eidem consecrarunt Cathedras, & Propugnatores. Immo cum Lutherus in Aristotelem, ejusque Philosophiam inveheretur, inter alia dicens: *Philosophia Aristotelis talis est, quæ neque in populo doceri possit, nec ad Scripturæ intelligentiam utilis, quia continet dumtaxat portenta verborum, non nisi ad contentiones conficta*; id Sacra Parisiensis Facultas ann. 1521. damnavit. Quod alii etiam præstiterunt. Animadvertit autem Joannes Hermannus ab Elswich in Dissertatione, quam edidit Vittembergæ anno 1720. de varia Aristotelis in Scholis Protestantium fortuna, Lutherum postea in sententiam concessisse Melanctonis, qui Philosophiam *Peripateticam* commendaverat, & in Scholis Protestantium tradendam esse tuebatur: quod olim re ipsa factum est. Unde Aristotelica Philosophia visa potius est ex hostium incursionibus vires accepisse, eademque communis theologorum Scholasticorum consensus mirifice approbavit. Inde igitur hoc conficimus argumentum.

Trita apud Sapientes jam priorem philosophandi via, ab ipsis summopere commendata, & selecta dubio probul fuit Philosophia *Peripatetica*. Atque nihil evincit viam hanc abjiciendam nunc esse. Ergo nunc etiam Secta *Peripatetica* seligen-

genda est præ aliis, non solum Veteribus, sed etiam Recentioribus Sectis. Minor probatur. Si quæ ratio probaret Sectam Peripateticam nunc esse abjiciendam, maxime quia Recentiorum Philosophia novis experimentis, aliisque demonstrationibus veritatem illam consecuta esset, quam Peripatetica Philosophia nullatenus potuit. Atqui si pauca quædam excipias, de quibus postea dicturi sumus, & de intimis loquaris rerum naturis, seu essentiis, aliisque magis ad Philosophiam pertinentibus quæ intimas rerum causas exquirat, Recentiores nihil habent, quo se veritatem assecutos gloriantur. Ergo &c. Minor probatur. Recentiores ipsi Philosophi tanta dissensione pugnant inter se. Gassendistæ Cartesiani adversantur. Cartesianorum placita Gassendistæ, ut fabulosa, traducunt. Newtoniani Atomistarum, & Cartesianorum doctrinas repudiant; & ambo isti Newtonianorum opiniones refutant. Atqui hæc ipsa Recentiorum invicem dissensio manifeste ostendit, nullam ex eorum Sectis pervenisse ad veritatis assecutionem: maxime cum ipsorum singuli contendat, sese omnino liberos esse ab omnibus vulgi, ætatis, & præcipitationis præjudiciis. Igitur hæc etiam in re verissimum est, quod Tertullianus tradidit: *Varietas opinionum venit ex ignorantia veritatis.* Ergo &c.

Confirmatur. Si partes ipsas Philosophiæ universim lustremus,

Tom. I.

Logicam profecto, Metaphysicam atque Ethicam Recentiores ostendere non possunt à suis excultas magis, diligentiusque propositas fuisse, quam à tot tantisque Peripateticis præstitum fuerit. Physicam utique illustratam ab iisdem fuisse fatemur maximis experimentis, aliisque demonstrationibus: quod Peripatetici Scholastici minime fecerunt, quia Philosophiam in id fere solum assumebant, ut Theologiæ viam pararent. At hæc ipsa experimenta intimas rerum essentias non demonstrare tum ex Recentiorum dissensione colligitur, tum ex dicendis suo loco apparebit. Inde ergo consequens est, percipiendam potius, & exornandam esse Philosophiam Peripateticam immo etiam, ubi opus est, emendandam ex notitia experimentorum, quæ plurimum rerum existentiam olim incognitam manifestant, & corporum molem, figuram, ac morum distinctius, apertiusque declarant: non tamen inde sequitur, eandem esse abjiciendam. Et sane naturalium rerum phænomena sic distincte, sic dilucide Peripatetici ipsi exponere possunt, quemadmodum Recentiores. Quibusnam enim mediis utuntur Recentiores? Mole figura, & motu. Sed molem, figuram, & motum nemo Peripateticorum negat. Quamobrem nihil prohibet, quominus horum adminiculo explicemus & nos effecta naturalia, istorum nempe causam proximam, vel dispositio-

E nem

nem ex mediis illis exhibentes. Igitur &c.

Objicies 1. S. Scriptura, & SS. Patres rejiciunt Philosophiam Aristotelis. Igitur hæc non est ceteris melior, ideoque &c. Probatur antecedens. Apostolus, ep. ad Collosenses, cap. 2. inquit: *Videte, ne quis vos seducat per Philosophiam, & inanem fallaciam.* Atqui inanis fallaciæ nomine ipsam intelligit Dialecticam Aristotelis. Ergo &c. Minor probatur. Nam Tertullianus, lib. de Præscription. c. 7. ait: *Miserum Aristotelem! qui dialecticam instruxit, artificem struendi, & destruendi versipellem, in sententiis coactam, in conjecturis duram, in argumentis operariam contentio-num, molestam etiam sibi ipsi, omnia retractantem, ne quid omnino tractaverit.* Origenes, hom. 4. in caput 7. Exodi, Dialecticos per Ægypti Ciniphes designari voluit S. Gregorius Nazianzenus, oratione 1. de Theologia, dogmata Aristotelis appellavit *humilia nimis, & abjecta.*, & in Carmine Jambico, de Vita sua, Dialecticam irridet. S. Justinus Martyr librum inscripsit: *confutatio Dogmatum Aristotelis.* S. Epiphanius, lib. 2. sententias illas appellat *veneni jaculatores*; & à S. Hieronymo in caput 10. Ecclesiastis, *versutia* dicuntur. Idem dicunt S. Gregorius Nissenus, lib. 2. contra Eunomium, & S. Ambrosius, lib. 1. de Fide, cap. 3. & in psalm. 118. Quin & S. Vincentius Ferreri, vel de expurgata

loquens Philosophia Aristotelis, ait apud Pissinum, & Grimaldum, *Aristotelem, & Averroem fuisse phialas ira Dei, projectas super aquas sapientiæ Christiana, unde facta sunt amara, ut absinthium.* Igitur &c.

Respondetur, hæc toties à Recentioribus exaggerata, ab Hæreticis quoque opponi consuevisse, ne videlicet Scholastica Theologia utilis habeatur Catholicæ Ecclesiæ. Itaque distinguere oportet legitimum Philosophiæ usum ab illius abusu, quo hæretici ex Philosophia Divina mysteria metiri nitentur; tum in Dialectica facultate animadvertendum est, sophisticam partem longe ab aliis esse diversam.

Apostolus autem ex sententia Clementis Alexandrini lib. 1. Stromatum turpissimam Epicureorum Philosophiam præcavendam præscribit, quæ in corporis voluptate beatitatem ponit: ut idem Clemens affirmat, & docet etiam Cicero sæpe, & confirmat S. Augustinus in psalmum 73. num. 25. Addit enim Apostolus: *Nemo vos seducat, volens in humilitate, & religione Angelorum, quæ non vidit ambulans, frustra inflatus sensu carnis suæ... & non ad parcendam corpori, non in honore aliquo ad saturitatem carnis.* Alii affirmant, Apostolum ibi reprobare Platoniorum errorem, qui Angelos colendos esse dicebant, ut mediatores nostros, & tanquam humilitate ducti asseriebant, Christum majoris esse digna-



tionis, ac fastigii, quam ut de nostris rebus adiretur; unde negabant ipsum esse mediatorem nostrum.

Tertullianus non exponit ibidem locum citatum Apostoli, sed ut erat vir ferventioris, & austerioris ingenii, paulo durius humanam Philosophiam, & Dialecticam Aristotelis exagitavit, quod enormen illius abusum in hæreticis sui temporis deprehendisset. Ostendit autem, se in Philosophiæ abusum invchere, non in Dialecticam ipsam, statim addens: *Viderint qui Stoicum, & Platonicum, & Dialecticum Christianismum protulerunt.*

Id ipsum præstiterunt alii Patres laudati, qui adversus Eunomianos, & Arianos disputabant, sophisticæ argumentandi ratione nitentes divinam fidem evertere, rudesque homines circumvenire. Dialecticam autem ipsam plurimum prodesse, scribit optime Clemens Alexandrinus, lib. 6. ubi ait: *Sepimentum est Dialectica, ut veritas à Sophistis non proculcetur.*

Librum, cui titulus: *Confutatio Dogmatum Aristotelis*, non esse germanum opus Justini Martyris, consentiunt Eruditi omnes. Alii vero laudati Patres adversus eos disserunt, qui ex Aristotelis sententia, fidei nostræ mysteria refellere nitebantur, quique nimium, quam par est, Aristoteli tribuebant. Quo sensu excipienda est etiam S. Vincentii sententia.

Objices 2. Ecclesia reprobavit libros Aristotelis. Ut enim refert

Joannes Victorius, in Memoriali historico, Synodus Parisiensis, ann. 1204. damnans hæreses Almarici Carnotensis, simul etiam reprobavit, cremarique jussit libros Aristotelis, tamquam hæreticis faventes: quam sententiam approbavit Gregorius IX. *quousque examinati fuerint, & ab omni erroris suspicione purgati.* Et Robertus Corcæon Cardinalis, & in Gallia Legatus Innocentii III. ann. 1215. decretum illud confirmans, ait: *Non legantur libri Aristotelis de Methaphysica, & naturali Philosophia, nec summa de iisdem.* Ergo Aristotelis Philosophiæ ceteris potius deterior judicari debet; proindeque &c.

Respondetur, Aristotelis libros forte tunc reprobatos fuisse, quia erroribus adhuc scatebant, & nondum erant expurgati. At postquam Viri præclarissimi Philosophiam Aristotelis instaurarunt, & emendarunt; tunc Ecclesia probavit, eandem ubique vigere, unde hæc postea maximam apud omnes estimationem sibi comparavit. Nos autem Aristotelicam Philosophiam accipimus, ut modo est. Ceterum non satis compertum est, quos libros Aristotelis Ecclesia tunc damnaverit. Nam Philoponus, lib. 4. Physicorum testatur, Aristotelem quosdam etiam libros conscripsisse, non juxta propriam sententiam, sed juxta Platonis mentem.

Objicies 3. Aristotelis libri, qui modo in Scholis leguntur, incertissimi sunt: nec satis constat,

eos esse genuinum Aristotelis factum, siquidem apud diversos Auctores vario itidem modo sunt inscripti. Tradunt etiam, libros Aristotelis per multum temporis terræ in fossos fuisse, tum Apelliconem, hominemque debilis ingenii, corrosionibus inconsulto, & pro arbitrio suppletis, eos multis erroribus respersisse. Igitur Philosophia Aristotelis non est præ aliis seligenda.

Respondetur, antiqua traditione constare libros Aristotelis esse factum ipsius; unde S. Augustinus lib. 33. contra Faustum, cap. 6. hac ratione permotus scribit, *dementis esse* de hoc dubitare. Neque unicum olim extitit exemplar librorum Aristotelis, vigente ipsius Secta Alexandria, Athenis, & Romæ, aliisque in locis; ut Bennius Eugubinus, lib. 1. in Timæum Platonis, Decade 1. ostendit. Immo Lucius Sylla libros Aristotelis è Græcia Romam translatis à Tyranione Grammatico, viro eæ ætate doctissimo explanandos curavit: non eos utique, quos Apellicon pro libito instaurasse fertur.

Auctor etiam est Laertius in vita ejusdem Aristotelis, plura ipsius opera periisse temporum injuria. Quandoque autem ejus libri laudantur sub proprio titulo, cum tamen in altero contineantur: ut *de Motu*, qui extat in *Physica*; *de Nutritione*, qui est in *libris de Anima*.

*Doctorem calamo ingratus; Dominumque veneno*

*Perdidit igne. Patrum dogmata nos tenebris.*

Objicies 4. Sermo librorum Aristotelis obscurus est, ac barbarus. Unde ab Attico dicitur sponte se ipsum more sepia occultasse: ut refert Eusebius, lib. 15. Præparationis Evangelicæ, cap. 8. Hinc Alexandro Magno conquerenti quod Aristoteles suos libros edidisset, scientiamque illam mortalibus omnibus communem fecisset, quam solus ipse habere cupiebat, eundem Aristotelem sic respondisse fert Aulus Gellius, lib. 19. Noctium Atticarum, cap. 4. *Eos & esse editos, & minime editos scito. Intelligi enim tantum poterunt ab iis, qui nos audierint.* Ex quo plerique Recentiores colligunt, neminem Scholasticorum intelligere Aristotelis sensum, quia eorum nemo Aristotelem audivit. Quamobrem Cicero, initio suorum Topicorum, Trebatio cupienti prius Aristotelicæ Philosophiæ operam navare, dicebat: *Sed à libris te obscuritas rejicit.* Sæpissime etiam Aristoteles dubius, ancepsque hæsitat in disolvendis quæstionibus. Sibi quoque propria facit pleraque ab aliis inventa: ut Categorias ab Archyta primum expositas. In Magistrum suum Platonem exarsit. Veteribus errores plurimos falso attribuit, eorumque scripta flammis donavit, & Alexandrum ipsum occidit. Unde illud Thelesii distychon in Aristotelem:

Respondetur, Aristotelem sub-  
obscuriori loquendi modo fuisse  
locutum, ne Philosophia à vul-  
garibus fœdaretur. Ut ergo illius  
sensus non omnibus omnino pate-  
rent, sed diligentia opus esset,  
studio ac præceptoribus, rem sic  
componere ille voluit: in quo imi-  
tandum Aristotelem nequaquam  
dicimus. Attamen tot illius Com-  
mentatores, & expositio tradita ab  
illius auditoribus non interrupta  
successione ad hæc usque tempora,  
in præcipuis saltem dogmatibus  
genuinum sensum aperiunt. Cum  
autem ille Græce scripserit, ideo  
barbarus plurimum stylus in la-  
tina versione habetur; sed, ut  
ait Arnobius, in rebus philoso-  
phicis quid dicatur spectandum  
est, non quali cum amœnitate di-  
catur.

Ergo illa Doctorum sibi succe-  
dentium traditio ostendit ridicu-  
lum esse ac insulsum argumentum  
illud Recentiorum adversus Scho-  
lasticos: quo quidem argumenti  
genere posset quis sensum omnium  
antiquorum subobscurè quando-  
que scribentium evocare in du-  
bium, quia nemo nostrum illos  
audivit.

Cicero voluit, eum qui Aris-

*Gratus Aristoteles struit hoc altare Platoni*

*Quem turba injusta vel celebrare nefas.*

Sententias veterum sic accepit,  
uti verba ipsa præ se ferunt; un-  
de errores iisdem affluxisse non-

totelis libros evolvere cupit, de-  
bere prius faciliora quædam ad-  
discere, tum exercitatione opus  
esse & Magistro. De iisdem enim  
Topicis scripserat Trebatio, lib. 7.  
Epistolarum familiarum, ep. 19.  
*Sin tibi quædam videbuntur obscu-  
riora, cogitare debebis, nullam  
artem literis sine interprete, &  
sine aliqua exercitatione percipi  
posse.* Tum impense laudat eadem  
illa Topica Aristotelis.

Prudenter autem gessit sese Aris-  
toteles, quoties in obscuris, ab-  
ditissimisque rebus evolvendis, de-  
finitam noluit proferre senten-  
tiam, multo enim melior est hæc  
inquirendi cautio, quam affirman-  
di temeritas: ut ait S. Augustinus  
epist. 150. Si quæ vero ab aliis  
prius inventa; sibi propria fecit,  
ea adoptando; eadem quoque plu-  
rimum illustravit. Veritatis itidem  
studio Magistri sui opiniones  
quasdam confutavit; gratissimam  
tamen semper habuit Platonis  
memoriam, ut refert Stanlejus in  
Historia Philosophiæ, part. 5.  
cap. 3. Unde Ammonius in vita  
Aristotelis, parte 5. scribit, Aris-  
totelem Platoni Magistro suo  
aram erexisse hac inscriptione  
exornatam.

nullis videtur. Thelesius odium  
suum ostendit in Aristotelem. Sed  
ea omnia falsa sunt, & ad mores

per-

pertinent: ut initio quæstionis diximus.

Objicies 5. Secta Platonica magis accedit Christianæ veritati, quam Aristotelica. Ergo illa potius est seligenda. Antecedens patet. Inde enim Plato *divinus* appellatus est, & veteres Ecclesiæ Patres, præsertim S. Augustinus Platoni erant addicti, eundemque sæpissime celebrant. Cicero quoque Platonem semper Aristotelî prætulit. Si quando autem Aristotelem commendat, hyperbolice loquitur (inquit Gassendus); ipse enim, ut est solutus, ac liber, vivo semper aliquo gurgite exundat. Sic Plinius Platonem appellat Sapientiæ Antistitem, & Homero, non Aristotelî, palmam defert ingeniorum. Quintilianus itidem Platonem præcipuum esse voluit Philosophorum omnium. Igitur, &c.

Respondetur. Nego antecedens. Neque enim impræsentiarum exquirimus *Theologi Simiam*; ut alii ex Clemente Alexandrino appellavere Platonem; sed Philosophum, qui de rebus naturalibus optime disseruerit, atque Philosophiæ partes omnes fuerit diligenter complexus. Plato igitur Aristotelî præponendus est, & quoad eloquentiam, & quoad cognitionem plurimum veritatum, quæ Deum ipsum respiciunt, nam ipse Plato ceteris aptius de Deo disseruit, multaque ex divinis litteris in sua scripta transtulit; quamquam ea dofor-

maverit. Hac proinde de causa pluribus Ecclesiæ Patribus Philosophia Platonis visa est ceteris acomodatior. Christianæ veritati; cum tunc etiam Peripatetica multis scateret erroribus quibus postea expurgata fuit. Hinc Plato à veteribus celebratus fuit, & maxime à S. Augustino, qui tamen in lib. de vera religione, cap. 2. ingenue fatetur, Platonem mira quidem docuisse, sed non satis probasse. *Suavius* (ait) *ad legendum, quam potentius ad persuadendum, scripsit Plato.* Ergo si Philosophiæ dogmata spectemus, prout circa res naturales versantur, Aristoteles Platoni merito præfertur: ut in 1. prob. diximus. Omnino autem pro arbitrio confingit Gassendus, Ciceronem in comendando Aristotele fuisse hyperbolice locutum, cum sæpe Aristotelem extollat, comparatione etiam ad alios facta. Homerus demum princeps habetur ingeniorum in arte poetica, in qua optime versatus est.

Objicies 6. Philosophia Stoicorum ceteris præponenda videtur. Etenim S. Hieronymus in caput 11. Isaia scribit, Stoicos meliores fuisse ceteris Philosophis; & Seneca, epist. 83. Stoicam Sectam appellat *Sectam fortissimam, atque sanctissimam.* Igitur, &c.

Respondetur, Stoicos ceteris Philosophis meliores fuisse; si partem illam accipiamus Philosophiæ, quæ ad mores pertinet: quo

quo sensu S. Hieronimus, & Seneca loquuntur. Sed veritatis contemplatio solis Peripateticis palmam detulit. Nam Stoici illam neglexerunt. Unde Aulus Gellius, lib. 14. cap. 3. inquit: *Xenophon in libris quos dictorum, atque factorum Socraris commentarios composuit, negat, Socratem de Cali, atque natura causis, rationibusque unquam disputavisse, ac ne disciplinas quidem ceteras, quæ ad bene beateque vivendum non pergerent, aut attigisse, aut comprobasse.* Idem scribit Cicero, lib. 1. Academicarum Quæstionum. Idem quoque Stoici apud Athæneum, lib. 13. appellantur nugarum Mercatores, verborum arbitri, & censores; & Plutarchus duo opuscula inscripsit; alterum, *Stoicos, quam Poetas absurdiora dicere*; alterum, *de Stoicorum repugnantibus.* Quapropter Seneca Aristotelem celebravit præ aliis, habita ratione contemplationis.

Objicies 7. Aristotelis Philosophia in multis necessariis deficit; superabundat inutilibus, & superfluis: innumeris sunt in illa errores, & contradictiones: ut pluribus nititur ostendere Gassendus. Ergo non est ceteris præponenda. Sed & Philosophi Peripatetici novas invexere inutiles omnino, vanasque disputationes. Latini quoque sermonis pene obliti videntur, & illum tot barbaris nominibus, ac distinctionibus deturpant. Usque

adeo etiam extollunt Aristotelis auctoritatem, ut illam pari loco habeant cum divinis sententiis; nefasque putent, vel minimum ab illius opinione recedere; & cum Sanctorum Ecclesiæ Patrum auctoritatem in Philosophicis rebus parvi faciant, Aristotelem tamen ethnicum illis præponunt. Igitur, &c.

Respondetur, Philosophiam Aristotelis continere omnia, quæ Philosopho sufficiunt, & ad Philosophiam ipsam per sese attinent. Quæ vero in ea superfluere videntur, plurimum conferunt aliis præcipuis quæstionibus, & distinctius aperientibus, & operosius defendendis. Ut primum edita fuit, erroribus scatebat, à quibus emendata, & expurgata fuit, eamque nos, ut modo est, accipimus. Neque tamen tot errores, aut latentes contradictiones in illa inveniuntur, quot Gassendus opponit: ut nostri Doctores ostendunt, & non suis in locis declarabimus.

Si qui Philosophi Peripatetici id quæstiunculis parvi momenti pene toti occupantur, hos minime approbamus; attamen non est facultas ipsa culpabilis, sed ea male utentium perversitas, ut de Rhetorica ajebat S. Augustinus, lib. 2. de Doctrina Christiana, cap. 36. Nostra præsertim ætate experimentalis cognitio negligenda non est.

Quantum attinet ad latini sermonis venustatem, quam multi in Philosophia desiderant, arbitramur, planum potius debere esse Philosophorum sermonem, ut facile ab omnibus queat intelligi veritas, quæ declaratur: *A Philosopho, (inquit Tullius, lib. 1. de Finibus) si asserat eloquentiam, non aspernor; si non habeat, non admodum flagito.* Hinc idem Tullius, lib. 1. Quæstionum Academicarum ait: *Dabitis profecto, ut in rebus inusitatis, quod Græci ipsi faciunt, utamur verbis interdum inauditis. Dialecticorum quoque verba nulla sunt publica; suis utuntur; est id quoque commune omnium fere artium.* Utuntur ergo Scholastici novis distinctionibus, ut novæ res distinctius exponantur; & quamquam oporteat, non nimium his indulgere, tamen si quæ communi jam usu accipiuntur, esto sint Recentioribus inauditæ, & inusitata, eas usurpare licet.

Qui vero Philosophi tanti faciunt Aristotelis auctoritatem, ut piaculum ducant ab illius præscriptis discedere; hi profecto veritatem se non amare ostendunt. Veteres Ecclesiæ Patres Philosophica quædam exposuerunt nobis, non quasi asserentes, sed sicut utentes his, quæ in Philosophia didicerunt; & ideo nec commovere nos debet contraria quorundam opinio in iis, quæ cum Fide non sunt connexa. Quod ipsum multo magis de Aristotele sentimus, quem etiam in

naturalibus quibusdam rebus deceptum fuisse, non diffitemur.

Objicies 8. Aristoteli defuerunt ea omnia nova instrumenta, quæ ad Naturæ contemplationem quam maxime conferunt. Quo sit, ut plurima nunc manifesta habeantur, quæ olim latebant, & Philosophia ipsa multum perfectionis acceperit. Expediit ergo novas inducere opiniones, & novam subinde Philosophiam.

Confirmatur. Novitas Philosophiæ nihil obstat. Hinc cum Gentiles Catholicam Veritatem novitatis titulo explodere niterentur, jure Patres novitatem veritati non obesse, reponebant. Quemadmodum igitur licuit S. Hieronymo novam exponere Sacrarum Scripturarum lectionem, quemadmodum nova vivendi instituta in Ecclesiam à Religiosis Viris introducta fuere; Ita Philosophis potiori jure licentia hæc attribui debet.

Respondetur, ea, quæ novis experimentis, novisque instrumentis manifestata sunt, lucem addere debere Veteri Peripateticorum Philosophiæ. Hinc Philosophi omnes curare debent, ut nova expromant experimenta, quæ rationibus consentaneam rerum causam aperiant. Quapropter quæcumque ad historiam, & experientiam pertinent, adjungi debent Philosophiæ. Si autem ratio certa, si evidens experientia, si divina fides postulet, ut novæ opiniones in Philosophia constituentur,

ul-

ultra fatemur id præstandum esse. Gentiles porro immerito prorsus Christianam veritatem, quam tot miracula demonstrabant, novitatis titulo abjiciendam conclamabant. Hieronymus denique, alique Religiosorum Ordinum Institutores, modum, non rem innovarunt. Unde ille ad S. Augustinum ita scribebat. *Non ita cœdimus nova, ut destruamus vetera, sed ut statuamus.* Gerat sane ita se se Christianus Philosophus, ut cum dicat nove, non dicat nova.

QUÆSTIO SEXTA.

*De Usu, utilitate, & necessitate Philosophiæ ad Theologiam.*

**E**TSI quæstionem hanc distinctius, operosiusque pertractare consueverint Theologi in ipso Theologicæ facultatis vestibulo, ut Scholasticæ Theologiæ utilitatem, necessitatemque tueantur, quæ rationem, scientiasque naturales, præsertim vero Dialecticam in auxilium assumit, ut Fidem Catholicam facilius defendat, ac persuadeat; nihilominus eamdem hic quæstionem proponere præstat, tum ut Philosophiæ præstantia elucescat, tum ut quæ speciatim pro Peripatetica philosophandi methodo in præc. quæst. proposuimus, magis magisque confirmentur.

Inquirimus itaque, an Philosophica Facultas plurimum utilis

Tom. I.

sit immo & necessaria iis, quibus incumbit Theologica dogmata docere, atque adversus Hæreticos tueri, & SS. Patrum sententias evolvere, ac perscrutari? Neque tamen hic necessitatem *absolutam* intelligimus, sine qua effectus obtineri nullatenus possit; sed necessitatem tantummodo *conditionatam* accipimus, quæ ad finem facilius acquirendum deservit.

Jam vero inde apparebit, relictus-ne, legitimusque habendus sit usus Philosophiæ in rebus Theologicis? Atque si semel agentem sententiam tueamur, de Peripatetica Philosophia speciatim hac in parte disseremus.

Dicimus, Philosophiam utilem esse, & necessariam Theologicæ fucultati: huic vero præsertim conferre Peripateticam philosophandi methodum. Assertio generatim omnino procedit, nec ad singulas refertur Philosophiæ opinioniones.

Probatur prima pars. Ea facultas utilis est, & necessaria Theologiæ, qua SS. Patres usi sunt, & quam ipsi velut utilissimam commendant. Atqui SS. Patres in rebus theologicis usi sunt Philosophia, eamdemque ut summe utilem celebrant. Ergo &c. Probatur minor. Gregorius Nazianzenus cum primis, in lib. Cicneorum Carminum ad Seleucum, ipsum ita adhortatur: *Subtilibus Philosophorum meditationibus temet*

F

exer-

exerceto, & Moysis exemplo, qui universam Ægyptiorum sapientiam perdidicit, disciplinam ethnicarum doctrinarum, tanquam æquis iudex, qui fert sententiam legibus consentaneam, verorum dogmatum libertati, quemadmodum omnino fieri par est, & sapientissima Sacrarum Litterarum contemplationi, subservire jubero. Basilius quoque Concione. 1. ad Adolescentes, cui titulus: *Quomodo utiliter capienda sit doctrina ex Græcis Auctoribus*; illos ad scientiarum naturalium usum adhortatur exemplo Moysis, & Danielis, quorum prior in Ægyptiorum disciplinis animum exercuisse fertur; posterior vero in Babylone Chaldæorum sapientiam didicisse. Idem uno ore alii Patres fatentur; & ne singulorum testimonia proferamus, unus sit omnium instar Hieronimus, qui in ep. 70. ad Magnum, non solum rationis ac Philosophiæ usum in rebus theologis commendat, verum etiam ipsius defensionem ex professo suscipit, & egregia similitudine confirmat, dicens: *In Deuteronomio Domini voce præceptum est, mulieris captiva radendum caput, & ungues amputandas, & sit eam habendam in conjugio. Quid ergo mirum, si & ego sapientiam sacularem propter eloquii venustatem de ancilla, atque captiva Israelitidem facere cupio? Idque corroborat Veterum Ecclesiæ Defensorum, ac Patrum exemplo, qui*

omnes (inquit) in tantum Philosophorum doctrinis, atque sententiis suos refarciunt libros, ut nescias, quid in illis primum admirari debeas, eruditionem sæculi an scientiam Scripturarum. Igitur, &c.

Quod attinet vero ad Dialecticam, ejusque usum, Basilius certe Gregorius Nazianzenus prædicat, oratione 20. quod artes omnes, atque doctrinas apprime calleret, præsertim Philosophiam, ejusque partem illam, quæ in Logicis demonstrationibus, aut oppositionibus, & concertationibus versatur, quam Dialecticam nominant: in qua odo excelluit, ut iis, qui cum eo disputabant, facilius esset è labyrinthis se se extricare, quam argumentorum ejus laqueos effugere, si quando res ita postularet. Quid vero aliud Basilius, & Gregorius Nissenus in libris contra Eunomium faciunt, nisi ex Dialecticis locis, ac regulis perplexa, & captiosa omnia illius argumenta dissolvere? Quid Cyrillus Alexandrinus in Thesauris, & Dialogis, aliisque in libris instituit, præterquam ut hæreticas fallacias, & subtiles argutias eodem disserendi acumine configat? Idem præstiterunt Patres, alii Græci, & Latini. E quorum numero Augustinus necessitatis Dialecticæ vindex extitit, & assertor, adversus Cresconium Grammaticum, lib. 1. cap. 13. & seq. ubi inter cetera Christum



tum Dominum Dialectica usum fuisse asserit, dum Judæorum perfidiam retundens, eos compulit confiteri, tributum Cæsari esse tribuendum; & subdit: *Si Christum dixeris dialecticum, laudabis Dialecticam, quam mihi pro crimine objeceras.* Paulum etiam Apostolum dialecticum fuisse contendit, quia acute disputabat cum Stoicis dialecticis. Igitur SS. Patres Philosophia, & Dialectica usi sunt in rebus theologicis, ejusdemque utilitatem, & necessitatem commendant. Unde Basilius ad cap. 1. Isaiaë inquit, *Facultas Dialectica instar muri est sacris dogmatibus, quod ea non sinit facile diripi, & quorumlibet incursioni patere.* Ergo &c.

Atque hinc probatur secunda pars. Nemo ignorat, Dialecticam, & ratiocinandi vim à Philosophis Peripateticis speciatim excultam fuisse, atque in eorum libris distinctius, enucleatiusque exhiberi. Ergo si SS. Patres usum Dialecticæ, & ratiocinationis in rebus theologicis commendant, manifestum est, Peripateticam Philosophiam præsertim conferre Theologicæ facultati.

Immo vero quanta sit Philosophiæ Peripateticæ ad Theologiam utilitas, ipsa experientia ostendit adeo invictæ, ut Auctor Artis cogitandi, dissertatione 2. ingenue fateatur: *Ad Theologiam accurata Scholastica Philosophia notitia prærequiritur, cum hac illius lin-*

*quam vernaculam loquatur.* Et sane quæ de multiplici distinctionum genere, ac de Relationibus in Peripatetica Philosophia traduntur, mirifice inseruiunt Theologo, ut Mysterium SS. Trinitatis quoquo modo percipere valeat, atque ab Arianorum, Eunomianorum, & Sabellianorum erroribus, & cavillationibus illud vindicare queat. Quæ de natura Scientiæ, ac veritatis propositionum distinctius exhibentur, ea Divinæ præscientiæ, & intelligendæ, & defendendæ plurimum conferunt. De rationalis animæ facultatibus, earumque multiplici objecto, vi activa, & habitibus fusæ disputationes maxime utiles sunt; ut quæ Theologia tradit de Visione beatifica Dei, de merito, aut demerito actionum, atque de supernaturalibus operationibus, tum cognosci, tum explicari, tum ab adversantium objectis defendi possint. Quæ ad loci naturam attinent, variamque in loco præsentiam, ejusque modum exponunt; nemo non intelligit ad divinæ immensitatis quoad substantiam, ad Sacramentalis corporis Christi præsentia declarationem, defensionemque perutilia esse. Transubstantiationi Eucharisticæ notionem mutationis, & conversionis, aliaque multa ex Philosophicis deprompta lucem præbere manifestum est. Item denique disputationes de Caussis, de Existentia, & possibilitate, de Individuatione,

& Subsistentia, atque sexcenta pene alia in Peripatetica Philosophia occurrunt, quæ Fidei Catholicæ Mysteriis, & Dogmatibus melius intelligendis, persuadendis, & defendendis non solum utilia, sed & necessaria sunt. Igitur si Philosophia utilis est, & necessaria Theologicæ facultati, huic dubio procul potissimum confert Peripatetica philosophandi methodus.

Non diffiteor, Recentiores Philosophos, qui ea, qua par est, diligentia Philosophicam facultatem tradunt, illa omnia exhibere, quæ utilia diximus, & necessaria Facultati Theologicæ. Sed hæc ipsa non ab aliis, nisi à Peripateticis, desumpta fuisse, facillè negotio quisque perspiciet, unde jure dicimus nostra esse, quia à nostris Auctoribus, & apertius exposita, & distinctius enucleata fuerunt.

Objicies 1. Si Philosophia utilis est, immo & necessaria Theologicæ, hæc ex se se omnino imbecillis esset. Neque enim tueri se posset, nisi Philosophiæ, & Dialecticæ præsertim adminiculo. Atqui hoc præclarissimæ facultati Theologicæ indecorum est, cujus fundamentum est Fides, quæ divino inconcussò testimonio innitur. Ergo &c.

Respondetur, Fidem per se se invictissimo inniti fundamento, divinæ nimirum veracitati, quæ nec falli, nec fallere potest. At Theologia cum ejusdem Fidei tu-

telam suscipiat adversus Gentiles, & Hæreticos, qui vel Divinarum Litterarum oraculis, vel Sacræ Traditioni, aut Ecclesiæ auctoritati refragantur, iccirco Philosophiam, & naturalem rationem ad arcem vocat, & ad auxilium, ut hostium impetus retundat, eosdemque convincat, & fideles magis magisque confirmet; quod à SS. Patribus præstitum fuisse jam diximus. Neque tamen Philosophia erit Fidei, vel Theologia potentior, nam hæc sibi rationem, ac philosophiam subjicit, eademque in officio continet: ut in seq. quæst. declarabimus. Optime igitur ad rem nostram inquit Clemens Alexandrinus, lib. 1. Stromateon: *Græca Philosophia ad doctrinam Salvatoris accedens, non potentior facit veritatem, sed sophisticam adversus eam impressionem imbecillum reddens, propulsansque dolosas contra veritatem insidias, congruens vinea sepimentum, & vallum dicitur.*

Objicies 2. Theologia Fidem exponit: Fides autem obscura est. Atqui Philosophia est inimica obscuritatis, cum in dispellendis inscitæ tenebris sponte sua elaboret. Ergo Philosophia omnino adversatur Theologicæ, & Fidei; atque adeo, &c.

Confirmatur. Si de rebus divinis utile esset per Philosophiam, & rationem naturalem disserere, inutile omnino fuisset in S. Scripturis proponi credenda ea, quorum

notitiam scientiæ naturali acquirimus. Hoc absurdum est. Igitur &c.

Respondetur, Philosophiam assumendam esse à Theologo, velut ancillam Fidei, adeoque in rebus divinis rationem naturalem debere præsupponere ipsiusmet Fidei principia, nec fas illi esse intendere sese in perscrutandis Divinis Mysteriis. Proinde Philosophia perspicuitatem quærere potest in rebus naturalibus, quæ proprium sunt ipsius objectum; at in dogmatibus Fidei credendum esse Deo, nec Philosophiam sibi jus arrogare posse dijudicandi ea, quæ longe supra ipsam excellentioris sunt ordinis, & à Supremi Numinis voluntate unice pendent. Si quæ dogmata autem à nobis cognosci possunt per naturalem rationem, tutior via est divinæ auctoritatis ad assensum firmandum, tum propter errores, quibus ratio naturalis est obnoxia, tum propter humanæ mentis imbecillitatem.

Instabis. Ergo saltem Philosophia meritum Fidei tolleret in eo, qui dogma aliquod per lumen naturale evidenter perciperet.

Respondetur. Nego consequentiam. Semper enim meritum Fidei perseverat, quia Theologus pius habet affectum credendi, etsi ratio naturalis minime suffragaretur.

Objicies 3. Divinæ Litteræ passim redarguunt eos, qui Fidei dogmata ex naturali ratione investigare nituntur. Atque præsertim Paulus Apostolus, ad Romanos,

cap. 8. *Sapientiam carnis inimicam esse Deo* scribit; & in ep. 1. ad Corinthios, cap. 2. ait: *Se annuntiare testimonium Christi non in sublimitate sermonis, aut sapientia nec in persuasibilibus humana sapientia verbis.* Sæpe etiam SS. Patres hæreticos arguunt, qui naturali ratione, ac præsertim Dialectica de Fidei dogmatibus disputabant. Igitur &c. Hinc in Concilio Carthaginensi IV. sancitum fuit, ut Episcopus nequam libros Gentilium legeret; & S. Augustinus epist. 118. reprehendit Dioscorum Episcopum, qui ab ipso petierat solutionem quarundam quæstiuncularum ex Ciceronis Philosophia depromptarum.

Respondetur, Divinas Litteras merito reprehendere illos, qui naturali ratione nituntur perscrutari Divina Mysteria, eademque per lumen naturæ metiri: quod sane absurdissimum est, nam tunc Fides subiceretur rationi, cum è contra hæc fidei debeat famulari. Paulus etiam ait optimè, sapientiam carnis esse inimicam Deo, quamdiu nimirum est *sapientia carnis*, quæ divinæ legi adversatur ut locum Apostoli explicat Augustinus, sermone 7. de Verbis Apostoli. Ita idem Apostolus se in simplicitate sermonis annuntiare Christum scribit, non per Rethoricæ flosculos, aut figuras, nec per vim naturalis rationis, neque enim ejus prædicatio huic innitebatur, sed revelationi divinæ, illamque miraculis confirmabat; unde addit; *sed*

*in ostensione spiritus, & virtutis.*  
 SS. Patres abusum damnabant Philosophiæ, & Dialecticæ: ut in præced. quæst. diximus objic. 1. Quamquam non Dialectica uterentur Hæretici, sed Sophistica. Carthaginensis Concilii decretum eo tendit, ne Episcopi libros Gentilium lectitando tempus insumentes, commissi sibi gregis curam negligerent, & ne vanitati deservirent. Vanitatem Dioscorus quærebat, illarum quæstiuncularum solutionem postulando, ne forte ab aliquo interrogatus, si respondere nesciret, velut homo idiota, ac ignarus haberetur; unde optime subdit Augustinus: *Quod non ideo dico: quia istæ discuntur quæstiones, sed quia tali fine discuntur.*

#### QUÆSTIO SEPTIMA.

*Utrum liceat philosophari posthabita Sacra Auctoritate?*

**N**ON defuere antiquis temporibus Hæretici, qui Philosophiam, & naturalem rationem usque adeo extollerent, ut ex ipsa Fidem Christianam definiendam esse blasphemarent. Quod maxime absurdum esse, nemo non videt, cum Fidei Mystera à Dei incomprehensibilis majestate, & auctoritate pendeant, & supra omnem rationis humanæ captum longè posita sint: tantaque mentis hebetudine, & ignorantia nos laboremus, ut ne rerum quidem naturalium plenam, perfectamque notitiam

consequi valeamus. Hinc optime Irenæus, lib. 2. adversus Hæreses, cap. 28. temerariam illorum Hæreticorum superbiam, ac præsumptionem retundit, ac reprimit, dicens: *Si ea, quæ in manibus sunt, & ante pedes, & in oculis, & terrenis, & præcipue dispositionem capillorum capitis sui, nondum sciunt ii, qui sunt perfecti; quemadmodum eis de spiritualibus, & super celestibus, & de his, quæ super Deum vana persuasionem confirmant, credemus?*

At novissimis temporibus nefarius Christianæ Religionis hostis Benedictus Spinoza, in suo tractatu Theologico-Politico docuit, neque Theologiam: hoc est Fidem rationi, neque rationem Theologiæ ancillari: sed unicuique suum regnum, suum jus, neutrum neutri obnoxium, esse tribuendum.

Ab hac fortassis opinione non multum alicui videri poterunt Recentiores aliqui, in Philosophicis rebus non alium ultimum Judicem agnoscentes, nisi rationem naturalem, & experientiam; unde affirmant, ex Divinis Litteris, & ex S. Ecclesiæ auctoritate certissimum duci non posse veritatis argumentum in rebus, & scientiis naturalibus. An igitur Philosophia, & naturalis ratio Sacræ Auctoritati subesse debeat, inquirimus; num verolicitum sit philosophari, & de naturalibus rebus disserere pro humanæ rationis captu, nullo habito respectu ad Sacram Auctoritatem?

Di-

Dicimus, non licere Philosopho in rebus naturalibus pro arbitrio disserere, posthabita Sacra Auctoritate; sed Philosophiam huic subjectam esse, ut ab ipsius iudicio pendeat.

Probatur. Testimonia SS. Patrum, quæ in præcedenti quæstione retulimus, ostendunt, rationem naturalem omnino subjiciendam esse Fidei, & auctoritati divinæ. Unde celebre illud Augustini: *Dum celum tonat, rana taceant.* Et sane veritas una est, & simplex, cujus auctor est Deus. Atqui verum non opponitur vero. Ergo ubi aliqua opinio Philosophica repugnet alicui veritati nobis per Sacram Auctoritatem manifestatæ, opinio illa dubio procul est falsa. Ergo naturalis ratio, & Philosophia subdita est Sacræ Auctoritati, velut Judici, à quo corrigi potest, & erroris convinci. Hinc Concilium Lateranense V. ses. 8. definitivè, *omnem assertionem veritati illuminatæ fidei contrariam, omnino falsam esse.* Quamobrem S. Augustinus, epist. 143. ad Marcellinum, ubi affirmat, verum Scripturarum Sanctarum sensum repugnare non posse manifestissimæ, certæque rationi, ait etiam, veram esse non posse naturalem illam rationem, quæ Divinis Scripturis adversatur. *Si qua ratio (inquit) contra Divinarum Scripturarum auctoritatem redditur, quamlibet acuta, sit, fallit verisimilitudine, nam vera esse non potest.*

Sacram autem Divinarum Litterarum, & Ecclesiæ auctoritatem in rebus etiam naturalibus, & physicis obtinere vim omnem suam, & certissimum administrare veritatis argumentum distinctius probabimus in 1. parte Logicæ, sect. 3. cap. 7. ubi & nonnulla argumenta dissolvemus.

Objicies. 1. Si philosophari non licet, post habita Sacra Auctoritate, jam ruit omnis libertas philosophandi. Tum Philosophiæ jurisdictio perturbatur. Neque enim Philosophus sententias illas tenere posset quas per lumen rationis, & per experientiam exploratas habet; sed captivare deberet intellectum suum in fidei obsequium, etiam dum de rebus mere naturalibus disserit. Atqui hoc omnino incongruum est. Ergo &c.

Respondetur, libertatem philosophandi non esse libertatem ad errores adoptandos, ac defendendos. Libertas ita philosophandi suos habet limites, & humana ratio debet infirmitatem suam, ac imbecillitatem agnoscere, nec inflare sese adversus supremam Dei, aut Ecclesiæ auctoritatem. Quemadmodum ergo leges non tollunt libertatem; unde optime dicebat Aristoteles 5. Politicorum: *Non enim vivere ad Politicam, & leges, putare servitutem, sed salutem oportet.* Hinc S. Augustinus, epist. 101. ad Memorium, num. 2. de naturalibus scientiis loquens, quæ iccirco liberales dicuntur, quia libe-

berum hominis animum supponunt, inquit: *Quid aliud dicendum est eis, qui cum sint iniqui, & impii, liberaliter sibi videntur eruditi, nisi quod in litteris vere liberalibus legimus, SIVOS FILIUS LIBERAVERIT, TUNC VERE LIBERI ERITIS? Per eum namque præstatur, ut ipse etiam, quæ liberales disciplina ab eis, qui in libertatem vocati non sunt appellantur, quid in se habeant liberale noscatur. Neque enim habent congruum libertati, nisi quod habent congruum veritati.*

Jurisdicção autem Philosophiæ circumscripta est, & cum ab humana pendeat ratione erroribus subjecta, debet semetipsam agnoscere, & super excellentem Sacram auctoritatem revereri, quæ divino innitur testimonio prorsus infallibili. Ita & sensus subditus est intellectui, velut facultati longe perfectiori, à quo emendari, & corrigi potest. Quemadmodum igitur potius corrueret rectus agendi modus, si à sensuum operatione ad tribunal intellectus appellandum non esset; ita legitima veritatis assequendæ regula deficeret, si à Philosophiæ judicio ad Sacræ Auctoritatis tribunal provocare non liceret.

Objicies 2. Absurdum est res philosophicas ex Fide stabilire: ut colligitur ex doctrina S. Augustini, lib. 1. de Genesi ad litteram, cap. 18. & seq. Et sane Veteres Patres, & Augustinus ipse, lib. 16.

de Civitate Dei, cap. 9. Antipodas veluti commentitios rejiciebant; aliique dicebant, Cælum, tanquam fornicem, constitutum esse, cum in S. Scripturis Tabernaculi nomine appelletur. Quin immo Zacharias Papa, urgente Bonifacio Episcopo Moguntino, sententiam suspensionis à Sacris tulit adversus Virgilium Presbyterum, quod antipodas extare affirmasset: ut referunt Historici Ecclesiastici ad annum Christi 748. quem hac de causa in Synodo nationali damnatum scribit Avenanus, lib. 3. Historiæ Bavaricæ. Hæc tamen omnia nihil commovent Philosophos, quo minus certo affirmant, Antipodas existere. Demum Philosophi rationibus, & experienciis moventur, non vero Sacra Auctoritate, quæ ad Philosophiam non pertinet. Igitur &c.

Respondetur, S. Augustinum solummodo velle, Philosophos non statim debere opiniones quas libet suas, velut Scripturæ Sacræ consentaneas, venditare, oppositasque sententias, ut hæreticas, traducere. Quod nos ipsi approbamus. At ubi sententia aliqua ita colligitur ex Sacræ Auctoritatis testimonio, ut opposita erroris vincatur, priorem sententiam à Philosopho Catholico tenendam esse, posteriorem abjiciendam dicimus. Verba Augustini: *In rebus obscuris, atque à nostris oculis remotissimis, si qua inde scripta, etiam divina, legerimus, quæ possint*

*sint*

sint salva fide, qua imbuimur, alias, atque alias parere sententias; in nulla earum nos precipiti affirmatione ita projiciamus: ut si forte diligentius discussa veritas eam recte labefactaverit, corruamus: non pro sententia Divinarum Scripturarum, sed pro nostra ita dimittentes, ut eam velimus Scripturarum esse, quæ nostra est; cum potius eam, quæ Scripturarum est, nostram esse velle debeamus.

Fatemur autem, Augustinum, nonnullosque alios Veteres inficiatos fuisse Antipodarum existentiam. At Patres illi, qui cælum, fornicis instar, esse dixerunt, vulgarem exposuere opinionem, nec distincte quæstionem ipsam evolvere de Antipodarum existentia; sed nec ita conceptis verbis de cælo loquuntur, ut aliam Scripturarum expositionem tradi posse inficiantur. Neque unanimi SS. Patrum consensu, aut Ecclesiæ auctoritate Antipodarum existentia olim rejecta fuit.

Zacharias enim Papa anathematizandum judicavit Virgilium, non quod iis Antipodas existere asseveraret, sed quod errores plurimos huic sententiæ permiscere ferebatur. Alium enim Solem à nostro, aliamque Lunam incolis illis tribuisse, & pejora fortassis delirasse Virgilium referebant: Unde Zacharias in sua epistola 11. ad Bonifacium scripta, anno 748. non eos perstringit, qui dicebant An-

tipodas existere, sed perversam, & iniquam vocat doctrinam asserentem, quod alius Mundus, & alii homines sub terra sint. Et quidem hoc ab Ecclesia merito reprobatum fatebuntur Catholici omnes. Quamobrem nec quicquam habent Recentiores, quo judicium Ecclesiæ circa res phisicas, & naturales, audiendum non esse conclament. Verba Zachariæ in epistola laudata, quæ extat tom. 2. Epistolarum Decretalium Romanorum Pontificum: De perversa autem, & iniqua doctrina, quam contra Dominum, & animam suam locutus est, si clarificatum fuerit ita eum confiteri, quod alius Mundus, & alii homines sub terra sint, seu Sol, & Luna; hunc, habito Concilio, ab Ecclesia pelle, Sacerdotii honore privatum. Conditionalis igitur erat Zachariæ Papæ sententiæ: & cum revera Virgilius absurda illa non commentaretur, iccirco damnatus minime fuit; immo ad Episcopatum postea evehctus, demum à Gregorio IX. Sanctorum albo adscriptus fuit.

Postremo nos in præsentiarum non disserimus cum Philosophis Ethnicis, sed cum Catholicis, qui Sacram Auctoritatem suscipiunt, ac venerantur, ut par est. Adversus Ethnicos sola ratione naturali pugnandum est; at cum Catholicis & ratione, & sacra etiam auctoritate rite disserimus.

PHILOSOPHIÆ  
 PARS PRIMA:

LOGICALES DISPUTATIONES COMPLECTENS.

IN LOGICAM

PRÆFATIO.



LOGICA est scientia rationalis discretiva veri à falso. Facultas nimirum, ceterorum habituum instar, intellectui insidens, rationemque dirigens in veri acquisitionem. Quamquam enim homines, etiam sola ratione duce, recta quædam judicia, & plerasque aptas rationationes conficiant per naturæ lumen à Deo Creatore omnibus inditum, quod *Logicam naturalem* rite nominamus: attamen ut præcaveantur errores, & in quibuscumque exercitationibus possimus recte disserere, *Logica artificiali* opus est, quæ certis regulis, ac præceptis in veritatis indagacionem facilius nos, tutiusque dirigat. Quamobrem summa Logicæ disciplinæ utilitas hinc elucet. Imò vero Logica reliquis omnibus scientiis perfecte comparandis prorsus est necessaria. Nemo enim potest perfectam alicujus scientiæ notitiam habere, nisi suorum ratiociniorum vim cognoscat, & primorum principiorum pondere judicia sua valeat obfirmare: quod sane solius Logicæ proprium est, cum aliæ scientiæ argumentationis quidem materiam ministrent, sola autem Logica vim ipsam argumentationis declaret. Quo factum est, ut ab Augustino Logica appellaretur *Scientia Scientiarum*. Quia ve-



ro Scholastici necessarium bifariam distribuunt ; nam aliud dicitur necessarium absolute, seu *simpliciter*, sine quo finis nullatenus obtineri potest, alterum nominatur necessarium conditionate, seu *secundum quid*, quatenus etsi finem sine illo assequi valeamus, non tamen tanta facilitate, aut modo perfecto; hinc liquido apparet, Logicam esse tantummodo necessariam *secundum quid* ad alias scientias acquirendas. Quod si quis præfracte dicat, Logicam esse necessariam *simpliciter* ad alias scientias comparandas in statu perfecto, is manifesta labitur abusione terminorum ; quippe necessarium *simpliciter* ad substantiam finis obtinendi refertur : quæ vero perfectionem finis præ se ferunt, aut modum ipsius, ineptissime cum ejusdem substantia confunduntur.

Logica nuncupatur etiam *Dialectica*, Facultas nempe disputatrix, tametsi aptiore vocabulo nomen illud Dialecticæ ad eam disserendi partem contrahatur, quæ de probabilibus agit : ut postea declarabimus.

Facultatem Logicam in duos habitus secant Scholastici. Eorum primus *aptiorem reddit intellectum ad regulas, & præcepta rectæ rationationis cognoscenda, & exponenda*, atque *Logica Docens* appellatur. Alter vero habitus dicitur *Logica Utens*, cujus ope non jam ipsa regularum perceptio, aut declaratio, sed earundem usus, & applicatio facilis redditur. Utramque nos facultatem, *Docentem* nempe, & *Utentem*, cum Subtili Doctore in quæst. 4. Prologi, reali discrimine secernimus. Etenim *Logica Docens* in sola sistit præceptorum contemplatione, at *Logica Utens* ad exercitium refertur, & ad opus suum efficiendum. Illa proinde contemplatrix est, hæc operatrix. Quamobrem realiter distinguuntur, ut duplex cognitionis, & exercitii difficultas, quam experimur, multiplici habitu adimatur. Comperitum etiam est, ea invicem realiter distingui, quæ possunt separari, adeo ut illorum unum sine altero quandoque existat. Porro *Logicam docentem* in tyronibus sine *utente* sæpe deprehendimus, quod præceptis opprime licet instructi, & materia etiam dicendi parata, in eorundem excitatione nutent : *Utentem* vero *Logicam* sine *docente* in provecioribus Theologis conspiciamus, quorum maxima est in exercitio vis, nec tamen facilis regularum expositio. Igitur ut in ceteris artibus omnibus, ita & in Logica, habitum *Docentem*, & habitum *Utentem* realiter distingui merito arbitramur.

In confesso est apud omnes Logicam ordinare, & dirigere mentis nostræ operationes. Hæc porro tres recensentur, nimirum *simplex Apprehensio*, quando intellectus objectum ita attingit, ut ab omni prorsus judicio abstrahat ; *judicium*, quo intellectus aliquid affirmat, vel

negat; & *Discursus*, quo intellectus ex præhabita notitia alteram colligit, & subinfert. Quamquam, si rite loqui velimus, una tantum sit specie operatio nostri intellectus: Cognitio nempe variis tantummodo discreta modis, quorum tertius, nempe discursus à creaturæ cognoscentis imperfectione originem suam trahit. Quò fit, ut discursus divino intellectui infinita perfectione pollenti minime conveniat. Directio igitur operationum mentis nostræ finis est Logicæ, nam finis illud dicitur, *cujus gratia aliquid fit*: Logica autem regulas tradit ad eas operationes dirigendas. In iis autem facultatibus, quæ *organica*, seu instrumentariæ appellantur, (cujusmodi sane est Logica scientiis omnibus deserviens) duplicem distinguimus finem, *intrinsecum* nempe, quem facultas ipsa per se se asequitur, & *extrinsecum*, qui non à facultate, sed ab illo obtinetur, cui facultas deservit. Ita sane Ars fræni effectrix formationem ipsius fræni pro suo fine intrinseco habet; directio autem equi est illius artis finis extrinsecus, quippe non ars ipsa eam equi directionem assequitur, sed Equester, cui ars famulatur, & frænum, sive instrumentum eidem directioni aptum administrat. Eadem ratio habenda est in Logica. Facultas hæc *modos*, seu instrumenta sciendi parat, quibus utitur intellectus, ut suas dirigat operationes, & verum à falso discernat. Quamobrem instrumentorum effectio est finis intrinsecus Logicæ, directio autem operationum mentis nostræ finis est extrinsecus ejusdem Logicæ Facultatis.

Atque hinc facile est declarare, quodnam sit objectum Logicæ, Regulæ enim, & præcepta, ac potissimum tres *modi*, seu tria instrumenta sciendi sunt objectum, quod appellant *attributionis*, ipsius Logicæ: nimirum *definitio*, quæ rei naturam declarat; *divisio*, quæ ipsius partes explicat; & *argumentatio*, quæ unum ex altero colligit. Horum gratia contemplationes suas Logica perficit, in illis expendendis tota occupatur, omnem operam suam in eo impendit, ut instrumenta veritati assequendæ idonea depromat. Hæc ipsa instrumenta Facultas Logica definit, & eorum proprietates ostendit, & quidquid in Logica traditur, ad ea instrumenta refertur. Ipsa autem Logica Facultas in regulis, & instrumentis illis unice versatur, nec per se se operationes intellectus attingit; atque hoc ipso ab aliis Artibus discriminatur, quoniam mere Instrumentalis est: & *Organum* proinde ab Aristotele appellatur.

Jam vero cum *scientia sit cognitio certa, & evidens rei necessaria per causam acquisita*, Logica *Docens* rectissime dicitur scientia. Plurimas sane notiones certas, & evidentes complectitur, quæ in syllogismorum *figuris*, & *modis*, & in efficaci illationis vi potissimum apparent:

rent; tum præcepta Logicalia ex certissimis, evidentissimisque principiis demonstrantur: plures etiam extant in Logica propositiones necessariæ. Et quamvis in Logica pleraque proponantur probabilia, hæc tamen vim certitudinis, & evidentiaæ aliis non adimunt, & Logica semper in omnibus demonstratione procedit. Est autem Scientia *Simpli- citer instrumentaria*, ut diximus; adeoque aliis præponenda, unde Aristoteles lib. 2. Metaphysicæ absurdum esse scribit, *querere simul scientiam, & modum sciendi*, nempe Logicam, quia istius notitia debet alias scientias præcedere, quarum ipsa Organum est, & janua; atque hoc ipso non est aliis scientiis accensenda, sed inter facultates organicas, seu instrumentarias enumeranda est: ut innuit idem Philosophus, lib. 1. Ethicorum, cap. 3. At vero Logica Utens, quæ ad opus ordinatur, ars est liberalis, quoniam *Ars* rite describitur *habitus cum recta ratione operativus*.

Utrum autem Logica sit scientia practica, vel theoretica, sive speculativa, altercantur Scolastici. Sed hæc una est ex iis quæstionibus, quæ solo verborum cortice continentur. Qui enim Logicam ajunt esse practicam, docent praxim esse quodcumque opus, quo semel concesso, evidens est Logicam esse scientiam practicam, quippe ordinata est ad operationes mentis nostræ dirigendas. At è converso Philosophi illi, quibus arridet Logicam accensere scientiis theoreticis, sive speculativis, praxis nomine non quodlibet opus, sed opus tantummodo morale, hoc est, in genere moris bonum, aut malum, adeoque à voluntatis imperio, & electione procedens, significari contendunt. Manifestum porro est hoc sensu Logicam non esse practicam: dirigit enim operationes mentis nostræ in veri acquisitionem, non in bonum moris. Jam vero tametsi firmum ratumque habeamus, nullam verborum contentionem à nobis instituendam esse; dicimus eos abuti terminis, qui praxis nomine quodcumque opus intelligunt. Nam si ita est, nulla omnino Scientia appellari posset Theoretica, seu Speculativa. Nulla quippe extat Scientia, quæ suapte natura non referatur ad aliquod opus. Geometria sane efformationem docet Trianguli, Astronomia Spæræ. Quemadmodum igitur Facultates istas Speculativis accensemus, licet operis effectiorem dirigant, idem de Logica affirmamus. Ut nimirum Facultatis Practicæ, notio, si rite verbis uti velimus, non veritatem, sed bonitatem moralem respiciat, cui obtinendæ Facultas per se se inserviat. Hinc merito Philosophus, lib. 2. Ethicæ, cap. 2. ajebat: *Directio practica non fit, ut cognoscamus quid sit virtus, sed ut boni efficiamur*. Hinc tritum illud: *Intellectus extensione fit practicus*, quoties nempe non in sola veritate sistit quæ est

est ipsius objectum: sed ex voluntatis imperio velut extra se ipsum se se extendit, & in bonum fertur, quod ad voluntatem pertinet. Quamobrem Praxis non est opus quodcumque, sed opus per se dirigibile in genere moris. Hinc actus intellectus non fit praxis; nisi per voluntatis imperium, quo bonus, vel malus afficiatur. Cum igitur instrumenta sciendi, & operationes intellectus suapte natura non nisi in veritatem referantur, Logica non est scientia practica, sed theoretica; quamvis operationes illæ ex voluntatis imperio, & ex agentis intentione possint per accidens dirigi in bonum moris.

Ex dictis subinferre licet, non posse eandem scientiam simul esse practicam, & speculativam. Quippe hæc in sola contemplatione versatur, illa in opus morale fertur; adeoque notio practici, & notio speculativi sunt veluti differentie essentialis scientiæ universim acceptæ, & invicem pugnant contradictione. Idem intellectus per actus, vel facultates diversas potest quidem simul esse practicus, & speculativus: quemadmodum potest simul esse scientificus, & opinativus respectu ad diversa objecta; quippe hæc omnia ex accidenti conveniunt intellectui, ex facultatibus nimirum, vel habitibus in ipso *accidentia-liter* existentibus. Objectum quoque secundum diversas rationes potest esse terminus operationis practicæ, & contemplationis, nam utrumque eidem ex accidenti convenit: sicuti potest simul esse terminus cognitionis, & visionis. At in scientia ratio practici, & ratio speculativi sunt differentie essentialis, à quibus proinde constituuntur scientiæ *specifice* diversæ. Quemadmodum ergo liberum & naturale, quæ differentiarum instar dividunt principium activum metaphysice, & universim acceptum, non possunt eidem principio metaphysico convenire. licet simul esse queant in eadem anima; ita ratio practici, & ratio speculativi, cum sint differentie essentialis scientiæ generatim consideratæ, non possunt eidem scientiæ convenire, etsi scientia practica, & scientia theoretica in eodem hominis intellectu simul existant.

Hæc universim de Natura, & Objecto Logicæ disseruimus. Præstat autem nobis Facultatem Logicam in duas partes secare. Harum prima notiones, regulas, & præcepta complectetur, quibus mens nostra in veri acquisitionem dirigitur. Altera disputationes tradet pressa subtilique scholastica methodo exagitatas, quibus & priores regulæ ab Adversantium objectis vindicantur, & quæ primo summatim dicta sunt, distinctius exponuntur, ac nostræ demum sententiæ, aliorum opinionibus rejectis, confirmantur.

## LOGICÆ DISCIPLINÆ

## PARS PRIOR,

Quæ regulas, & præcepta complectitur.

## SECTIO PRIMA

De iis, quæ ad primam intellectus operationem attinent.

## CAPUT PRIMUM.

## De Terminis.



UOD mente percipimus, appellari potest *Notio*, quia nobis innotescit. *Idea* autem nomine aliquando objectum ipsum significatur, quod per cognitionem exprimitur, proprio tamen sensu cognitio ipsa intelligitur, seu forma intellectui insidens, quæ objectum cognoscimus. Nos, quod jam in consuetudinem venit, usurpare satius ducimus ut simplicis apprehensionis objectum dicamus *Terminum*, quoniam in illo perceptio nostra quodammodo sistit. Nec tamen de verbis impræsentiarum contendimus; ratione siquidem non vocibus res ponderantur. Ipsa quoque Facultas Logica per se se voces minime exposcit, nec in iis tradendis, docendisque occupatur, nam spirituales Angelicæ substan-

tia omni scientia sunt exornatæ, neque tamen verbis utuntur. Proinde ex accidenti tantum contingit, ut nos vocibus utamur, quia non alia ratione declarare possumus mentis nostræ conceptus. Mente igitur exercetur Logica, sed vocibus exprimitur. Voces autem signa sunt arbitraria rerum ex communi hominum placito instruta velut, instrumenta in rerum notitiam perducentia.

Enunciatio, seu propositio suis partibus coalescit invicem, nexis, quoniam in ea quidpiam alteri attribuitur, vel ab altero amovetur: ut cum sapientiam inesse Deo assestimur, dicendo: *Deus est sapiens*. In qua propositione Subjectum, Copulatio, & Predicatum apparent. Et enim: *subjectum est illud, de quo, alterum affirmatur,*  
vel

vel negatur : ut Deus. Prædicatum vero illud, quod de altero affirmatur, vel negatur : ut sapiens. At Copulatio verbo significatur, prædicatum ordinante ad subjectum, vel removente illud ab isto : ut est. Porro Subjectum, & Prædicatum à Logicis appellantur Termini Propositionis. Unde Terminus, quantum ad præsens attinet, apte describitur : *Extremum Propositionis, in quod ipsa resolvitur, velut in subjectum, & prædicatum.*

Quia vero termini ad res significandas ordinantur, hinc operæ pretium est animadvertere, quid sit signum. Signum porro ex sententia S. Augustini lib. 2. de Doctrina Christiana c. 1. rite describitur illud, quod præter sui cognitionem, quam ingerit sensibus, inducit nos in cognitionem alterius: & hoc appellatur Signum Instrumentale, quia eo utimur velut instrumento ad aliud cognoscendum. Naturale autem dicitur, si suapte natura notitiam alterius pariatur: quo modo respiratio signum est vitæ in animalibus. Arbitrarium vero, seu ad placitum appellatur, quando ex hominum libito, & institutione ducit nos in alterius notitiam: atque res ita se habet in vocibus, in terminis logicalibus, aliisque rebus ex hominis arbitrio aliud significantibus. At Scholastici signum etiam Formale distinguunt, quod absque sui prævia cognitione inducit nos in cognitionem alterius. Ita sane cognitio, seu idea alicujus

rem ipsam nobis representat, nec tamen cognitionem, seu ideam prius cognoscimus.

Multiplex porro est Termini Logicalis distributio. Nam alter Compositus, sive Complexus dicitur: alter Simplex, & Incomplexus. Prior ille est, quo audito, non unam tantum, sed plures res menti nostræ representantur: ut cum dico, Philosophus; terminus enim iste & hominem indicat, & amatorem sapientiæ. Alter unam tantummodo rem exprimit: ut Marcus Tullius Cicero; quippe tribus istis terminis unus homo significatur. Uterque illorum Terminorum una potest, vel pluribus conflare vocibus.

Ubi vero Terminus perfectionem aliquam significat à subjecto suo abstrahentem, dicitur Abstractus: ut Sapientia. Sed Concretus erit, quoties perfectionem subjecto insidentem exponat, ut Sapiens. Ex quo colligimus, ambos illos Terminos sola subjecti indicatione discriminari, atque in præcipua, & principali significatione convenire. Hinc vox ista, Sapiens primo ducit nos in cognitionem sapientiæ, deinde subjectum indicat, cui sapientia inesse intelligitur.

At quoniam perfectio, seu forma, alia est substantialis, ut Deitas, Humanitas, & similia, quæ ad suppositum, seu personalitatem referuntur; alia vero accidentalis, ut albedo, sapientia &c. quæ suis insunt subjectis; iccirco duplex dis-

distinguitur Concretum *Substantiale*, & *Accidentale*. Quærimus porro, undenam derivanda sit unitas, vel pluralitas utriusque concreti, utrum à forma, an à subjecto, vel supposito? Qua in re arbitramur, unitatem, aut pluralitatem concretorum *accidentalium* à solo subjecto colligi: concretorum autem *substantialium* pluralitatem necessario postulare multiplicationem tum suppositi, tum naturæ, seu formæ. Quod ipsum affirmamus de attributis, seu prædicatis illis, quæ tametsi ad essentiæ notionem non pertineant, sunt tamen realiter indistincta ab eadem essentia. Et sane termini numerales, ex. gr. *duo*, *triu*, *quatuor*, quibus concretorum pluralitatem significamus, sunt adjectivi, ac proinde ad substantivum, ultimo referuntur, & ab isto pendere intelliguntur. Atqui forma *accidentalis* est & ipsa quidpiam adjectivum, nec per se se habet rationem substantivi. Ergo termini illi numerales inconcretis *accidentalibus* non ad formam, sed ad subjectum ipsum referuntur. In istis adeo unitas, vel pluralitas ex solo subjecto rite colligitur. Hinc licet unus homo plures habeat scientias, unus tamen dicitur sciens, non plures scientes.

At in concretis *substantialibus* ad eorum pluralitatem necessaria est multiplicitas tum suppositi, tum formæ quippe & illud, & ista, cum sit *substantialis*, rationem ha-

bent *substantivi*, & posunt terminare dependentiam adjectivi numeralis: forma quidem substantialis non ultimo, suppositum autem, seu personalitas ultimo. Hinc Deus unus dicitur, etsi tres sint Personæ; Et Christus appellatur unum vivens ex unitate suppositi, seu personæ, licet in illo sint duæ naturæ viventes. Neque sola pluralitas formæ substantialis subinfert pluralitatem concretorum, quemadmodum ejusdem formæ unitas sufficit ad unitatem concreti. Siquidem unitas propria est naturæ, pluralitas vero suppositorum, adeoque natura, seu forma ex se se unitatem facit, sed se sola non sufficit ad pluralitatem. Eadem pariter habenda est ratio de attributis, seu prædicatis realiter indistinctis, quippe unum sunt re ipsa cum natura, seu forma substantiali; unde in Divinis unus dicitur immensus, & unus æternus ex unitate immensitatis, & æternitatis, tametsi multiplices sint Personæ. Quod diximus, substantialem formam esse aptam terminare non ultimo dependentiam adjectivi numeralis, id locum habet etiam in forma accidentali, si hæc *substantive* accipiatur: ut quando à subjecto abstracta, & separata intelligitur; & veritatem quoque obtinet in concretis accidentalibus *substantive* consideratis: ut cum dicimus, Pater, Opifex, & similia. Hoc enim modo accepta substantialibus æquivalent.

Terminus alter est *absolutus*, alter *connotativus*, alter *relativus*. Si *principali significatione contineatur*, nec aliud quippiam significet, *Absolutus* nominabitur: ut *Corpus*. *Connotativus* erit, si *ultra primariam significationem in alterius cognitionem nos ducat*: Ita *Conservatio* rei eandem & nunc esse, & jam antea fuisse notat. *Relativus* autem est, qui *rem significat aliud respicientem*, adeo ut *sine isto ordine intelligi non possit*: ut *Pater*, qui ad *Filium* refertur, & sine isto ordine concipi nullatenus potest. Hinc Terminus *Absolutus*, quatenus *Relativo* opponitur, ille est, qui *rem significat sine ullo ordine ad alteram*: ut *Substantia*, quæ ad se ipsam est.

Accipiuntur impræsentiarum Termini, prout *rem aliquam, aut perfectionem seu formam significant*: quo sensu quilibet Terminus *Positivus* nuncupatur. Huic opponuntur *Negatio*, & *Privatio* quarum utraque *rem, seu formam amovet*: ut cum dico, *Bruta carent ratione*. *Negatio*, & *Privatio* in sese nihil sunt, nec per se se cognoscuntur; dicuntur autem percipi, quatenus intellectus cognoscit, res ipsas, seu formas non inesse: hoc sensu tenebras percipere dicimur, quia lucem non intuemur; quamquam modus ille loquendi non satis aptus videatur. In eo tamen *Negatio* discriminatur à *Privatione*, quod *Privatio* connotat subjectum esse aptum perfectioni illi suscipiendæ,

quæ ab eodem removetur; secus *Negatio*: Ita *sanitatis privatio* de animali dicitur, quod capax est sanitatis; *negatio sanitatis* de re inanimata potest utcumque enunciari.

Negationes, quæ de rebus prædicantur, vel sunt ab illis realiter distinctæ & separabiles, vel ab iisdem realiter indistinctæ sunt, & separari nequeunt. Negationes primi generis meram dicunt formæ carentiam; at Negationes secundi generis connotant quiddam positivum, à quo derivari intelligantur. Id porro inductione declaratur. *Negatio* enim corporeitatis in Angelo rationalitatis in Bruto, finitatis in Deo, aliæque similes indicant in iisdem rebus positivum aliquod prædicatum, vi cuius de illis necessario enuncientur. Aliæ autem negationes, ut caloris in corpore, albedinis in pariete &c. cum dicantur de illis contingenter, solam formæ remotionem significant.

Terminorum alius *Communis* est, seu *Universalis*, alius *singularis*. Hic *uni tantum aptari potest*: ut *Socrates*; Ille *pluribus*: ut *Homo*. Quandoque etiam Terminus *Communis* convenit rebus omnibus: ut *Bonum*; & hoc sensu *Transcendens* nominatur.

Terminus *Communis* distribuitur in *Univocum*, *Æquivocum*, & *Analogum*. *Univocus* est, quando non solo nomine, sed ipsa etiam re per nomen significata pluribus congruit;



gruit : ut *Substantia*. *Æquivocus* dicitur , si sola voce pluribus conveniat : ut cum *Canis* nomen marino pisci , & animali latrabili , & sideri cuidam commune facimus. *Analogus* is est , qui rebus natura sua invicem diversis iccirco attribuitur , quoniam illa proportione quadam sibi invicem respondent. Ita *Sensitivi* vocabulum animalibus tantum cognitione præditis rite attributum , cuidam etiam plantæ Philosophi concedunt , quod illa humanæ manus contactum refugiens , folia sua , & se se totam colligat. Cum tamen rerum proportio non uniusmodi sit , sed variis gradibus discerta , multiplici quoque ratione , *Analogum* Terminum accipere possumus. At si rem spectemus. *Analogum* necessario pertinet ad *Univocum* , vel ad *Æquivocum*. Etenim vel notio essentialis rei significatæ eadem est , vel diversa ? Si eadem ad *Univocum* ; si diversa , ad *Æquivocum* necessario pertinet. Porro cum *idem esse* & *diversum esse* pugnent invicem contradictione , dubio procul necesse est , unum , vel alterum ipsorum re ipsa veritatem obtinere ; neque fas est medium inter illa comminisci.

*Communis* itidem *Terminus* vel *Collectivus* est , vel *Distributivus* , *Collectivus* , quando pluribus convenit collectim tantummodo , & simul acceptis : ut *Senatus*. *Distributivus* , quando pluribus etiam

*singillatim* consideratis convenire potest : ut *Planta*. *Collectivus* autem *Terminus* plura quidem complectitur , sed sub aliqua unitatis , & ordinis notione ; atque hæc ipso discriminatur à *Termino Complexo* , qui plura significat secundum eorum multipliciter.

Habent *Termini* suam *oppositio-nem* , ratione cujus *Contradictorii* , vel *Privativi* , vel *Contrarii* , vel *Relativi* appellantur. *Contradictorii* , sunt , quoties eorum unus amovet illud omne , quod ab altero affirmatur : ut *homo* & *non homo*. *Privativi* eadem descriptione significantur , nisi quod unus perfectio-nem inesse indicat , alter eam tollit à subjecto , cui eadem perfectio convenire potest : ut cum humanum corpus anima præditum , vel de-stitutum esse dicimus : *Contrarii* duos præ se ferunt formas , se se invicem ab eadem subjecti parte explodentes ; ut calor summus , & fummum frigus. *Relativi* demum significant relationes invicem ad-versantes , quas simul eidem convenire impossibile est : ut *Pater* , & *Filius* , si respectu ejusdem considerentur ; neque enim uterque hic ordo eidem convenire potest respectu ejusdem termini. Ad-notare autem lubet , *Terminos* aliquos appellari *Disparatos* , qui nimirum invicem collati nec connexionem habent , nec repugnantiam , adeo ut simul eidem convenire queant : & possint etiam invicem esse separati : ut *album* , & *dulce*.

*Synecategoremata*, voces nempe, quæ ex se se nihil significant, sed cum alio termino conjuncta sententiam efficiunt; ut *omnis, nullus, aliquis*, vera Logicalis termini notione minime donamus. Unde omnis Terminus dicitur *Categorematicus*, quia *per se se aliquid significat*, proindeque in propositione potest esse subjectum, vel prædicatum.

Postremo Termini illi; quorum ope quidpiam significatur, quod re ipsa non est, sed à mente nostra effugitur, & denominationem accipit; ii appellantur Termini *secundæ intentionis*. Qui vero aliquid indicant reale, dicuntur Termini *primæ intentionis*.

## CAPUT SECUNDUM.

*De Terminorum Affectionibus, seu Proprietatibus.*

**R**EI ordo postulat, ut exposita jam terminorum Logicalium notione, illorum Affectiones, seu Proprietates explicemus. Hæ porro octo recensentur, nimirum *Suppositio, Status, Distractio, Ampliatio, Diminutio, Alienatio, Restrictio, & Appellatio*.

Cum igitur in Propositione Terminus vicem gerit rei illius, quam significat tunc *suppositio* habetur. Si Terminus ille, qui subjectum est propositionis, sit Terminus Communis, *Suppositio* quoque communis erit. Si subjectum est singulare, *suppositio* quoque est *Singularis*.

Exemplum primæ, *Homo est animal*. Exemplum secundæ, *Socrates est homo*.

At *Communis* illa *Suppositio* triariam dividitur: nempe pro varia Termini Concreti significatione. Hic enim, ut diximus, primo ducit nos in agnitionem formæ, tum in notitiam subjecti; quare forma appellatur *primaria significatione* Concreti, subjectum vero *secundaria*. Quoties ergo Terminus in propositione pro utraque illa significatione usurpatur, *Suppositio* est *Absoluta*; si Vices gerat solius formæ seu *primariæ tantummodo significationis*, *Suppositio* est *Simplex*; *Personalis* autem dicitur *Suppositio*, quando Terminus solius subjecti loco substituatur, seu pro *secundaria tantum significatione*.

Hinc vero prodit generalis quædam regula, cujus ope unam Suppositionem ab altera discernere valeamus. Etenim *Prædicati natura determinat subjectum Propositionis ad unum, vel alterum Suppositionis genus*. Si *Prædicatum* tam formæ, quam subjecto conveniat, *Subjectum Propositionis*, pro utrisque supponit, & *Suppositio* habetur *Absoluta*: ut cum dico, *Homo est animal rationale*. Hoc enim prædicatum non soli convenit *Humanitati*, quæ veluti forma est hominis, sed etiam convenit *Individuis*, quæ sunt subjectum *Humanitatis*. *Simplex suppositio* tunc habetur, quando *Prædicatum soli*

potest forma convenire : ut in hac Propositione, Homo est species. Notio enim speciei non potest individuis attribui, sed soli convenit Humanitati. Quod si Prædicatum non conveniat nisi subjecto forma, seu individuis, Suppositio dicitur Personalis : ut Homo est currens. Nam currere ad individua pertinet.

Hæc Personalis suppositio in alias quatuor multiplicatur, nempe in Distributivam, Collectivam, Determinatam, & Confusam. Suppositio Distributiva tunc habetur, quando subjectum propositionis convenit omnibus suis inferioribus, tam seorsim, quam conjunctim acceptis : ut cum dico, Bruta sunt viventia. Suppositio est Collectiva, quando terminus substituitur pro illis tantummodo collectim sumptis : ut si dicas, Planeta sunt septem. Suppositio determinata appellatur, quotiescumque terminus in propositione accipitur pro particulari aliquo inferiori, quod saltem a Deo possit singillatim designari : ut in ista, Aliquis homo currit. At suppositio erit confusa, si terminus in propositione accipiatur pro aliquo inferiori, quod nullatenus possit speciatim designari : ut cum dico : Oculus est necessarius ad videndum. Neque enim declaratur, aut singillatim determinari potest, quoniam ex duobus oculis oporteat uti ad videndum. Suppositio Distributiva duplex est, una pro singulis generum,

altera pro generibus singulorum. Prior tunc habetur, quando terminus pro omnibus, & singulis inferioribus accipitur : ut in ista propositione : Omnis circulus est rotundus. Posterior tunc est, quando terminus non pro singulis inferioribus, sed pro omnibus tantummodo speciebus accipitur : ut cum dico : Omne animal fuit in Arca Noe ; quatenus non omnia animalis individua, sed ex omni animalium specie quædam ibi conclusa fuere.

Demum si locutio sit metaphorica, Suppositio dicitur Impropria, ut Christus est regnus. Si terminus pro voce substituitur : Suppositio dicitur Materialis : ut Petrus est vox bissyllaba. Solet etiam altera annumerari suppositio, quam appellant Accomodam, quando terminus universim accipitur, sed prudenti exceptioni locus manet ut cum dico : Oculus videt omnia, id est præter se ipsum.

Secunda terminorum affectio est Status, tertia Distractio, quarta Ampliatio. Hæc porro proprietates conveniunt termino per ordinem ad tempus à verbo designatum. Si terminus eam temporis differentiam significet, quam verbum propositionis præ se fert, Status termini dicitur : ut, Sedens disputat. Si terminus ab eo tempore abducatur, Distractio est : ut cum dicitur, Cæci vident ; is enim tantummodo sensus redditur : Illi, qui erant cæci, nunc vident. Quod

Quod si terminus extendat se se ad plures temporis differentias, nec in ea solum sistat, quam verbum pra se fert, Ampliatio nominatur, ut in ista propositione: Sancti Deum videbunt. Id quippe veritatem obtinet, non solum si loquamur de Sanctis futuris, sed etiam rite dicitur de Sanctis, qui jam extiterunt, & qui nunc existunt.

Restrictio est coarctatio illius significationis, quam subjectum propositionis ex se se designat. Ita adjectiva nomina plerumque significationem contragunt, ut in ista: Homo sapiens dominabitur astris. Cum enim vox homo universim feratur, adjectivum illud, sapiens, illius vocis significationem coarctat.

Alienatio contingit, quando adjectivum aliquod tollit propriam, & naturalem termini significationem: ut cum dico: Homo pictus.

Diminutio tunc habetur, quando amplior termini significatione coarctatur, & minuitur ob adjunctam particulam aliquam: ut si dicas: Ethiops est albus secundum dentes. Hoc enim additum minuit significationem praedicati.

Appellatio est unius termini ab altero denominatio: ut cum dicimus: Cicero optimus est Orator; vox illa, optimus ad Oratorem pertinet, non ad Cicero-nem. Aliquando significatione unius vocis refertur ad eam formam, quam terminus primo significat; quandoque vero refertur ad sub-

jectum formae. Prima est appellatio formalis: ut cum dico Philosophus est amator sapientiae. Secunda dicitur Appellatio materialis; ut si dicas, Musicus est Philosophus. Nec enim homo ille iccirco Philosophiam callet, quia Musicae peritus est; sed illa propositio hunc sensum reddit: Musica, & Philosophia eidem homini conveniunt.

### CAPUT TERTIUM.

De Nomine, Verbo, & Oratione.

UT ea, quae in hoc capite tradimus facilius, distinctiusque percipiantur, tria distinguere oportet, nempe significare tempus, connotare tempus, & significare cum tempore. Quando terminus nobis manifestat partem unam, vel alteram temporis, dicitur significare tempus. Ita vox haec, Annus, longam illam dierum revolutionem exponit. Si vox, eam rem, quam primario significat, nos etiam ducit in notitiam alicujus temporis, dicitur connotare tempus. Ita Conservatio demonstrat rem jam fuisse in tempore praeterito. Quod si actionem aliquam, vel passionem significat cum relatione ad eam temporis differentiam, in qua ille evenerunt, tum dicitur significare cum tempore: ut si dicas, Amo.

Nomen igitur arbitraria hominum vox est, qua quidpiam signifi-

ficant, & nullam habita ad tempus relationem; adeoque Nomen sine tempore significat.

Verbum autem relationem exprimit ad eam differentiam temporis, vel prateritam, vel presentem, vel futuram, in qua operationem, vel passionem significat. Quamobrem Verbum dicitur significare cum tempore; atque hoc

ipsum in Vermis omnibus apparet. Oratio ex pluribus constat verbalibus invicem nexis verbali copulatione, aut connexione grammaticali: Ut dum dico, Deus est colendus; vel dum ajo, Animal rationale. Porro Oratio perfecta est, si integram sententiam declarat, ut in primo ex nuper allatis exemplis. Secus, erit imperfecta.

SECTIO SECUNDA.

De iis, quae pertinent ad secundam intellectus operationem.

CAPUT PRIMUM.

De Enuntiatione, sive Propositione.

Quoties nos de rebus velut iudices pronuntiamus, illas conjungimus, aut separamus, prout easdem inter se convenire, vel differre animadvertimus, quod ipsum est affirmare, vel negare. Hinc Enuntiatio dicitur Oratio affirmans vel negans aliquid de alio. Appellatur etiam Propositio, quatenus alteri praepōnitur ad ratiocinationes efformandas.

Propositio ex subjecto, & predicato, & eorum copulatione coalescit. Bifariam autem primo distribuitur, nam alia est categorica, alia Hypothenica; seu alia Simplex, alia Composita. Propositio Categorica ea est, quae subjecto, predi-

cato, & copulatione componitur, velut praecipuis sui partibus. Nam si addantur adverbias; aut syncategoremata, nihilominus Propositio Simplex est, seu Categorica. Propositio autem Hypothenica ex pluribus categoricis constat aliqua particula connexis. Exemplum primae. Homo est animal rationale. Exemplum secundae, Si homo est animal rationale, homo est risibilis.

Si in propositione addatur Modus, quo predicatum jungitur subjecto, vel ab eo amovetur. Propositio dicitur Modalis; si secus, Absoluta vocatur. Sunt autem Modi affectiones quaedam, quibus signifi-

ficatur, quânum ratione predicatum conveniat subiecto, vel ab illo removeatur: Utrum nempe ex necessitate, an ex accidenti id locum habeat; sive ut dicunt, *necessario*, aut *contingenter*. Nam & ad hos Modos reducuntur alii, qui negantes appellantur: ut consideranti manifeste apparet. Idem est enim dicere: *Impossibile est hominem esse lapidem*, ac affirmare, *Homo necessario excludit à se naturam lapidis*.

Propositio ratione terminorum ex quibus, velut ex materia, coalescit, triplex est, *Necessaria*, *Impossibilis*, & *Contingens*. *Necessaria* dicitur, quando predicatum necessario convenit subiecto: ut dum dico, *Deus est sapiens*. *Impossibilis* appellatur, quando predicatum nullatenus potest subiecto convenire: ut si dicas: *Cubus non est quadratus*. *Contingens* denique Propositio nominatur, quando predicatum per accidens convenit subiecto: ut cum dicimus, *Homo est sapiens*.

Ex dictis consequens est, Propositiones gaudere suis affectionibus, quas appellant ipsarum *Qualitates*. *Affirmativa* est enim Propositio, in qua predicatum jungitur subiecto; *Negativa* vero si predicatum à subiecto amoveatur: ut notissimum est. Hinc fit, Propositionem esse *Veram*, vel *Falsam*. *Vera* est quando rem exprimit, ut ea est in se se; Si secus, *Falsa* erit. *Propositio Necessaria* est immuta-

biliter vera. Propositio *Impossibilis* est immutabiliter falsa. Propositio autem *Contingens* potest vera esse, vel falsa.

Veritas itaque Propositionis est consonantia, seu similitudo, vel, ut ajunt *conformitas*, ipsius propositionis cum objecto, quod per eandem significatur. Hinc falsitas Propositionis in carentia istius consonantiæ sita est. Quia autem ut diximus *Veritas*, & *Falsitas* sunt veluti qualitates Propositionis, & propositio *Contingens* capax est utriusque; ideo quærimus, an eadem propositio contingens semel vera possit in falsam mutari pro objecti sui variatione. Porro dubium non est de ea propositione contingenti, quæ ad tempus futurum refertur; hanc enim esse determinate veram, vel determinate falsam demonstrabimus in secunda Logices parte, disp. 5. Ea quoque propositio contingens, quæ tempus præteritum notat, jam habuit veritatem, vel falsitatem, quantum vel fuit objecto suo conveniens, aut ab eo dissona; proindeque nunc dicitur incommutabiliter vera vel falsa, nam & Deus ipse non potest ea infecta facere, quæ facta sunt. Itaque de propositione contingenti disserimus temporis præsentis affixa, an videlicet ejusmodi propositio, eadem manens, & essentialiter immutata, possit modo veritatem, modo falsitatem habere, & ab una istarum affectionum ad alteram transire pro

pro objecti sui variatione. Negantem porro sententiam tenemus. Etenim hæc propositio, ex. gr. *Socrates sedet*, componitur verbo, velut sui forma: verbum autem significat cum tempore, seu relationem habet ad differentiam temporis; adeoque propositio illa unam, vel alteram differentiam temporis includit, etsi non explicite. Ergo ea propositio absolute prolata ad eam temporis differentiam refertur, in qua iudicium mente concipitur. Mutato igitur tempore, & ipsa propositio mutatur; & si quis perseveret in eo iudicio: *Socrates sedet*, multiplicia tunc fert iudicia, & distinctæ numero propositiones habentur, quippe tunc multiplicia numero objecta occurrunt, nimirum Socratis sessio pro primo instanti temporis, & Socratis sessio pro secundo, itidemque pro aliis sequentibus. Non ergo illa propositio eadem manens potest transire de veritate in falsitatem. Quod si qui illam propositionem efformat, iudicio suo complectatur determinatum temporis spatium puta horam integram; sedente Socrate in prima medietate horæ, & non in altera, evidens est propositionem illam esse falsam, quia ad sui veritatem totam horam complectitur. At si iudicium abstrahere dicatur ab omni temporis determinatione, ut sensus sit, *Socratem aliquando sedere*, ad veritatem propositionis satis est, si in aliqua temporis differentia

Tom. I.

Socrates sedeat; tunc enim propositio æquivalet disjunctivæ.

Veritas autem, & falsitas dicuntur accidentia propositionis contingentis, quatenus propositio potuit ab initio vera esse, vel falsa, quoniam ipsius objectum erat omnino indifferens. At cum propositio sit essentialiter alligata temporari, ut diximus, mutato tempore ipsa quoque numero mutatur, adeoque semel ac veritatem suam habuit, transire non potest in falsitatem. Atque hinc apparet discrimen inter propositionem, & alias res accidentia sua recipientes: ut corpus ex. gr. caloris, & frigoris capax. Nam corpus non dependet essentialiter ab istis affectionibus. Propositio autem ratione verbi pendet essentialiter a tempore.

Hæc de Veritate, & Falsitate Propositionis dicta sint. Habet etiam Propositio suam quantitatem per quam significatio propositionis vel ampliatur, vel coarctatur: ut prædicatum quandoque omnibus aptari dicatur, quandoque non. Hinc propositio quadrariam distribuitur, nimirum in *Universalem, Particularem, Singularem, & Indefinitam.*

Si subjectum propositionis sit affectum nota quadam universali: ut sunt, *Omnis nullus*, Propositio est *Universalis*: ex. gr. *Omnis impius est stultus*. Si subjectum afficiatur signo particulari: ut *Aliquis*. *Quidam*, Propositio est *Parti-*

I

ti

*ticularis*: ex. gr. *Aliquis homo est impius. Si subjectum sit terminus singularis, aut saltem determinetur à pronomine demonstrativo, Propositio quoque singularis est: ex. gr. Hic homo est stultus. Demum si subjectum propositionis sit terminus ex se se communis, sed nulla nota affectus, Propositio appellatur Indefinita ut cum dico, Homo est animal; vel Homo est sapiens. Oportet autem in Propositione Indefinita distincte animadvertere, quanam sit illius materia. Quoties enim propositio contingens est particulari equivalet: ut in secundo exemplo relato cognoscimus. Quando propositio est necessaria, vel impossibilis, æquivalet universaliter in primo exemplo. Nam ea, quæ ex necessitate uni conveniunt, aut repugnant, omnibus rebus ejusdem naturæ æqua proportione respondent; quæ autem alicui conveniunt per accidens, non debent omnibus convenire.*

## CAPUT SECUNDUM.

De Propositione composita, & modalis.

**P**ropositio composita, ut in præcedenti capite diximus, est illa, quæ ex pluribus constat propositionibus simplicibus nexu aliquo invicem conjunctis. Si nexus ille sit particula conditionalis, Si, Propositio itidem dicitur *Conditio-*

*nalis*. Si nexus explicetur per particulam Ergo, Propositio est *Rationalis*. Si nexus præ se ferat particulam Quia, Propositio erit *Causalis*, Si nexus fiat per particulam Et, Propositio est *Copulativa*. Denique ubi nexus particula Vel, efficiatur, Propositio erit *Disjunctiva*. Quæ omnia ex se se manifesta sunt.

Usus obtinuit, ut in Philosophia præsertim occurrant passim Propositiones *Conditionales*. Proinde cum Subtili Doctore in I. dist. I. quæst. 2. animadvertimus omnem illam *Hypotesim*, sive *Conditionalem* admitti posse, quæ contradictionem minime includat, nec semetipsam destruat. Alias enim *Hypotesis* invicem pugnantia simul adstrueret: ut si quis supponere vellet effectum existere, & non existere causam illam, sine qua effectus nec extare, nec intelligi posset.

Priores illæ tres Propositiones, *Composita conditionalis* nimirum, *Rationalis* & *Causalis*, talem præ se ferunt suarum *simplicium* connexionem, ut una ex altera ducatur, & inter eas habeatur illatio. Quamobrem *Composita* illæ Propositiones non possunt esse *contingentes*. Aut enim illatio est legitima, aut non? Si primum, Propositio *composita* est *necessaria*. Si secundum, ea est *impossibilis*. Quippe particula connectens est forma Propositionum *compositarum*. *Copulativa* autem Propositio, & *Dis-*



*unctiva* non præ se ferunt unius *simplicis* illationem ex alia: adeoque possunt esse *contingentes*.

In illis etiam tribus primis propositionibus *quantitas* ex ipsis *simplicibus* eas componentibus ducitur. *Affirmatio* autem, vel *negatio* à particula connectente derivatur, ut nimirum *negativa* sit *propositio composita*, quando *negatio* adjungitur *particulæ* connectenti; si secus *affirmativa*. At quantum attinet ad *veritatem*, & *falsitatem*, *Propositio conditionalis*, ut *vera* sit, non aliud exposcit, nisi *legitimam* illationem: ut cum dicimus: *Si bene vivunt homines, justè vivunt*; *Propositio Rationalis* duo requirit, & illationem *legitimam*, & *veritatem* illius *simplicis*, à qua altera subinfertur: ut in hac, *Sol apparet in nostro Horizonte, ergo in illo lucem diffundit suam*; *Propositio Causalis* non tantum duo hæc exposulat, verum etiam *tertiam* aliam *conditionem*, quod nempe sub illata *propositio* à *priore* originem suam ducat, velut *effectus* à sua *caussa*. Hujusce *conditionis* defectu *vera* non est ista *propositio*: *Quia ignis est approximatus, comburit*. Non enim *ignis* *approximatio* est *caussa* *combustionis*, sed *conditio* tantum *præsupposita*.

*Propositio Copulativa*, & *Disjunctiva* omnia habent à suis *simplicibus*: nisi quod *Copulativa*, ut sit *vera*, *exigit* *veritatem* omnium *simplicium*, quippe omnia simul

complectitur, unde semper est *universalis*. *Disjunctiva* autem mutatur *veritatem* suam ab unius tantummodo *simplicis* *veritate*, & semper est *particularis*, quia unius tantum *veritatem* *expostulat*: Alioquin reipsa esset *conjunctiva*, non *disjunctiva*. *Affirmatio* demum, vel *negatio copulativa*, & *disjunctiva* derivatur à *particula* eandem connectente.

Ad *propositiones causales* pertinent illæ, quæ *reduplicativa* appellantur, quando nempe *illarum* *subjectum* *repetitur*, *adjuncta particula reduplicante*, *Quatenus*, *Prout*, aut simili: ut cum dico, *Homines, quatenus homines, sunt rationales*. *Propositiones* istæ quandoque significant, *prædicatum* ad *subjecti* *essentiam* pertinere: ut apparet in allato exemplo; quandoque significant, *subjecti* *notionem* esse *causam* *prædicati*: ex. gr. *Homo prout rationalis, est visibilis*; aliquando denotant, *terminum affectum* *particula reduplicante* esse *conditionem*, propter quam *prædicatum* *conveniat* *subjecto*: ut in hac *propositione*, *Ignis ut applicatus comburit*. Verum hæc *propositio* ad *Conditionalem* pertinet, atque, si rite loqui velimus, *vera* non est.

Istæ *præpositiones* *particula reduplicante affectæ* dicuntur etiam *reddere* *sensum specificativum*, quando nempe significant, *terminum affectum* *particula reduplicante* non *obstare*, quominus præ-

dicatum possit convenire subjecto: ut si quis diceret, *Musicus, prout Musicus, potest esse Logicus*. Sensus autem iste tunc solum haberi potest, quando solam enunciamus possibilitatem, nec prædicatum reipsa subjecto quidpiam conjungit; alioquin enim sensus semper esset *reduplicativus*: ut si dicas, *Musicus, quatenus Musicus, est Logicus*. Quæ propositio est falsa.

Inter propositiones, etsi non voce, sensu tamen compositas, duæ hæc enumerantur, *Exclusiva*, & *Exceptiva*. *Exclusiva ita prædicatum subjecto convenire designat, ut illi soli conveniat*: ex. gr. *Solus Deus est sapiens*. Potest etiam exclusiva particula afficere tantummodo prædicatum, atque tunc alia remonet prædicata ejusdem generis: ut cum dico, *Petrus est tantum Logicus*. Significatur enim Petrum sola Facultate Logica instructum esse, nullamque aliam scientiam callere.

Exceptiva propter particulam excipientem amovet à participatione prædicati particulare aliquod à communi subjecto comprehensum: ex. gr. *Omnis Apostolus, præter Judam, est beatus*. Excipitur enim à beatitudine Judas, qui tamen sub communi voce, *omnis Apostolus*, significabatur. Ex quo colligitur, ad propositionem *exceptivam* duas conditiones requiri, ut nempe terminus, à quo fit exceptio, sit universalis, & ut terminus ille, qui excipitur, contineatur sub

prædicto universali termino. Unde ista propositio non est *exceptiva*: *Omnnes Apostoli, præter Neronem, Deo fruuntur*; & hæc: *Aliquis miles, præter Achilem, fuit strenuus*, æquivaleret propositioni copulativæ; & significat tam Achilem, quam alterum aliquem militem fuisse strenuum.

Propositio *Modalis*, quam in capite præcedenti descripsimus, ita debet esse compacta, ut Modus afficiat propositionem ipsam, determinando conjunctionem verbalem. Alioquin si Modus subjectum tantummodo, vel prædicatum afficeret, Propositio esset *absoluta*. Ipse autem Modus vel *nominaliter*, id est ut nomen, vel *adverbialiter*, seu ut adverbium, potest in propositione collocari. Prioris exemplum, *Hominem esse lapidem est impossibile*, & hoc in casu propositio illa infinitivi modi habet rationem subjecti, & Modus est prædicatum. Posterioris exemplum, *Deus necessario est bonus*.

Si ergo Modus est affirmativus, & universalis Propositio affirmativa erit, & universalis. Secus, particularis, aut negativa. Ipsa tamen quantitas Modalis propositionis respicit tempus. Hinc vel extendit propositionem ad omnem temporis differentiam, ut cum dico, *Homo necessario est animal*; significat enim, hominem pro quacumque temporis differentia esse animal. Vel coarctat propositionem ipsam ad unam temporis dif-

ferentiam : ut si dicas , *Homo contingenter currit* ; innuit enim , hominem aliquo tempore currere .

Vera est Propositiono *Modalis* , quando modus correspondet , & debite proportionatus est materiæ propositionis : ut in ista , *Homo necessario est rationalis* , nam ipsa quoque propositio est necessaria . Si secus res contingat , propositio *modalis* erit falsa .

CAPUT TERTIUM.

De Proprietatibus Propositionum.

Quatuor esse Propositionum genera jam diximus ; uni-

versalem affirmativam , universalem negativam , particularem affirmativam , & particularem negativam , pro varia propositionum *Quantitate* , vel *Qualitate* . Ad memoriæ sublevamen prædictæ propositiones solent quatuor vocabulis notari , *A* , *E* , *I* , *O* . *A* , significat propositionem universalem affirmativam , *E* , universalem negativam , *I* , particularem affirmativam , *O* , particularem negativam . Prioris exemplum : *Omnis homo est sapiens* ; Secundæ : *Nullus homo est sapiens* ; Tertiæ : *Aliquis homo est sapiens* ; Quartæ : *Aliquis homo non est sapiens* . Unde versus .

*Asserit A , negat E ; verum generaliter ambo .*

*Asserit I , negat O ; sed particulariter ambo .*

Apparet autem has omnes propositiones ex uno , eodemque subiecto , & prædicato conflare , atque invicem sola *Quantitate* , vel *Qualitate* discrepare : Quod *Oppositio* nuncupatur . Et hæc quadrifariam dividitur . Alia enim *Oppositio* est *Contradictoria* , quando propositiones quantitate , & qualitate ita discrepant , ut una sit universalis affirmativa , altera particularis negativa . Alia *Contraria* , quando duæ propositiones universales sola qualitate differunt , quoniam una affirmativa est , altera negativa . *Oppositio* dicitur *Subalterna* , quoties ambæ propositiones affirmativæ sunt , vel negativæ , & sola

quantitate opponuntur , quia una est universalis , alia particularis . Postremo *Oppositio* est *subcontraria* cum videlicet duæ particulares propositiones sola *Qualitate* sunt diversæ , quia una est affirmativa , altera negativa . Quæ omnia exemplis allatis illustrantur .

Propositiones *Contradictoria* ita se habent quoad veritatem , & falsitatem , ut earum una sit semper falsa : quacumque illæ materia componantur . Nullum itaque medium effingi potest inter *Contradictoria* , cum aut prædicatum conveniat subiecto , aut non ; nec simul possit eidem convenire , & non convenire . Quod si propositiones *Contra-*

*dictoria* constant syncategoremate, non habent inter se eam oppositionem, nisi quando negatio afficit etiam ipsum syncategorema: ut in his, *Homo est ex sui natura sapiens*, *Homo non est ex sui natura sapiens*.

Propositiones *Contraria*, si ratione materiæ sint necessariae, aut impossibiles, ita se habent, ut una sit vera, altera falsa. Si materia earum sit contingens, possunt esse ambæ falsæ, nunquam tamen ambæ veræ.

His assimilantur Propositiones *Subcontraria*, nisi quod in materia contingenti possunt ambæ obtinere veritatem, non tamen ambæ possunt esse falsæ.

Propositiones *Subalterna* hanc habent legem: Quoties necessariae sunt, aut impossibiles, si universalis vera est: etiam particularis erit vera. In materia autem contingenti, si universalis sit vera, etiam particularis erit vera, potest tamen particularis esse vera, etiamsi universalis sit falsa. Apparent hæc omnia in exemplis ab initio exaratis.

Altera Propositionum affectio est *Conversio*, & tunc habetur, quando mutatur prædicatum in subjectum, & subjectum in prædicatum, sive invertitur propositio, variata quandoque quantitate eadem tamen veritatis, vel falsitatis qualitate permanente. Potissimum autem *Conversio* duplex est; nimirum *Simplex*, quando eadem

quantitas, & qualitas propositionis permanet. Altera dicitur *Conversio per accidens*, quæ cum quantitatis variatione contingit.

Propositio universalis negativa utroque modo converti potest: ut cum dico, *Nullum animal est lapis*; & eam sic converto, *Nullus lapis est animal*, vel ita, *Aliquis lapis non est animal*. Similiter propositio particularis affirmativa suscipit *conversionem simplicem*: ut hæc, *Aliquod animal est rationale*, in hac mutatur, *Aliquod rationale est animal*. Universalis autem affirmativa potest solum converti *per Accidens*: ut *Omnis Leo est animal*, Non enim valet, *Omne animal est Leo*; sed tantum, *Aliquod animal est Leo*.

Pro particulari negativa constituitur *Conversio per Contrapositionem*; quæ fit sola additione particularæ negantis utrique extremo propositionis. Sed hæc *Conversio* nequaquam usui est in Syllogismis, in quibus alias duas Conversiones exerceri notabimus.

*Equipollentia* dicitur tertia Propositionum proprietas, vi cujus duæ propositiones oppositæ in eundem sensum reducuntur ob negationem vario modo illarum partibus applicatam. Sed hæc parvi omnino momenti sunt.

## CAPUT QUARTUM.

De Definitione, &amp; Divisione.

**D**efinitio explicat essentialem notionem rei, Divisio partes rei distribuit. Hoc ipso dicuntur *Modi sciendi*: Is enim est *ratio manifestativa ignoti*. Ratiocinatio est tertius *Modus sciendi*, de qua agendum erit in Sectione sequenti.

Definitio est oratio, quæ explicat naturam, seu essentialiam rei: ut cum dicimus, *Homo est animal rationale*. Hæc dicitur *Definitio rei*, quia ipsam rei naturam declarat. Est autem alia *Definitio nominis*, seu *interpretatio ex vulgaris idiomatis usu, vel etymologia*.

Definitio rei alia est *accurata*, seu *propria, & perfecta*, quæ nempe rem ipsam per illius *prædicata essentialia exponit*; alia vero *minus accurata*, minusque *perfecta*, quæ rem declarat per illius *affectiones*; & *descriptio* potius nominatur. Ita *horologium* describitur *Machina ex ferro, variis rotis constans, quarum motus regularis est idoneus ad horas indicandas*.

Si definitio *perfecta essentialis partes físicas rei exponit*, *Phy-sica* appellatur: ut ista, *Homo est ens compositum ex anima, & corpore*. Quam initio retulimus, *Metaphysicam* dicimus, quoniam *hominis naturam per metaphysica prædicata declarat*.

Quatuor characteres obtinere debet definitio, ut sit legitima. Primo componi debet ex *genere, & differentia*, quatenus una ipsius pars sit communis, altera autem sit propria rei illius, quam definimus. Secundo debet clarius esse re definita, nempe *essentia illius*; alioquin non explicaret naturam rei. Tertio æque tantum extendi debet, & patere, ac res ipsa, ut videlicet illi tantum rei conveniat, & vicaria quadam relatione definitio rem definitam subinferat, & hæc definitionem. Quarto brevis esse debet, quantum fieri potest: ut proximum rei definitæ genus, ultimamque essentialem ipsius differentiam in se contineat, & aperiat.

Hinc propria, perfecta que definitio solum *Ens reale* donamus, quod in varios possimus partiri conceptus, & unam tantummodo essentialiam completam habeat: Sive, ut ajunt, sit *Ens per se*.

*Divisio est totius in omnia, quæ continet, distributio*; sive est oratio, quæ explicat partes componentes aliquod totum. Unde rem exponit, illius partes resolvendo.

Totum bifariam dividitur, nam aliud ex partibus re ipsa distinctis coalescit quas *integrantes* appellant; aliud *essentialibus* constat partibus à quibus re ipsa non distinguitur. Proinde *Divisio* alia est *integralis*: ut cum dico, *Cor-*

poris humani, alia pars caput, alia brachium, &c. altera est essentialis: ex. gr. *Homini* alia pars animalitas, alia rationalitas. Hæc divisio dicitur *Metaphysica*, quia partes *Metaphysicas* explicat; Tunc appellatur *Physica*, quando partes *physicas* exponit: ex. gr. *Homini* alia pars anima, alia pars corpus.

Est etiam aliud *Totum*, quod appellatur, *Omne*, nimirum *Genus*, quod universale est, & in suas *species* distribuitur: ut in secunda *Logicæ* parte declarabimus. Hæc autem *species* dicuntur partes *subjectivæ*, seu *inferiora generis*. Istius divisio appellatur *potentialis*, quia conceptus *Generis* in se se non includit partes, potest autem in illis esse. Exemplum: *Animalis* aliud ra-

tionale, aliud irrationale.

Regulæ quatuor congruunt divisioni legitimæ. Harum prima est: divisio fieri debet per partes, sive membra pauciora, quantum fieri potest, ut omnis confusio tollatur; confusum est enim quidquid in pulverem sectum est. Secunda regula: Non debet una pars divisionis in altera contineri. Tertia regula est: Partes dividentes ita designari debent, ut æquales sint *Toti*; tunc enim divisio est perfecta, & natura *Totius* distinctius apparet. Quarta regula: Divisio per ea membra tradi debet, quæ sunt *Toti* proximiora, non remotiora. Ita optima est divisio animalis in rationale, & irrationale; inepta autem esset ista distributio: *Animalis* aliud *Petrus*, aliud *Bucefalus*.

## SECTIO TERTIA.

*De iis, quæ ad tertiam attinent intellectus operationem.*

### CAPUT PRIMUM.

*De Argumentatione, ejusdemque generibus Præceptis.*

**A**rgumentatio est oratio quæ unum ex altero colligimus: ut cum dico: *Homo est animal, ergo est vivens*. Ea porro tribus partibus constat, antecedente, consequente, & consequentia. Antecedens est illud, ex quo aliud infertur: ut prior illa propositio. Consequens est id, quod est alio ducitur: ut est altera descripta pro-

propositio. *Consequentia* vero utrumque illud connectit, & significatur per particulam illativam, *ergo*, aut consimilem. *Consequentia*, seu illatio est *forma argumentationis*, nec distinctioni locum concedit. Vel enim *consequens* rite colligitur ex *antecedenti*, & *consequentia* est bona; vel *consequens* non rite subinfertur ex *antecedenti*, & *consequentia* est mala: Tunc autem non habetur vera argumentatio.

Sex recensentur argumentationis genera, nimirum *Enthymema*, *Inductio*, *exemplum*, *Gradatio*: *Dilemma*, & *Syllogismus*.

*Enthymema* est *Syllogismus imperfectus*; nempe *duabus tantum propositionibus constat*, cum in *Syllogismo* tres habeantur expressæ. Attamen propositio illa, quæ in *Enthymemate* reticetur, facile ab omnibus rite rem perpendicularibus intelligitur. Ita cum dico: *Ego cogito, ergo existo*; profecto altera hæc propositio tacite exprimitur: *Quidquid cogitat, existit*. Ex quo apparet, *Enthymema* facile ad *Syllogismum* reduci posse.

*Inductio* est *argumentatio*, quæ ex particularibus recte enumeratis universalem colligit propositionem: ut si dicas: *Stannum liquari potest, plumbum liquari potest, ferrum liquari potest, cuprum liquari potest, argentum liquari potest, aurum liquari potest; igitur metallum omne liquari potest.*

Tom. I.

Neque tamen absolute id accipiendum est. Sed quia prædicatum aliquando necessario connexum est cum subjecto, aut etiam nullatenus ille convenire potest: quandoque vero per accidens illi convenit: Iccirco diversa habenda est ratio *Inductionis* in propositionibus necessariis, aut impossibilibus; ac in propositionibus contingentibus. Animadvertit proinde *Subtilis Doctor*, lib. 2. *Priorum*, quæst. 8. in propositionibus contingentibus posse quidem nos *Inductione* uti, ut probabilem efficiamus argumentationem, etiamsi particularia singula nequaquam distincte enumerentur: dummodo tamen minime compertum sit particulare aliquod nostræ assertioni obstare; non tamen certam tunc colligi posse ratiocinationem. At ubi prædicatum necessario convenit subjecto, vel illi repugnat, profecto sat est, si unum, vel alterum particulare in medium proferamus, ut possimus certam subinferre propositionem universalem; quippe omnia particularia sunt omnino ejusdem rationis in iis, quæ necessaria sunt, vel ad essentiam pertinent.

Oportet etiam, ut *Inductio* sit legitima, particulares propositiones non solum esse veras, sed etiam simul veras, sive earum veritatem conjunctim ipsis aptari. Hinc explicamus, quonam sensu à *Distributivo ad collectivum* va-

K leat

leat consecutio. In prædicatis essentialibus hæc semper est legitima; unde recte dicimus, *Hæc creatura contingens est, illa quoque, & illa, &c. ergo omnis simul creatura est contingens.* Atsi prædicatio quantitatem respiciat, seu majorem, vel minorem vim, non tenet ea argumentatio à distributivo ad collectivum: quippe major vis quibusdam tantum propria esse potest, & minime convenire omnibus. Ita si quis asseveraret: *Petrus potest hunc suum hostem vincere, illum quoque, aliosque singulos; ergo Petrus valet simul omnes superare;* non rite concluderet.

Quam exposuimus, Inductionem, ascensum nominant, quoniam per illam à singulari ad universale veluti ascendimus. Admitti tamen poterit genus alterum inductionis, quæ dicatur descensus, cum nempe ab universali ad singularia descendimus: ut si dicas: *Metallum omne liquari potest, ergo stannum, plumbum, ferram, &c. liquari potest.*

Exemplum est argumentatio, quæ ex uno singulari aliud colligit: dummodo tamen similitudinis ratio in utroque eluceat: ex. gr. *Deus pepercit Petro pœnitenti, ergo & Judæ pepercisset, si Judas pœnitentiam egisset.*

Gradatio tunc habetur, quando ex pluribus propositionibus invicem ordinatis aliam universaliorem colligimus ex. gr.

*Avari multa desiderant; qui multa desiderant, multis egent; qui multis egent, sunt miseri: ergo Avari sunt miseri.* Vel si dicas: *Petrus est homo, homo est animal, animal est vivens, vivens est corpus, corpus est substantia; ergo Petrus est substantia, corpus, vivens, animal, & homo.*

Dilemma est argumentatio duabus partibus constans, quarum utraque idem colligit. Ita cum Chinensis quidam, ut narrat Pontanus in Atticis Bellariis, part. 2. cap. 16. Regi suo persuasisset, repertum à se pharmacum, quo fieret immortalis, poculum in Aulam delatum unus ex Aulicis Ministris involavit, & hausit. Tum is Regem sibi nudato ferro mortem comminantem, atque furentem, hoc dilemmate sedavit: *Aut potio illa immortalem facit, aut non facit? Si facit, frustra mihi necem intentas. Si non facit, ergo deceptus es: nec mortem mereor qui te hac fraude liberavi.*

Do Syllogismo in sequenti capite dicturi sumus. Nunc animadvertimus, prædictas omnes Argumentationes facile ad Syllogismum reduci posse, si illis alteram adjungamus propositionem, quæ in ipsis subobscurè intelligitur.

Regulæ universim ad Argumentationem pertinentes, breviter sic exponi possunt. Prima Regula, si habeatur aliquod inferius,



habetur etiam in illo predicatum superius. Attamen cum Superius ponitur, non continuo determinata inferior res intelligitur. Sic rite disserimus: Hoc ens est homo, ergo est animal. Non tamen valet: Hoc ens est animal, ergo est homo.

Secunda regula: Si determinatam tollas rem inferiorem, non inde excluditur predicatum superius. Quod si superius neget, inferiora quoque amoves. Ita non est apta Ratiocinatio, si dicas: Hoc ens non est homo, ergo non est animal. Bene tamen si disseres: Hoc ens non est animal, ergo non est homo.

Tertia regula: Quidquid enuntiatur de predicato superiori, secundum suam essentiam considerato, & juxta suppositionem absolutam, profecto cuicumque rei inferiori convenit. Unde valet, Animal est substantia corporea vivens, sensitiva: ergo etiam homo est substantia corporea, vivens, sensitiva.

Quarta regula: Si quid convenire non potest predicato superiori, secundum suam essentiam, & juxta suppositionem absolutam accepto, illud ipsum nullatenus congruere potest inferiori. Ita rite dicimus: Animal non est lapis, igitur homo non est lapis.

Harum quatuor regularum hæc est ratio; quia inferius includit prædicata superiora, velut constitutiva suæ essentiæ. At prædi-

catum superius non accipit essentiam suam ab inferiori.

Alteram possumus adjungere generalem regulam, nimirum consequens ex vi ratiocinationis necessario imitari naturam sui antecedentis, à quo originem trahit, & in quo virtute continetur. Unde consequens mutuatur ab antecedenti suam veritatem, certitudinem, & evidentiam. Nilominus per accidens contingere potest, ut consequens sit ab antecedenti diversum, propter materiam ipsius propositionis, quæ ex se se veritatem habet, nec eam accipit ab antecedenti.

## CAPUT SECUNDUM.

### De Syllogismo.

Syllogismus est oratio, in qua ex duabus propositionibus constitutis, certoque ordine dispositis, altera subinfertur, velut effectus ab illis originem trahens. Quæ definitio per se se clara est, & aperta. Idem declarat alia Syllogismi descriptio; quam tradit Aristoteles Analyticorum Priorum, lib. I. cap. I. Syllogismus, seu Ratiocinatio est oratio, in qua quibusdam positis, aliud quiddam diversum ab his, quæ posita sunt, necessario accidit, eo quod hæc sunt. Nimirum quia, assensu duabus prioribus propositionibus præstito, debet intellectus conclusionem ipsam approbare.

Exemplum Syllogismi *Omne animal est vivens, omnis homo est animal: Ergo omnis homo est vivens.* Apparent hic tres propositiones, quarum prima dicitur, *Major*, secunda *Minor*, tertia *Conclusio*. Cognoscimus etiam in Syllogismo tres tantum terminos constitui. Horum prior nominatur *medius terminus*, quoniam terminos alios secum in præmissis connectit, unde eorum profluit in *conclusionem* societas. Qui terminus majorem propositionem cum *medio termino* componit, dicitur *major extremitas*. Qui minorem efficit cum *medio termino* propositionem, *minor extremitas* nuncupatur. At ille *medius terminus* nequaquam in *conclusionem* reperiri potest, alioquin hæc non esset quiddam diversum ab una, vel altera præmissarum. Demum

si in *conclusionem* *major extremitas* enunciatur de *minori extremitate* *conclusio* appellatur *directa*; Si oppositum contingat, erit *conclusio non directa*.

Hæc ad *materiam* pertinent Syllogismi. Illius vero *Forma* est *materia dispositio*, & duplex distinguitur; *Figura* nempe, & *Modus*. *Figura* est *apta medii termini cum duobus extremis colligatio*: ut videlicet ista subjecti, vel prædicati loco constituuntur. Quod quidem trifariam contingere potest. Aut enim *medius terminus* est subjectum in majori propositione, & prædicatum in minori; aut est prædicatum in utraque: aut in utraque est subjectum. Si primum, *Figura prima*, habetur; si secundum, *secunda*; si tertium, *tertia*; Unde versus:

*Prima prius subjicit Medium, post prædicat ipsum:*

*Prædicat altera bis: Tertia bis subjicit.*

Placet aliis *quartam* adjungere *figuram*, in qua *medius terminus* sit in majori propositione prædicatum, & in minori subjectum. Sed hæc per solam præmissarum transpositionem à prima secernitur; & *Medius terminus* semper in una propositione subjectum, in altera prædicatum est, proindeque à signis universalibus eodem modo semper afficitur: ut notat Doctor lib. 1. Priorum, quæst. 34. Quamobrem, veluti superfluum, eandem merito omittimus.

*Modus* est *recta dispositio propositionum Syllogismi secundum quantitatem, & qualitatem*. Sylogismorum *modi* novemdecim recensentur, quorum primi novem ad *primam figuram* attinent, sed quatuor priores *directe*, reliqui *indirecte* concludunt. Quatuor alii assignantur *secundæ Figuræ & directe* concludunt, quemadmodum ultimi sex qui *tertiæ Figuræ* adscribuntur. Ut autem *modi* altius infingi possint memoriae, carminibus sequentibus designantur artificio-

ciose efformatis. In horum carminum dictionibus tres tantummodo priores Vocales *modi* respondent. Vocales autem istæ sunt quatuor, A, E, I, O, & qualitates, ac quantitatem determinant propositionem *modis* correspondentium: ut jam diximus in præced. sect. cap. 3. Carmina porro sunt hæc:

Barbara, Celarent: Darii, Ferio, Il Baralip-ton,  
 Celantes, Dabitis, Fapesmo, Frisesomorum, Il  
 Cesare, Camestres, Festino, Baroco, Il Darapti,  
 Felapton; Disamis, Datisi, Brocardo, Ferison.

Exempla hic adjicere libet *Modorum* omnium, quibus regularum illarum usus facilior reddatur.

*Modi prima Figura*, quorum conclusio est directa.

- Bar Omne Corpus est extensum.
- ba Omnis Materia est Corpus, Ergo
- ra. Omnis Materia est extensa.
- Ce Nullus Spiritus est Corpus,
- la Omnes Angeli sunt Spiritus; Ergo
- rent. Nullus Angelus est Corpus.
- Da Omnis homo est substantia,
- ri Aliquod Animal est homo;
- i. Ergo aliquod Animal est substantia;
- Fe Nullum vitium est bonum;
- ri Aliqua operatio est Vitium; Ergo
- o. Aliqua operatio non est bona.

*Modi prima figura*, quorum conclusio est indirecta.

- Ba Omne Animal est vivens,
- ra Omnis homo est Animal; Ergo
- lip. Aliquod vivens est homo.
- Ce Nulla virtus est vitium;
- lan Omnis justitia est virtus: Ergo
- tes. Nullum vitium est justitia.
- Da Omne animal est vivens,
- bi Aliquod rationale est animal; Ergo
- tis. Aliquod vivens est rationale.

- Fa* Omne animal est corpus.  
*pes* Nullus lapis est animal; Ergo  
*mo.* Aliquod corpus non est lapis.  
*Fri* Quidam homo est doctus,  
*se* Nullus Angelus est homo; Ergo  
*so.* Quidam doctus non est Angelus.

II. *Modi secundæ Figuræ.*

- Ce* Nullus spiritus est mortalís.  
*sa* Omne brutum est mortale; Ergo  
*re.* Nullum brutum est spiritus.  
*Ca* Omne Corpus est extensum,  
*me* Nullus Spiritus est extensus; Ergo  
*stres.* Nullus Spiritus est corpus.  
*Fe* Nullum rectum est obliquum,  
*sti* Quædam linea est obliqua; Ergo  
*no.* Quædam linea non est recta.  
*Ba* Omnis Circulus est curvilinearis,  
*ro* Quædam Figura non est curvilinearis; Ergo  
*to.* Quædam Figura non est circulus.

*Modi tertiæ Figuræ.*

- Da* Omne Sidus est cæleste,  
*ra* Omne Sidus est luminosum; Ergo  
*pri.* Quoddam luminosum est cæleste.  
*Fe* Nulla Planta est lapis,  
*la* Omnis Planta est vegetativa; Ergo  
*pton.* Aliquod vegetativum non est lapis.  
*Di* Quoddam animal est homo,  
*sa* Omne animal est vivens; Ergo  
*mis.* Quoddam vivens est homo.  
*Da* Omnis Arbor est vivens,  
*ti* Aliqua Arbor est vegetabilis; Ergo  
*si.* Aliquod vegetabile est vivens.  
*Bro* Quoddam vinum non est suave.  
*car* Omne vinum est fluidum; Ergo  
*do.* Aliquod fluidum non est suave.

*Fe* Nullum mendacium est laudandum.  
*ri* Aliquod mendacium est vitium; Ergo  
*son.* Aliquod vitium non est laudandum.

Quæ de Syllogismo exposuimus, maxime pertinent ad Syllogismos *simplices*, & *simplicibus* declarata fuerunt exemplis. Attamen plerique passim occurrunt Syllogismi *Compositi* nimirum qui ex hypotheticis propositionibus coalescunt: ut cum dico, *Si Avarus multa cupit, multis eget; Avarus multa cupit; Ergo Avarus multis eget.* Horum Syllogismorum vim facile cognoscet, qui singulas distincte notaverit propositiones, & propositionum *Compositarum* formam secreverit ab iis, quæ vel subjecti, vel prædicati vices gerunt. Atque adeo his perspectis, Syllogismi *Compositi* facile reduci poterunt ad *Simplices*; poterunt etiam disponi in *Modo*, & *Figura*.

Syllogismi omnes, sive *Simplices*, sive *Compositi* triplici hac celebri divisione ratione materiæ distribuuntur: in *Demonstrativos*, *Topicos*, & *Sophisticos*.

Syllogismus *Demonstrativus* ille dicitur, qui ex præmissis necessariis, & evidentibus necessariam, atque evidentem conclusionem colligit: ex gr. *Omne animal rationale est risibile, Omnis homo est animal rationale; Ergo omnis homo est risibilis.*

Syllogismus *Topicus* ex præmissis probabilibus probabilem conclu-

sionem subinfert: ex. gr. *Omnis, qui vitam agit militarem, dies ducit malos, Liburni agunt vitam militarem; Ergo Liburni dies ducunt malos.*

Syllogismus *Sophisticus* ex præmissis apparentibus falsam conclusionem colligit: ex. gr. *Omnis Leo rugit, Sidus caeleste est Leo; Ergo Sidus caeleste rugit.* Quamquam hæc argumentatio videatur non habere veram Syllogismi formam. De hisce tribus Syllogismi generibus singillatim postea agemus.

Tanta porro inest vis in argumentatione perfecta, seu Syllogismo, ut si intellectus noster perspectam habeat veritatem præmissarum, ejusdemque assentiat, necessario etiam debeat assensum præstare conclusioni ex præmissis velut ex causa naturali deductæ: & hoc quidem tum necessitate *specificationis*, quæ oppositos specie actus respicit, assensum nempe, & dissensum, & dicitur *contrarietatis*; tum necessitate *exercitii*, quæ præ se fert actum cohiberi non posse, & appellatur *contradictionis*. Semel ergo concessis duabus prioribus propositionibus, intellectus noster si in operatione persistat, necessario conclusionem elicit, eique assentitur. Tunc enim est causa naturalis, & totalis ipsiusmet conclusionis, quip-

pe intellectus tunc præditus est omnibus necessariis ad agendum, proindeque talis caussa est, quæ debito modo applicata, necessario operatur; secus ac in voluntate contingit, nam hæc, utpote facultas libera, proposito bono potest illud non amare. Neque intellectus potest tunc impediri à voluntate, quæ in nobis dominatur. Quemadmodum enim Visiva Facultas, semel ac recte applicata sit, omnibusque instructa necessariis ad agendum, voluntate etiam reluctantante operatur: ita intellectus, posito præmissarum assensu, recte applicatus conclusionem quoque eliciet, eidemque assentietur, etsi voluntas obsistat. Vi autem libertatis voluntas tantummodo potest intellectum alio divertere, & ab assensione præmissis exhibenda retrahere. Quod si conclusio ad Fidem pertineat, atque alterutra ex præmissis per rationem naturalem sit evidens, ut in hoc Syllogismo contingit: *Quidquid Deus revelavit, verum est; Porro Deus revelavit Incarnationem Divini Verbi; Igitur vera est Incarnatio*; sane assensus huic conclusioni præstitus, semper est meritorius, & quia intellectus ex imperio voluntatis poterat non assentiri minori propositioni, & quia in assentiente pius extat affectus, quo veritatem Incarnationis credere, & confiteri paratus est, tamen ex illis præmissis non duceretur.

## CAPUT TERTIUM.

## De Principiis, &amp; Regulis Syllogismorum.

**I**Nter Principia, quorum ope vis Syllogistica Argumentationis innicitur, præcipuum obtinet locum Regula illa, quæ extremorum connexionem firmat, vel eorum separationem ostendit. *Quæ enim sunt eadem uni tertio, sunt quoque eadem inter se: Quod si duorum unum sit idem cum tertio, cum quo aliud non est idem, illa profecto non sunt eadem inter se.* Hinc siquidem apparet conjunctio extremorum in conclusione, si illa uniantur cum Medio Termine in præmissis: & illorum invicem separatio, quando unum tantummodo extremorum unitur cum Medio Termine. Non tamen excogitari potest unio major extremorum ad invicem, quam sit eorumdem cum Medio associatio. Quapropter Subtilissimus Doctor in 1. dist. 2. q. 7. animadvertit, Principium illud etiam in Divinis veritatem obtinere. Nam utri Personæ Divinæ idem sunt realiter cum Divina Essentia, non in personali notione, sed in ratione essentiali; ita quoque inter se se sunt idem, si naturæ, seu essentiæ notio consideretur, non tamen si rationem ipsam Personæ accipiamus.

Huc pertinent Regulæ illæ, quas in primo capite exhibuimus.

Ad-

Adnotare etiam oportet, in propositione negativa prædicatum semper universaliter accipi, quoniam negatio præcedens penitus amovet prædicatum illud: quod in propositione affirmativa minime contingit, nam affirmatio non continuo distribuit, aut omnia jungit.

Quatuor quoque designantur Regulae in universum pertinentes ad rectam *Modorum* dispositionem. Prima Regula hæc est: *Ex duabus præmissis negantibus nihil sequitur.* Ex eo enim quod duo quædam sint ab uno tertio secreta, non hinc sequitur, ea vel juncta esse inter se, vel divisa. Hinc minime valet hæc ratiocinatio: *Nullus lapis est homo, nullum animal est lapis: Ergo nullum animal est homo.*

Secunda Regula: *Ex præmissis mere particularibus nihil sequitur.* Cum enim, ut jam diximus, Syllogismus rite dispositus, tribus tantum terminis constare debeat, si duæ præmissæ sunt particulares, *Medius Terminus*, etsi unus videatur, revera duplex est, & quasi in extremas partes divisus; adeoque extrema ipsa minime conjungeret, nam quatuor in Syllogismo haberentur termini. Ita non concludit Syllogismus iste: *Quædam substantia est lapis, Quoddam animal est substantia; Ergo quoddam animal est lapis.* Hoc est igitur quod inquit, debere *Medium Terminum* saltem in una præmissa

Tom. I.

sarum distribui, sive accipi secundum omnem extensionem suam. Ex quo fit, ut si *Medius Terminus* sit quidpiam, non particulare, sed singulare omnino, & determinatum, valeat argumentatio, quoniam tunc potest esse vinculum utriusque extremi.

Tertia Regula sic exponitur. *Conclusio semper sequitur debiliorem partem.* Nimirum quoniam conclusio, velut effectus, à præmissis oritur, si illarum una sit negativa, aut particularis, conclusio etiam hujusmodi erit. Negativa etenim propositio est affirmante imperfectior, & particularis imperfectior est universali, quia illa nihil subjecto tribuit, particularis vero subjectum coarctat. Est autem hic diligentissime notandum, non esse id absolute omnino accipiendum. Quotiescumque enim duæ causæ in eundem effectum collineantes ita se habent, ut una sit imperfectior, & vim habeant infringendi, sive imminuendi virtutem activam alterius causæ; tunc certe effectus debiliori parti magis assimilatur: ut in re nostra. At ubi imperfectior causa non minuit, sed potius coadjuvat alteram perfectionem, res è converso contingit: ut palam fit in duobus inæquali virtute activa præditis, eundemque curram trahentibus.

Postrema Regula generalis plurima complectitur. Termini conclusionis non debent in ipsa uni-

L ver-

versalius accipi, quam in præmissis. Enim vero ex particulari ad universale, ex parte ad totum, nulla est consecutio; nec conclusio tunc esset effectus præmissarum, sed complecteretur plura per præmissas non probata. Hac etiam de causa ex præmissis agentibus conclusio negans non potest rite colligi. Demum oportet vitare æquivocationes omnes.

Quæ diximus, locum habent ex ipsa ratiocinationis natura. Tamen oppositum potest per accidens contingere, nempe ratione materiæ, quæ Syllogismum componit, sed non vi formæ ejusdem Syllogismi. Nam ubi vera est Syllogismi forma, tum consecutio semper vera est: non ex accidenti, & temere.

Tres quoque Syllogismorum Figurae habent suas speciales regulas. Unde colligimus, non posse fingi alios Syllogismorum Modos, sed in illis sistendum esse quos exhibuimus, quoniam regulæ necessariae ad legitimam conclusionem iis tantum convenire possunt.

Regula pro prima Figura. Sit minor affirmans, nec major sit specialis. Etenim si Propositio minor esset negativa, in conclusione negante terminus aliquis distribuere-  
tur, qui tamen in præmissis nunquam fuisset acceptus universaliter. Ita etiam, si major sit particularis, cum minor debeat esse affirmativa, Medius terminus, qui ejus prædicatum est, in ea minori

particulariter sumetur. Debet igitur accipi universaliter in majori, cujus est subjectum; alioquin Syllogismus non constaret Medio Terminò aliquando saltē distributo.

Regula pro secunda Figura. Una negans præeat, nec major sit specialis. Nam si ambæ præmissæ essent affirmativæ, Medius Terminus, qui in utraque prædicatur, sumeretur semel atque iterum particulariter: Et cum conclusio Modorum secundæ Figure sit negativa, major extremitas in conclusione distribuere-  
retur, & in majori propositione non fuisset distributa, si hæc sit particularis.

Regula pro tertia Figura, Sit minor affirmans, conclusio sit specialis. Prima pars regulæ apparet, quia major extremitas in conclusione distribuere-  
retur, non distributa in præmissis. Atque hinc elucet secunda pars. Alioquin enim minor extremitas in conclusione esset universalis: & in minori propositione, cujus est subjectum, fuisset particularis. Adeoque plus conclusio præ se ferret, quam sit in præmissis probatum.

## CAPUT QUARTUM.

### De Reductione Syllogismorum.

Efficacia Argumentationis, juxta Artis Modos rite disposita, vel tantum ex eo deprehendi potest, quod conclusio in præmissis appareat, velut in causa, si dili-



genter præmissas ipsas contem-  
plamur. Nihilominus in primis qua-  
tuor *Modis* primæ *Figure* id ad sen-  
sum elucet: non item in aliis om-  
nibus, in quibus distinctius scru-  
tandis oportet immorari. Quocir-  
ca Logici facilem exhibent metho-  
dum, qua *Modos* istos imperfectos  
valeant reducere ad priores qua-  
tuor perfectos, ut in his eandem  
ostendant propositionem, quam in  
illis demonstrare nitentur.

Igitur Syllogismi imperfecti ad  
perfectos deduci possunt, primo  
quidem per *Ostensionem*, nempe  
declarando vim argumentationis  
juxta illos dispositæ, per efficaciam  
*Modorum* perfectorum.

Itaque spectanda est initialis lit-  
tera imperfecti *Modi*, tum illa etiam,  
quæ *Modi* perfecti initium est, at-  
que ad hunc perfectum *Modum* ille

erit reducendus; ut *Celantes* ad *Ce-  
larent*, *Baralippton* ad *Barbara*.  
Nempe vel præmissas transmutan-  
do, ut *Majoris* locum *Minor* oc-  
cupet, & *Major* ad *Minoris* locum  
descendat; vel propositionem  
unam convertendo.

Proinde quatuor hæ consonan-  
tes sunt in *Modis* attendendæ, *S*,  
*P*, *C*, *M*. Si in *Modo* imperfecto re-  
periatur prior littera *S*, proposi-  
tio signata per vocalem præceden-  
tem debet converti *simpliciter*. Si  
habeatur secunda littera *P*, propo-  
sitis convertenda est *per accidens*.  
Littera *M* denota transponendas  
esse præmissas. At littera *C* signifi-  
cat *Modum* illum reduci non posse,  
nisi *per impossibile*: de qua re-  
duotione postea. Ita notant sequen-  
tes *Versus* in memoriæ subsidium  
expositi.

*S*, vult simpliciter verti. *P*, vero per acci.

*M*, vult transponi. *C*, per impossibile duci.

Ita si illum Syllogismum, quem  
in *Cesare* exhibuimus, vellis re-  
ducere ad *Celarent*, converte *sim-  
pliciter*, primam illius proposi-  
tionem, id exigente littera *S*, &  
dic: *Nullum mortale est spiritus*;  
habebis enim eandem conclusio-  
nem in *Modo Celarent*.

Secunda Syllogismorum redu-  
ctio effici potest, ut inquit, *per  
impossibile*. Nam si quis neget con-  
clusionem *Modi* imperfecti, con-  
cessis præmissis, ita perstringitur,  
ut à concessis, aut negatis recede-

re debeat, vel duo simul contra-  
dictoria asseverare. Sume igitur ti-  
bi propositionem expresse contra-  
dicentem illi conclusioni, quam  
inficiatus est is, quocum disputas.  
Tum illam propositionem substi-  
tue loco unius ex præmissis Syllo-  
gismi jam propositi; & hujus præ-  
missarum una rejecta, alteram ad-  
junge propositioni præfata contra-  
dicenti, & conclusionem ex his  
collige. Hæc conclusio erit ex  
diametro opposita doctrinæ jam  
concessæ.

Hæc erit tibi lex.	}	Pro prima	Major fit Minor, fit contra-
		Figura.	dictio Major,
			Dempto Celantes, in quo
			convertitur ordo.
		Pro secunda	Servat Majorem, variatque
		Figura.	secunda Minorem.
		Pro tertia	Tertia majorem variat,
		Figura.	servatque Minorem.

Ut autem appareat, ad quem perfectum *Modum* reducendi sint singuli *Modi* imperfecti, dictiones istæ assignantur: *Nesciebatis, Odiebam, Latere, Romanis*. Quinque Vocales primæ dictionis singillatim respondent primis quinque *Modis* imperfectis; quatuor Vocales secundæ dictionis quatuor itidem *Modis* secundæ *Figura*; aliæ sex reliquis. At vero Vocales illæ respiciunt perfectos *Modos* eadem vocali desinentes, & significant, *Modos* ipsos imperfectos ad *Modum* illum esse dirigendos.

Exemplo res declaratur. Sit iste Syllogismus in *Baralipton*: *Omne risibile est rationale, Omnis homo est risibilis; Ergo aliquod rationale est homo*. Si quis neget hanc conclusionem, primo accipiendum est hoc illius contradictorium: *Nullum rationale est homo*; & ponitur loco *Majoris*. Tum prædicti Syllogismi *Major* fit *Minor*; & denique in *Celarent* ita concludimus: *Nullum rationale est homo, omne risibile est rationale: Ergo nullum risibile est homo*. Vides ut hæc conclusio contradictoriæ oppona-

tur *Minori* jam concessæ in Syllogismo imperfecto. Idem in aliis omnibus *Modis* juxta præscriptas regulas servandum est.

Possunt etiam Syllogismi tertiæ *Figura* demonstrari *per expositionem*. Sumatur terminus singularis contentus sub medio communi, quod expressum erat in Syllogismo, atque illi termino singulari utrumque extremum tribuatur. Inde sit, eandem colligi conclusionem, quæ erat in Syllogismo imperfecto. Sit ex. gr. Syllogismus iste in *Darapti*: *Omnis homo est animal, Omnis homo est rationalis: Ergo aliquod rationale est animal*. Si quis hanc conclusionem inficietur, ea ita probatur *per Expositionem*. *Si omnis homo est animal, Petrus est animal. Si omnis homo est rationalis, Petrus est rationalis*. Tum argumentatio sic instituitur: *Petrus est animal, Petrus est rationalis; Ergo aliquod rationale est animal*. Sed de his satis.

## CAPUT QUINTUM.

## De Syllogismo demonstrativo.

**S**YLLOGISMUS Demonstrativus, quem in Præcedenti capite descripsimus, *Demonstratio* dicitur, & magni semper usus est in scientiis omnibus. Bifariam porro *demonstratio* dividitur. Nam altera dicitur à *posteriori*, qua nimirum ex effectis causam colligimus; altera à *priori* nominatur, quando ex ipsa causa effectum probamus. Prioris exemplum elucet maxime in ea ratiocinatione, qua Deum existere convincimus, quoniam existunt, creaturæ, quæ, utpote contingentes, ens quoddam necessarium præsupponi denotant. Posterioris illustre specimen exhibetur, dum Lunæ eclipsem colligimus ex interpositione Telluris Solem inter, ac Lunam.

*Demonstratio* itidem altera dicitur *Ostensiva*, alia *Redarguitiva*. *Ostensiva* tunc est, quando manifestat clare distincteque veritatem illam, quam inquirimus. *Redarguitiva* contrarium sentientes ad absona, & impossibilia deducit. Unde non tantum inscitiam eliminandam confert, quantum ad obstinationem vincendam. Proinde vi illius ipsa quoque prima, & generaliora principia persuadere possumus, ac confirmare adversus protervos, pervicacesque.

*Demonstratio à priori* tunc ha-

betur; quando ex rei essentia proprietates illius comprobamus: ut cum dicimus: *Omne animal rationale est risibile, omnis homo est animal rationale: Ergo omnis homo est risibilis.* In hac ratiocinatione risibilitas per rationalitatem, veluti per hominis essentiam, demonstratur; proprietas est enim hominis, quæ ipsius essentiam, ut sui causam, respicit. Risibilitatem porro ita accipimus, quantum vis est oris certo quodam modo contrahendi, & deducendi sed conjuncta cum cogitatione, & indicans eum motum ita à cogitatione proficisci, ut lætitiâ interiorem manifestet: quo sensu solius hominis propria est.

Neque tamen talem venditamus *Demonstrationem à priori*, quæ ex clara, distinctaque, idea essentiam proprietates ipsius ostendat. Nullam sane nos mortales fracti claram, distinctamque ideam habemus, quæ vel unius rei essentiam patefaciat & ultimæ rerum differentiam nos latens: ut interioris etiam conscientiam vox disertissime fatetur. Quod ipsum evincunt tot, & tam variæ Philosophorum opiniones, ubi de intima rerum natura, & essentia disserimus. Unde Philosophia tot sæculorum inventis existentiam equidem, & varias rerum affectiones, multa que Naturæ phænomena detexit; sed nullam omnino claram distinctamque ideam

de essentiis rerum, ut sunt in se se, proferre unquam potuit.

Igitur confusam tantummodo, & subobscuram ideam essentia rerum tenemus. Hanc vero non aliunde colligere fas est, nisi ex specialibus rei, cujusque effectis, sensibilibusve caracteribus. Horum ope innotescit nobis intimior rei proprietas, atque ex hac ipsa essentiam describimus, velut ipsiusmet proprietatis causam, & radicem. Hinc vero demonstratione à priori eamdem illam proprietatem singularibus convenire concludimus, quippe causa certum est indicium illius effectus, qui eam naturali necessitate consequitur: quo modo proprietas ab essentia profluit.

Propositiones illæ, quæ demonstrationem componunt, & evidentem conclusionem gignunt, notiores esse debent ipsamet conclusionem. Nam cum hæc suam ab illis evidentiam mutuetur, expressior utique in istis evidentia debet elucescere. *Semper enim id magis tale est, propter quod unumquodque est tale: ut ait Philo-*

*phus lib. I. Posteriorum, cap. I.* Hoc autem Aristotelis axioma generatim per omnia vagari potest, si tamen determinatæ conditiones serventur quas ex necessitate postulat. Harum prima est, ut prædicatum illud, in quo fit comparatio, suscipiat magis, & minus: hoc est, majorem in

uno, ac in altero perfectionem seu quasi latitudinem habere queat. Hujusce conditionis defectu in *substantiis* minime concludit; unde non valet: *Petrus est homo propter Joannem: Ergo Joannes est magis homo, quam Petrus.* Eadem de causa licet conclusio veritatem suam à præmissis mutuetur, non tamen præmissæ dici possunt veriores conclusione, quoniam veritas sita est in ratione nullatenus divissibili. Debet etiam prædicatum illud utriusque extremo, nempe causæ, & effectui reipsa convenire. Ob id nulla est illatio ista: *Petrus est ebrius propter vinum; Ergo vinum est magis ebrium, quam Petrus.* Tertio tandem ea res, quæ veluti causa assumitur, debet esse causa totalis, & immediata effectus. Hinc minime concludit hæc argumentatio: *Paries est albus propter dealbatorem; Ergo dealbator est magis albus, ac sit paries.*

Postremo animadvertimus consuevisse Logicos distinguere gradus varios, quibus essentialia prædicata exponunt, & quos appellant *Modos dicendi per se.* Itaque, ut summam rem perstringamus, essentia in primo modo dicendi per se constituitur, quippe nihil est in re, quod sit prius essentia, Proprietates autem rei præ se ferunt secundum modum dicendi per se, quoniam essentiam ipsam rei præsupponunt.

Caveat tamen quisquis disputa-

taturus est, ne principium petat, ne videlicet conclusionem per præmissas demonstrat, & vicissim has per illam probet. Hic est circulus ille ineptus, & vitiosus, quando nempe eodem demonstrationis genere idem probatur per idem. Ergo si demonstratione à priori quidpiam probaveris, poteris quidem alio demonstrationis ordine, quæ nempe à posteriori dicitur, conclusione uti ad ostendendam veritatem præmissarum, non tamen eodem demonstrationis genere unum ex altero suadere.

## CAPUT SEXTUM.

## De Syllogismo Topico, &amp; Sophistico.

**S**yllogismus *Topicus*, sive probabilis, ut jam cap. 2. diximus, suadere potest, intellectum certum reddere non potest. Quamobrem non scientiam, sed opinionem parit. Illius proinde opè Problemata dissolvere nitimur, in quibus perspicua veritas obtineri non potest: Tunc enim probabilia adoptamus, quod in tota pene Philosophia passim occurrit.

Oportet igitur veram probabilitatis notionem exponere, quod brevibus præstavimus. Ut propositio aliqua sit probabilis, satis non est, si unus vel alter homo eam dicat probabilem. Id vere probabile est, quod etsi non vindicet sibi firmiter assensionem nos-

tri intellectus, tamen excludit omnem actualem dubitationem oppositam; adeo ut qui probabiliter tenetur opinionem, possit quidem dubitare nequaquam tamen reipsa sit in incipiti dubietate constitutus. Hinc debet probabiliter satis modo contraria enodare argumenta. Quod si propositio illa probabilis ad mores præsertim spectet, plurimum etiam, eorumque gravium Doctorum auctoritate fulciri debet. Duo hæc si animadvertas, & veram probabilitatis ideam habebis, & plerasque verborum contentiones, quæ circa probabilitatem versantur, in fumum abire conspicias.

Hæc de Syllogismo probabiliter sufficient, nam, & regulas, quæ ad probabilitatem pertinent, sequenti capite complectemur.

De Syllogismo itidem *Sophistico* pauca sunt exponenda. Nec enim Logica in id incumbit, ut Sophismatum efformationem doceat. Illorum tantummodo notitiam proponit, ut cavillationes, & fallacias, quas plerique Dialectica Arte abutentes, obtrudunt, evitare, dissolvere, dissipare valeamus.

Et quidem non admodum difficile est ex regulis, quas usque modo exhibuimus pro construendis legitimis argumentationibus, Sophismata; seu Paralogismos detegere. Attamen fugendorum exempla altius animo defigere juvat.

Quæ Sophismata in ipsa dictio-  
ne, seu vocis æquivocatione, am-  
phibologia, accentu & simili desi-  
nencia sunt posita, adeo crassa sunt,  
ut de illis, speciatim agere nequa-  
quam debeamus. Sponte enim li-  
quido apparent iis, qui Gramma-  
ticæ regulis imbuti sunt. Igitur po-  
tiora tantum Paralogismorum e-  
xempla exarabimus.

Itaque Ignoratio Elenchi primum  
est fallaciæ genus: Nempe aliud  
probare, quam quod est in quæstio-  
ne. Ea passim occurrit, quoties  
probatur contra Adversarium id,  
quod ab eo non negatur; vel con-  
cluditur contradictio, quæ revera  
non est. Ut si quis diceret: *Pater  
non est filius, & filius non est pa-  
ter. Sed Petrus est Pater sui Filii,  
& filius Patris sui. Ergo Petrus  
est Pater, & non Pater; filius, &  
non filius.*

Secunda Fallacia est Petitio  
principii; nimirum id supponere,  
quod est in quæstione; aut ignotum  
aliquod ex æque ignoto comproba-  
re. Ex. gr. *Simia non potest ridere:  
ergo non est risibilis.*

Tertia est non caussa pro caussa,  
sive caussam assignare, qua caussa  
non est. Ex. gr. *Vinum caussat ebrie-  
tatem, ebrietas est mala: ergo  
vinum est malum.* Nec enim vinum  
caussa est ebrietatis, sed immo-  
deratus vini usus.

Quarta est imperfecta enumera-  
tio; quoties nempe quibusdam tan-  
tum enumeratis causis conclusio  
subinfertur, quæ ab aliis causis

omissis falsum ostenderetur. Exem-  
plum hoc esto: *Titius capite damna-  
tus est, vel sua culpa, vel iudicium  
pravitate.* Hæc est enumeratio im-  
perfecta. Potuit enim Titius dam-  
nari vel improborum hominum tes-  
timonio, vel aliis de causis.

Quinta dicitur Accidentis; ni-  
mirum de re pronuntiare ex eo, quod  
illi tantummodo convenit per acci-  
dens. Ut si dicat: *Id malum est,  
quod malum causat. Atqui ex Dia-  
lectica plerique mala collegerunt;  
Ergo Dialectica est mala.* Neque  
enim Dialectica, sed illius abusus,  
& pravus hominum affectus mala  
pepererunt.

Sexta appellatur Consequentis,  
quæ tunc habetur, quando ex af-  
firmatione prædicati superioris col-  
ligimus etiam inferius; vel ex ne-  
gatione inferioris removetur supe-  
rius. Ut si diceret: *Est animal;  
Ergo est homo: vel non est homo:  
ergo non est animal.*

Septima est Fallacia Compositio-  
nis, & Divisionis; scilicet argumen-  
tari à sensu diviso ad sensum com-  
positum; vel à sensu composito ad  
sensum divisum. Ut dicendo: *Peccatores salutem æternam consequi  
non possunt: sed plures homines  
sunt peccatores: ergo plures homi-  
nes salutem æternam consequi non  
possunt.* Major etenim propositio  
vera est solum in sensu composito,  
quandiu homines peccatores sunt:  
ex qua male deducitur consequen-  
tia in sensu diviso.

Octava est à secundum quid ad

*simpliciter ; quando ab eo , quod verum est tantummodo secundum aliquantulam significationem , vel proportionem , argumentamur ad id , quod verum est absolute , vel secundum significationem perfectam. Ut si dicas : Quod est album , non est nigrum , Æthiops est albus secundum dentes : ergo Æthiops non est niger.*

CAPUT SEPTIMUM.

De Præcipuis Logicæ Regulis.

**R**atiocinationis argumenta fecunditas ingenii , & perspicacia , studium , atque exercitatio nobis administrant. Logici autem munus est ; regulas , & præcepta quædam proponere , seu , ut ajunt , *loca* , pleraque exhibere , è quibus momenta depromantur disputationibus efficiendis , dirigendisque accomodata. Hæc in præsentiarum distinctius explicare intendimus.

Primus locus à *substantia rei* ducitur.

Hic locus præcepta ista continet. De quocumque *diffinitionem rei affirmaveris , vel negaveris , itidem rem ipsam vel illi adjicies , vel ab eo tolles.* Id enim significat definitio , quod rei naturam præ se fert. Ex quo fit , ut *attributum aquæ conveniat , vel repugnet rei , sive illa accipiatur uti definitur , sive secundum se.*

Tom. I.

Secundum est *toto ad partes.*

*Si totum sit universale , cujus partes dicuntur inferiora , hac exhibet regulas. Destructo genere , destruitur species ; ut qui numquam judicat , inique non judicat. Itidem affirmando in hoc toto ad partes argumentamur sub disjunctione ; ut dicendo : Hoc Ens est animal : ergo vel est rationale , vel non rationale. Ut autem diximus in cap. I. ab ipsa parte ad totum valet affirmatio , sed non negatio.*

*Si totum sit integrale , hæc valent. Posito toto integrali , ponitur etiam quælibet ejus pars principalis : ex. gr. Dominus existit , ergo quoque existunt parietes , & tectum. Pariter remota parte principali , removeretur totum : ex. gr. Nec paries existit , nec tectum , ergo nec domus.*

*Quod si totum pertineat ad locum , vel tempus , hæc habentur leges. Cuicumque convenit totum in loco , vel in tempore ; eidem convenit qualibet ejus pars : ex. gr. Deus est ubique , ergo est hic. Deus fuit semper , ergo fuit etiam ante mundi creationem. A parte autem ad totum negative concludimus ; nimirum cui pars non convenit , nec totum. ex. gr. Petrus non est hic , ergo non est ubique. Petrus non exititx sæculo præterito ; ergo non fuit semper.*

Tertius à *rei productione , vel destructione.*

Hæc porro regulæ habentur. Cujus

M jus

*ius productio bona est, res illa est bona, & cujus productio mala est, mala quoque ipsa res est. Quod quidem etiam è converso valet. At ex opposito, si alicujus destructio est bona: res quæ definit, mala est; si vero destructio sit mala, res bona reputatur. Quod vicissim etiam concludit. Loquimur autem hic de bonitate, vel malitia, quæ rem ipsam afficit ex se se, atque ad illius naturam per se consequitur; non vero de ea bonitate, vel malitia, quæ ex altera accidentaria causâ quandoque colligitur. Hoc sensu Christi mors fuit bona Ecclesiæ ob extrinsecam Dei ordinationem; atque adeo in se se mala semper fuit, & Christus optimus.*

Quartus locus à rei usu derivatur, & ex iis, quæ passim eveniunt.

Etenim cuius usus bonus est, vel malus, res quoque bona, vel mala est. In iis vero, quæ ut plurimum eveniunt, si affirmes id, quod posterius est, indicabis etiam fuisse id: quod est prius; & hoc priori remoto: posterius quoque amoveri oportet. Ita dicimus: Petrus mortuus est, ergo vixit. Numquam fuit, ergo nec mori potuit.

Quintus est ab oppositis.

In Contradictoriis hæc viget lex. Si illorum unum est verum necesse est, alterum esse falsum. In Privativis, si cuidam rei attribuas unum

privativorum, aliud ab ea tollis; si unum amoveas, alterum de ea re affirmas. Hæc intellige, quoties subjectum capax est suscipiendæ formæ: quemadmodum ipsa notio privationis præ se fert. Ita rite dicimus: Corpus Petri non est sanum, ergo est ægrum. Itidem: Sanum est, ergo ægrum nequaquam est. Ut enim sanitas ordinem dicit, seu æquilibrium inter solidas, & fluidas partes corporis animalis, ita ægritudo in istius æquilibrii privatione sita est. In contrariis hæc est regula: Posito uno contrariorum, removetur alterum. Verbi gratia: Aqua est frigida, ergo non est calida. Quod si contraria sint talis naturæ, ut nequaquam admittant medium, possumus etiam ab unius amotione alterum concludere: ex. gr. Hoc animal non est rationale, ergo est irrationale. Hac lege comprehendimus etiam membra illa, quæ totum aliquod dividunt. Pro relativis hæc habetur lex: Posito, vel remoto uno relativorum, ponitur, vel removetur etiam aliud: nimirum ut relata sunt. Ex. gr. Dominus reperitur, ergo existit etiam servus. Nemo est servus ergo nec ullus est Dominus.

Sextus à majori ad minus, & è converso.

Lex est. Si quod magis videtur inesse, non inest; illud etiam, quod minus videtur inesse, non inest. Ut cum dicimus: Imperator non potest



test expugnare Civitatem, nec ergo Dux. Si vero id, quod minus videtur inesse, inest, multo magis inerit id quod magis videtur inesse. Ex. gr. Si Dux potest expugnare Civitatem, multo magis Rex.

Septimus à simili, & à proportione depromitur.

Exemplis utimur in dicendo ut facilius intelligatur illud, quod proponimus. In id etiam exempla, similitudinesque deserviunt, ut ex ipsis nostras assertiones comprobare valeamus. Hinc hæc regula palmaris est: *De similibus, & proportione invicem respondentibus idem judicium ferendum est.* Nimirum in eo tantum ordine, qui similitudinem, proportionemque præ se fert. Proinde que per comparationem dicuntur non per omnia esse similia necesse est.

Ab hoc loco celebre ducitur argumenti genus, quod à *transmutata proportione* appellant, & ab Euclide proponitur pron. 16.1. 5. Accipiuntur quatuor termini, & comparatur primus cum secundo, & tertius cum quarto. Tum vero per commutatam proportionem primus cum tertio confertur, & secundus cum quarto. Subinfertur denique conclusio iisdem respondens. Sit ex. gr. argumentum istud. *Sicuti se habet duo ad quatuor, ita tria ad sex: ergo per commutatam proportionem sicuti se habet duo ad tria, ita quatuor ad sex. Atqui duo ad tria est*

*proportio sesquialtera.* (illa nempe, quæ quantitatem aliquam continet, & dimidium ejus) Igitur quatuor ad sex erit *proportio sesquialtera.* Hæc ita sunt disponenda in iis terminis, qui numeralem quantitatem designant.

At si velimus argumentum proponere in vocibus illis, quæ res ipsas significant, duas condiciones in id necessarias esse animadvertit Doctor noster in 1. d. 36. Etenim oportet, primum terminum contradictorie oponi cum secundo, & tertium cum quarto: oportet etiam primum, & tertium terminum inter se se talem connexionem habere, ut mutuo se se inferant. Si istorum alterutrum deficiat, inepta esset ratiocinatio. Hæc vero est optima: *Sicuti se habet homo ad non hominem, ita rationale ad non rationale. Ergo sicuti se habet homo ad rationale, ita non homo ad non rationale. At qui Bucephalus est non homo: ergo neque rationalis.*

Octavus locus est à *caussis ad effecta.*

*Causam* id nominamus, quod *reipsa & physice quidpiam facit, ita ut effectus ab eo principio pendeat.* Porro mundus, ut notat Philosophus, lib 2. Physicorum, ex quatuor *caussis* constat, nimirum *Materiali, Formali, Efficiente, & Finali.* Etenim quodcumque compositum coalescit ex materia, & forma, nam materia ex se se non

habet specificam determinationem, adeoque perfici debet à forma; atque hinc *causam materialem*, & *formalem* intelligimus. Hæ porro non habent esse ex se se; proinde *causam efficientem* admittere oportet. At ista nequaquam temere operatur, sed propter finem, quo *causam efficiens* ad agendum movetur; atque adeo admittere etiam oportet *causam finalem*. De his in Phisica disputabimus.

A *causam materiali* hæ leges ducuntur. *Posita causam materiali, effectus ipsius est possibilis*: ex. gr. *Adest ferrum, ergo gladius fieri potest. Causam quoque materiale sublata, effectus obtineri non potest*. Ab effectu ad causam materialem valet hæc regula: *Effectus existens subinfert materialem permanentem causam existere*.

Pro *causam formali* hæc est lex. *Posita, vel amota causam formali, ponitur, vel amovetur effectus ipsius*. Quod idem vicissim de effectu respectu causæ colligimus. Ex. gr. *Anima est in corpore, ergo corpus vivit. Corpus vivit, ergo anima est corpori communicata*.

Pro *Causam efficiente*. *Si causam efficiens est possibilis, effectus quoque possibilis erit. Si causam efficiens reipsa operatur, effectus etiam reipsa existit. Ab existentia effectus colligimus causam existere, vel saltem fuisse*.

Ad effectum producendum sæpe plurima exiguntur, quæ effectum ipsum præcedant. Præcedit

causam, præcedunt & dispositiones, & pleraque etiam alia præcedunt, tametsi non sint causam, nec dispositiones. Rem proinde oportet diligenter ponderare, ne in fallaciam illam labamur: *Post hoc, ergo propter hoc*, sive ut diximus, *non causam assignando pro causam*. Hinc perpetram videtur conclusum fuisse, Syrium, seu Stellam, quam Caniculam nominant, vehementissimos æstus immittere diebus canicularibus. Etenim, ut Gassendus, aliique observarunt, hæc Stella, cum Australem habet declinationem, vires suas deberet fortius exercere in iis locis, quibus magis foret perpendicularis, nihilominus diebus illis, quos hic Caniculares appellamus, hyems illic est: Quo fit, ut illius regionis habitatores potiori jure judicare queant, eam Stellam esse frigoris causam.

Ergo, ut rite causam à prærequisitis, multo magis à concomitantibus discernere valeamus, hæc erit nobis sectando regula: *Causam efficiens determinatam quamdam proportionem habet cum suo effectu*. Etenim causam præcedit effectum, velut virtus productrix ipsius. Conditio autem præcedit velut ratio applicans ipsam virtutem. Reliqua possunt esse signa efficientiæ, & effectus; causam tamen rationem habere non possunt, defectu proportionis.

Ita quoque cum causam efficiens alia fit *Univoca, qua ejusdem natura est cum effectu*: altera *Æquivoca,*  
que

qua perfectioris, & longe diversa natura est, ac effectus: Cum itidem nonnulli effectus à diversis caussis promanare queant, Fallimur, quoties ex communi effectû particularem caussam defendimus.

Quamobrem non continuo caussam unam habere debemus, nec rite disserunt illi, qui, dum phænomeni cujusdam causa inquiritur, iudicio quasi præcipiti fixam determinatamque sententiam constituunt. Igitur oportet nos naturali ratione, velut lydio lapide, opinionem omnem expendere. Enim vero experientia sine ratione, veluti nâvis sine Rectore, fluctuat: & ratione non prælucente, cæca est, & fortuita, nec quidquam utile ac certum procreare potest.

A causa demum finali hæc regula depromitur. Cujus finis bonus est, vel malus, effectus quoque bonus, aut malus est: quod itidem vicissim valet. Cum enim finis moveat, & alliciat caussam efficientem ad operandum, debet præcognosci, & bonitatem aliquam præ se ferre, vel realem, vel apparentem, qua voluntas operantis excitetur: Adeoque ubi bonitas est realis effectus est bonus: malus est autem, ubi bonitas sit solummodo apparens.

Nonus locus ducitur ab Auctoritate.

Ab Auctoritate argumenta depromi possunt, passimque ducun-

tur. Est autem duplex Auctoritatis genus, nam illa aut divina est, aut humana. Prior à Deo fonte veritatis descendit, qui nec decipi potest, nec decipere. Altera fallibili innititur hominum testimonio.

Quantum attinet ad humanam auctoritatem, sit prior hæc regula: Nullius Philosophi, seu Doctoris auctoritas, & opinio tanti faciendâ est, ut ea certam notitiam pariat, infallibilem in rebus Philosophicis. Enim vero quicumque magni nominis Philosophus, is profecto homo fuit, & in eo, ut in homine, plures errores notari fortasse queunt.

II. Nihilominus præstantium Philosophorum, Doctorumque opinio non est facile reprehendenda, sed eorum auctoritas plurimum faciendâ est. Nam ut fert commune proloquium, uniusque experto in sua arte credendum est: Proinde ubi res in ancipiti pendet, nec momenta præsto sunt, quibus veritatem deprehendamus summorum Philosophorum Doctorumque sententiæ acquiescere consentaneum est.

III. Communis, & constans omnium populorum consensus certum facit veritatis argumentum. Merito enim vox Naturæ reputatur.

IV. Probabile non est Doctores omnes in eandem sententiam convenientes falli, aut fallere. Proindeque communis Doctorum consensus magnum est veritatis ar-

gumentum. Animadvertere autem oportet, communem merito reputari consensum, etsi unus, vel alter refragetur.

V. Imperitorum multitudo, nihil commovere nos debet, ubi plures Sapientes opinionem aliquam tueantur: Quamobrem istis, non illis fides adhibenda est.

VI. In rebus Philosophicis Sanctorum Patrum auctoritas non majoris est ponderis, ac sint naturales rationes, quibus illi imitantur. Neque enim SS. Patres ex professo Philosophiam nobis tradiderunt, sed ea, quæ alias didicerant, occasione data conscripserunt. Hæc tamen regula non est omnino universim accipienda. Nam si Philosophicæ opiniones ad Fidei dogmata referantur, & cum istis connexionem habeant, maximum robur agnoscimus in SS. Patrum auctoritate, & sententia.

VII. In expendendis autem SS. Patrum, aliorumve Auctorum scriptis, & opinionibus, cavendum maxime est, ne dimidiatis utamur sententiis. Etenim quid illi senserint, non nisi ex plena verborum, & doctrinæ consideratione colligere possumus. Tum finem contemplari oportet, quem illi sibi met proposuere, & quid probandum assumpserint; Sensus denique pernoscerè eorum, contra quos Sancti Patres, aliive Auctores disserunt.

VIII. In dijudicandis SS. Patrum, & aliorum veterum Scrip-

torum operibus, pro certo habendum est, opus illud esse germanum Auctoris factum, quod antiqua, & constans traditio ut tale probaverit. Hæc enim firmum est veritatis argumentum.

IX. Sola autem stili diversitas non evincit opus esse suppositivum. Nam sæpe contingit, ut pro varia Auctoris ætate, tum pro rerum explicandarum diversitate, tum etiã pro multiplici genere dicendi, nempe disputationis, aut eoncionis, non idem servetur stilius locutionis.

X. Lapsus quoque Auctore indigni, aut manifesta etiã contradictio non satis probant opus esse suppositivum. Multo sane viros, alioquin cordatos, errasse novimus, eos interdum suas retractasse opiniones, quandoque vero vel latitantes admisisse contradictiones, vel invicem pugnantia incaute tradidisse.

XI. At si opus non congruat ætati Auctoris, cui attribuitur, quia videlicet facta, personas, aut vocabula referat ætatis posterioris, suppositivum illud esse credimus.

XII. In credendis verò eventibus illis, qui à fide humana pendunt, tum & miraculis, quæ enarrantur, certum est, solam facti possibilitatem non sufficere, ut assentiamur illud extitisse. Nulla quippe consecutio est à rei possibilitate ad ipsius existentiam.

XIII. Oportet etiã circumstantias omnes expendere, siye quæ ad

ad rem ipsam pertinent, & intrinsecæ appellantur, sive quæ ad Auctores factum recensentes referuntur. Nam ubi istæ deficientes sint, fides minime adhibenda est.

XIV. Hinc cavendum est, ne omni fama rumusculo circumducamur, ne testi semel mendaci fidem præstemus, & ne iis temere assentiamur, qui facta sibi confingunt odio, aliisque passionibus abrepti.

XV. Itaque spectanda est Auctoris gravitas, & prudentia, tum maxime probitas, cui si doctrina accedat; inde certum habemus veritatis argumentum, ubi Auctor se testem oculatum fuisse contestetur. Hinc ex gratia cum S. Augustinus, Vir utique sanctitate, & doctrina spectabilis, plurima recenseat miracula, quæ se vidisse testatur, publiceque docuit coram iis, à quibus, si res aliter se habuisset, potuisset ipse erroris, aut mendacii convinci; desipere dicendus esset, qui ea miracula credere nollet.

XVI. Quandoque etiam ex humana auctoritate talem, tantamque possumus certitudinem colligere, ut dementis videatur oppositum sentire, atque illi fidem minime accommodare. Nimirum quoties ex testimoniis continuis, obfirmatisque multorum hominum quidpiam cognoscimus: aut quoties auctoritas multorum testium oculatorum: diversæ nationis, diverso

tempore eandem rem confirmat. Etenim nullatenus probabile est eos conspiravisse ad aliquod pro vero testificandum, quod re ipsa verum non sit. Hoc sensu Antipodum existentiam certo tenemus.

XVII. Facta autem antiqua testimonio veterum ejusdem, vel proxima ætatis Scriptorum testimonio inniti debent, ut veritatis characterè donentur. Id ipsum de traditione sentimus, cujus origo à testibus coævis, vel proxime coævis duci debet, ut fidem sibi vindicet nostram.

XVIII. Etsi vero planissimum sit, nullatenus rem aliquam negari posse, quod unus, vel alter Veterum mentionem illius non fecerit: sive ut ajunt, ab auctoritate mere negativa nihil colligi posse; nec enim omnia vel Aristoteles, vel quispiam alius ex Veteribus aut scribere potuit, aut debuit: Attamen si quæstio ad rem facti pertineat, alium apud Veteres Scriptores ea de re silentium confirmat, factum illud pro suppositio esse reputandum. Id porro sic accipiendum est, quoties iidem illi Scriptores, & potuerint, & debuerint ejusdem facti meminisse.

Hæc de iis, quæ ab humana auctoritate pendent, dicta sunt.

Divina autem auctoritas dubium omne repellit, atque certissimos nos facit rei illius, quam compertum sit à Deo fonte veritatis

tis revelari. Idipsum sentimus de Ecclesiastica auctoritate, quæ non ab homine, sed à Deo vim suam, & robur obtinet infalibile.

Sed hic dubium quodpiam exoritur, in quo enodando Peripatetici, & Recentiores plurimum altercantur; Nempe quis sit genuinus divinarum litterarum, atque Ecclesiasticarum definitionum sensus, quoties de rerum naturalium essentia, aut motu loquuntur.

Etenim Recentiores arbitrantur, eas divini Verbi sententias, non quid sit, sed quid hominibus videatur, exponere: ut Spiritus Sanctus accomodet se se ad vulgi captum, cujus est sensuum præjudicia omnino sectari. Profecto Spiritus Sanctus (inquiunt) naturalis Philosophiæ cathedram nusquam ascendit, Fidem tradit, moresque instruit, nec edocere nos voluit naturales res, quarum notitia neque ad fidem, neque ad morum institutionem pertinet. Hinc S. Augustinus, in lib. de Actis contra felicem Manichæum, cap. 10. disserte scribit: *Non legimus in Evangelio, Dominum dixisse: Mitto vobis Paraclytum, qui vos doceat de cursu Solis, & Lunæ. Christianos enim facere volebat, non Mathematicos.*

Verum nostra sententia est in ipsis etiam naturalibus rebus: & scientiis Sacram Auctoritatem præcipuum obtinere locum, atque

certissimum veritatis argumentum administrare. Nam cum omnia consonent vero, si quandoque Sacræ Litteræ, vel Ecclesiasticæ Definitiones quidpiam aperte tradunt, quod ad res naturales pertineat; id ratum, firmumque habere nos oportet. Quamobrem Concilium Lateranense V. sess. 8. damnavit Philosophos quosdam asserentes, rationalem hominis animam esse immortalem secundum Fidem, mortalem vero secundum Philosophiam; Eos, inquam, damnavit, quoniam *quæ Fidei contradicunt, vera secundum Philosophiam non sunt, nam veritas est una, & verum non opponitur vero.*

Constans profecto regula est, Patrum, & Theologorum communi voto obfirmata, quam S. Augustinus exposuit, lib. 3. de Doct. Christ. c. 10. Verba Divinarum Litterarum proprio semper, litteralique sensu esse accipienda, quotiescumque id non sit evidenter contrarium alteri veritati, quæ per ipsam Sacram Scripturam, aut per Ecclesiæ definitionem, vel per conspicuum naturalis rationis lumen nobis innotescat. Ubi ergo nihil horum nos commovet, Sacræ Auctoritati semper adhærere Catholicum Virum oportet, nec illi fas est thesim aliquam defendere, quæ tantæ auctoritati adversa videatur.

Intelligimus equidem, Deum in Sacris Litteris uti vocibus Vulgi, eo etiam sensu, quo illæ à Vulgo usur-

usurpantur, juxta quod Deus ipse Isaïæ præcepit, c. 8. v. 1. Sume tibi librum grandem, & scribe in eo, stylo hominis. At ubi de vocis significatione, & de errore intellectus loquamur, æquisnam sibi persuadere poterit, Deum ea affirmare, quæ Vulgus opinatur? Hoc enim non est cum Vulgo loqui, sed cum Vulgo errare. Quamobrem dum Deus de rebus naturalibus disserens; juxta Vulgi sensum loqui dicitur, cui aptare, sese intendit; aut ille cum Vulgo sentit, aut non? Si primum, errat Deus cum Vulgo errante: quod absurdum est. Si secundum, mentitur Deus: quod pejus est. Nam quid est mentiri, nisi rem unam in mente tenere, & oppositam vocibus exponere?

Quod si licet litteralem Sacræ Scripturæ sensum deserere, & ineptas Vulgi locutiones eidem adscribere, dum de rebus naturalibus. S. Scriptura disserit; jam pene nullus error Divinorum Oraculorum auctoritate convinci poterit, ac profligari. In promptu enim cuique responsio esset, Deum se se ad Vulgi opinionem accommodare.

Quamvis autem Spiritus Sanctus naturalis Philosophiæ cathedram nunquam ascenderit; non tamen eundem aliquando mentitum fuisse possumus affirmare. Profecto nec Spiritus Sanctus usquam ascendit cathedram Chronologicæ, Geographicæ; numquam Historici munus exercuit. Ea, quæ ad hæc

Tom. I.

Facultates pertinent, doctrinam Fidei, morumve directionem nequam respiciunt. Neque tamen arbitramur, Catholicum Virum suarum idearum amore in tantum abripi posse opinionis stuporem, ut parvipendenda reputet ea, quibus nos divinæ Littere bella docent, aut Civitates, Regionisque, vel Familiarum generationes, aut annorum supputationem describunt. Idem ergo æquunt judicium ferendum est in ea notitia, quam nobis Scriptura Sacra administrat, Cælorum, Planetarum, Meteorum, Belluarum, Avium, aut Piscium, aliarumque naturalium rerum.

Nec S. Augustini sententia exposita Recentiorum commento suffragatur. Non disserit ibi S. Doctor de sensu Divinarum Litterarum in iis, quæ ad Philosophiam pertinent. Argumentatur ibi, & quidem optime contra Manichæos. Horum hic error erat: Christus promisit, se misurum Spiritum Sanctum, ut nos doceat omnem veritatem: quemadmodum in Evangelio legimus; Atqui Manichæus docuit nos omnia, media, suprema & infima: cursum quoque Solis, & Lunæ; Ergo Manichæus fuit Spiritus Sanctus. Hæc erat ridicula eorum argumentatio, quam sic solide S. Augustinus refellit: Christus non promisit, se misurum Spiritum Sanctum, ut nos doceat cursum Solis, & Lunæ; Ergo ex quo Manichæus ista do-

N

cue-

euerit, nequaquam colligi potest, eundem fuisse Spiritum Sanctum. Ex quibus liquido apparet, intactam manere sententiam nostram. Nec enim in id venisse Spiritum Sanctum, somniavimus unquam, ut nos doceret Philosophiam. Nam, ut ibidem adjungit S. Doctor, *sufficit, ut (Christiani) de istis rebus, quantum in Schola didicerunt, noverint, propter usus humanos.* Id porro contendimus, nullam in Scholis tradi debere sententiam, quæ Divinarum Litterarum oculis adversa videatur.

## CAPUT OCTAVUM.

### De Methodo.

**M**ethodus est *recta dispositio, qua in scientiis tradendi & in cognitionibus ordinandis progredimur, tum ut veritatem assequamur, tum ut eandem demonstramus.*

Bifariam porro id præstare possumus, *Analysi* nimirum, seu resolutione, & *Synthesi*, seu compositione. Dum enim quæstionis alicujus propositæ veritatem investigare nitimur, aut eandem aliis suadere; rem ipsam, quæ subiectum quæstionis est, vel in sua principia eandem componentia resolvimus, ut veritas pateat, vel ex peculiari principiorum declaratione ipsius compositionem assequimur, & ostendimus. Quamobrem Methodus duplex est; altera *Analytica*; seu resolutionis; altera

*Synthetica*; sive compositionis.

Methodus *Analytica* tunc servatur, quando res in sua principia dividitur: ut totum in suas partes; proindeque ab universali cognita veritate ad singularem procedit. Methodus vero *Synthetica* à parvis ad totum progreditur, & à singulari cognita veritate ad universalem incognitam.

In utraque Methodo servandus est ordo naturæ, quantum fieri potest; tametsi præstet aliquando ordinem potius doctrinæ sequi, quo ex una ad captum faciliori notitia ad cognitiones difficiliore ascendimus, inverso, si opus sit, naturali rerum ordine.

Utraque Methodus scientiis simul theoreticis, & practicis, & etiam artibus addiscendis, tradendisque idonea est, pro varia eorum, quæ disputationem habent, natura. Ex humanæ etiam mentis imbecillitate, ex uniuscujusque scientiæ, & artis limitibus cogimur aliquando in eadem una scientia pertractanda nunc Methodum *Analyticam*, nunc *Syntheticam* adhibere. Cum enim nobis aliquando notior sit causa, aliquando vero notiores sint effectus; hinc vel ab illa, vel ab istis pro re nata progredimur, ut addiscamus, aliosve doceamus.

Neque tamen excogitandum est, Methodum esse alterum Instrumentum sciendi, à tribus illis, quæ superius exhibuimus, definitione nimirum, *Divisione*, & *Ratiocina-*



natione, diversum, atque discretum. Etenim Methodus juvat quidem mentis directionem, plurimumque confert scientiarum acquisitioni, nam ordo confusionem tollit investigationi veritatis adversam; sed cum sit ordo, & dispositio communis ipsismet instrumentis sciendi, ut bene dirigant cognitiones nostras, iccirco non est novum aliquod instrumentum.

Placet aliquibus Methodum dicere quartam mentis nostræ operationem, quæ reliquas dirigat, rectoque ordine disponat. Sed fini huic obtinendo non alia opus est quarta operatione intellectus, cum intellectus ipse simplici apprehensione, judicio, & ratiocinatione disponere queat, & in rectum ordinem dirigere quicquid ad veritatis, scientiarumque acquisitionem pertinet.

Recta porro progrediemur Methodo in veri acquisitione, scientiisque tradendis, si regulis, & præceptis Logicalibus utamur, iisdemque judicia nostra, & ratiocinationes dirigamus: quemadmodum in superioribus fuse distincteque declaravimus. Speciatim vero sequentes pro recta Methodo regulas præstat exhibere.

I. *Questionis subjectum clare distincteque definire; illius sensum nitide aperire, omnesque de illo dissidentes opiniones candide ac dilucide proponere.*

II. *Subjectum questionis in suas partes distribuere, easque invicem discernere.*

III. *In ea ipsa re, quam inquirendam suscepimus, per sistere, nec alio animum evocare.*

IV. *Res pertractandas, cognitionesque nostras rite disponere, ut alia ex aliis oriri videatur. Ita enim fiet, ut ex una faciliore cognitione ad alteram difficiliorem ascendamus, & quæ sequuntur, ab iis, quæ præcedunt, lucem accipiant.*

V. *Principia, seu axiomata subjicere, quibus demonstratio innitur. Ubi vero opus est, ab aliis scientiis, & artibus pro certis habita exhibere, & præsupponere, aut experimenta ad rem pertinentia declarare.*

VI. *Verborum contentiones, vocumque ambiguitatem vitare.*

VII. *Brevitati consulere, atque à nimia prolixitudine cavere.*

VIII. *Objecta singillatim referre, & distinctius diluere.*

IX. *Propositum persequi rectis ratiocinandi regulis, & syllogistica forma, quæ ad probandum, ac suadendum accomodatior est, & efficacior.*

X. *Iis autem, qui studio scientiarum incumbunt, opus est, præjudicia exuere: uni Sectæ, & Magistro inherere: multorum librorum lectionem vitare: quæ discenda sunt, memoriâ fideliter demandare: adversæ opinionis Auctores non adire, nisi propria sententia distincte pleneque perspecta: calamo non parcere, sed in tabulas referre quicquid scita dignum occurrerit: cum*

*Viris doctis conferre, & assidua  
exercitatione, ac disputatione in-  
genium acuere, & animum exco-  
lere.*

In omni denique Disputatione, sive privata, sive publica verbis oportet usitatis disserere, cum de re constat, de verbis non contendere, propositum tenere, nec alio inutiliter vagari, quæstionis subjectum cum primis constituere, ne Andabatarum more pugnemus, uniti veritati litare, & Christianæ moderationis, ac modestiæ specimen semper exhibere. Defendens vero argumenta sibi proposita repetat summa interitate, ac quantum fieri potest, de verbo ad verbum; rum quæ sibi vera videbuntur, concedat: quæ ambigua, distinguat; quæ falsa, neget; à semel concessis nullatenus recedat: responsionesque suas ita exponat, ut ex objectis argumentis nihil in præteritis relinquat, sed omnia à se enodata fuisse perspicue ostendat. At qui argumentatur, brevitati consulat, verbisque aptioribus utatur: quidquid probandum erit, recto ordine assumat: nihil, uti certum proponat, nisi re ipsa ejusmodi sit, vel à Defendente ultro admissum; atque summopere caveat, ne medium terminum suæ argumentationis mutet, & huc, ac illuc inepte vagetur.

## CAPUT NONUM.

*De Terminis, & Distinctionibus,  
quorum usus in Scholis  
obtinuit.*

UNAquæque Ars suis utitur verbis, ut ex Cicerone animadvertimus, in Dissertatione Proæmiali ad Philosophiam universim acceptam, quæst. 5. in solutione ad ob. 7. Quocirca Philosophi, præsertim Peripatetici, nova quædam verba, novasque distinctiones excogitarunt, ut pressa, strictaque dicendi ratione disputarent, & una interdum voce, etsi minus latina, opinionem suam apertius, significantiusque exhiberent: quod alioquin longo opus haberet verborum circuitu, si delectis, perpolitisque verbis semper utendum esset. Philosophi autem Recentiores id, velut grave piaculum, in Scholasticis vehementer suggillant, atque ejusmodi voces, ac distinctiones si quando latini sermonis venustati, ac regulis minime congruant, prorsus inanes esse, ac deridiculas conclamant.

Verum nos etsi non nimium terminis illis, & distinctionibus indulgendum esse arbitremur, eademque, quoad fieri potest, vocibus vere latinis exhibendas esse fateamur, nihilo tamen minus & quia earum usus jamdudum in Scholis obtinuit, & quia verbis inter Disputantes receptis sermo

instituentus est, distinctiones illas, præcipuas saltem, ordine alphabetico hic tradendas ducimus, ut eadem apertius innotescant, & Scholasticorum sententiæ in eorum editis libris expressæ facilius percipiuntur. Bonorum enim ingeniorum insignem esse indolem; notat sapienter S. Augustinus, lib. 4. de Doctrina Christiana, cap. II. in verbis verum amare, non verba. Cujus rei aptissimam affert similitudinem. Quid enim prodest (inquit) clavis aurea, si aperire quod volumus non potest; aut quid obest lignea, si hoc potest, quando nihil quarimus, nisi patere quod clausum est?

Itaque Termini illi, & distinctiones sic efferi possunt.

*Absolute, & Respective.* Absolute id est, in se se, absque comparatione ad aliud. Respective sive comparative, nempe non in se se, sed per meram comparationem ad aliud. Ita creatura dicitur nihil, non in se, sed comparative ad Deum.

*Ad se, & ad aliud.* Ad se, nimirum quod ad semet referri intelligitur. Ad aliud, quatenus relativum est, seu ad alterum refertur. Ita Deus ad se est, Creatura vero ad Deum refertur, quatenus creatura est.

*In actu primo, & in actu secundo.* Primum significat rem extare tantummodo in virtute suæ causæ, sive potius solam indicat causæ virtutem valentis producere

effectum. Alterum indicat, rem extare reapse extra suam causam.

*In actu, & in potentia.* Ita quod reipsa existit; dicitur esse in actu; Quod fieri potest, dicitur esse in potentia.

*Adæquate, & inadæquate.* Adæquate, id est, in totum: Inadæquate, nempe secundum partem aliquam sui.

*Arithmetice, & Geometricæ.* Primum idem significat ac ad æqualitatem. Secundum denotat proportionem aliquam haberi.

*Causa in actu primo, & causa in actu secundo.* Priori sensu causa consideratur secundum suam agendi virtutem, quæ nondum exercetur. Posteriori sensu causa accipitur, quatenus virtute sua reapse operatur.

*Consequentia materialis, & consequentia formalis.* Prima habetur, quando illatio admittenda est tantummodo propter materiam, ex qua consequens componitur; nec tamen tunc vera est illatio. Altera legitimam dicit unius propositionis illationem ex altera, vi argumentationis ad regulas Logicales composita.

*Conceptus formalis, & conceptus objectivus.* Ille significat ipsam mentis perceptionem, quatenus est actus mentis. Iste objectum indicat à perceptione representatum.

*Conceptus transcendentalis, & conceptus predicamentalis.* Primus significat quidpiam omnino universim acceptum. Alter quidpiam

significat in ordine, seu genere determinato contentum.

*Directe, & indirecte.* Directe hoc est per se se, & immediate. Indirecte, id est, ex accidenti, & gratia alterius. Idem est sensus, cum dicitur: *In recto, & in obliquo.*

*Dubitative, & assertive.* Primum idem est, ac dubie: & significat meram propositionem quasi, aut enuntiatum aliquod dubitationem annexam habens. Alterum idem est, ac asseveranter, seu affirmanter, & veram ex propria sententia assertionem determinatam indicat.

*Effective, & directive.* Effective, id est, ad modum causæ vere efficientis, quæ tribuit existentiam effectui. Directive, id est, ad modum regulæ dirigentis causam, ut operetur.

*Esse essentia, esse existentia, & esse subsistentia.* Primum significat naturam rei, seu prædicata rem ipsam constituentia. Secundum indicat ipsam rei existentiam, quæ re ipsa extat extra suas causas. Tertium dicit naturam non esse alteri supposito, seu personalitati communicatam.

*Esse per se & inharere.* Esse per se, nempe existere per se se quod proprium est substantiæ. Inharere, nimirum recipi, & dependere à subjecto diversi generis eique adjacere per modum affectionis accidentariæ: quod qualitatibus convenit.

*Esse simpliciter, & esse secundum quid.* Primum dicit veram existentiam re ipsa. Alterum solam præ se fert possibilitatem.

*Esse simpliciter tale, & esse tale secundum quid.* Illud præ se fert, rem ejusmodi esse in se se, & absolute, nulla addita coarctatione, seu imminutione: quemadmodum indicat posterior pars distinctionis relatæ.

*Essentialiter, & accidentaliter.* Essentialiter; id est, quatenus pertinent ad essentiam, seu naturam rei. Accidentaliter, quatenus eidem ex accidenti convenit.

*Evidentia consequentia: & evidentia consequentis.* Prima est cognitio clara, & manifesta qua intelligimus veram, & legitimam esse illationem unius ex altero. Secunda est cognitio clara, & manifesta, qua percipimus propositionem ex altera subillatam esse veram in se se.

*Formaliter, & concomitanter.* Prima hujusce distinctionis pars significat, quidpiam per se se, & gratia sui tale esse. Altera indicat, quidpiam rei convenire tantummodo gratia alterius, & ex consequenti.

*Formaliter, & eminentialiter.* Formaliter, id est, re ipsa, & secundum ipsamet formam, seu affectionem, de qua disseritur. Eminentialiter vero, seu eminenter, quatenus unus est perfectius altero, unde & dicitur continere illud eminenter.

**Formaliter, & identice.** Primum idem significat ac in notione essentiali. Alterum indicat meram identitatem realem.

**Formaliter, & materialiter.** Primum significat quidpiam alicui convenire propter formam ipsius, non vero tantummodo propter subjectum formæ: Ita dicimus Doctorem docere, quatenus doctrinam habet. Alterum indicat subjectum ipsum: Ut cum dicimus, Musicum aliquem esse Logicum; id enim verum est tantummodo pro materiali, quatenus subjectum, sive homo, qui Musicæ peritus est, calet etiam aliquando Logicam facultatem.

**Formaliter, & præsuppositive.** Illud præ se fert, unum esse idem cum altero in essentia, seu in notione ipsa essentiali. Istud significat, unum cum altero connexionem habere, quatenus suapte natura hoc ipsum præsupponit.

**Formaliter, & virtualiter.** Ita pronuntiamus, quidpiam inesse formaliter alicui rei, quando eadem reapse convenit. Si virtute solum in ea re contineatur, virtualiter inesse ipsi dicitur.

**Falsitate complexa, & falsitate incomplexa.** Falsitas complexa tunc habetur, quando iudicium rei alicujus efformatur à vero alienum. Falsitas incomplexa soli convenit simplici apprehensioni, quæ rem percipit secus ac sit in se se.

**In gradu summo, & in gradu remisso.** Distinctio hæc de quali-

tatibus dicitur; nam si maximam habeant intensionem, in gradu summo esse nominantur, si secus, in gradu remisso.

**Immediate, & mediate.** Immediate id est, per se se, nulloque alio mediante. Mediate, nempe per aliud, seu medio aliquo.

**In concreto, & in abstracto.** Illud significat formam, quatenus subjecto inest. Istud formam præ se fert, ut à suo subjecto se re ipsa, vel mentis operatione separatam.

**Invasive, & adhesive.** Primum dicit veram inhærentiam, quæ accidentariis affectionibus propria est. Alterum solam dicit unius rei materialis adhesionem alteri.

**Identitate perfectissima, & identitate imperfecta, seu in gradum tertii.** Prima identitas realis iis convenit, quorum unum, ut pote infinita polens perfectione, ex se se vindicat sibi alterum, ita ut separari nequeant. Alterum genus identitatis de prædicatis illis dicitur, quæ cum sint finita, limitata, non sunt idem re ipsa, nisi quia unam, eandem rem constituunt.

**Infinitum categorematice, & infinitum sincategorematice.** Utrumque tot numero partes continet, ut earum ultima per enumerationem nullatenus queat designari. At primo repugnat quæcumque additio, non item secundo.

**Intensive, & extensive.** Primum sig-

significat augmentum qualitatis in eadem subjecti parte. Alterum dicit augmentum quantitatis in diversa parte subjecti.

*Intentiva, & executive.* Aliud est proponere sive efformationem operis faciendam, aliud vero efformare, opus re ipsa, & propositum exequi, quod jam quis intenderat. Ita qui statuit animo finis alicujus assecutionem, finem dicitur *intensive* velle, dum vero media elicit, & disponit fini assequendo idonea, *executive* finem ipsum velle dicitur. Prior voluntas *intensiva* appellatur, posterior *executiva*. Illa porro si efficax est, hanc sibi adjungit; nam qui intendit efficaci volitione finem, media etiam fini assequendo necessaria, & don'ta parare debet, ut horum adminiculo consilium suum exequatur, & propositum compleat. Volitio autem finis præcedit necessario ipsiusmet finis assecutionem; unde cum primum est *intensive* ultimum est *executive*.

*In instanti natura, & in instanti temporis.* Priori sensu unum dicitur prius vel posterius altero, quatenus suapte natura unum præcedit aliud, aut notitia, intelligentiaque invicem ordinantur. Posteriori sensu comparantur res ad invicem prout re ipsa existunt earumque duratio tempore commensuratur.

*In se, & quod ad nos.* In se, id est accepta re secundum suam naturam, aut suas affectiones. Quoad

nos, prout nempe res nobis innotescit, eandemque nos explicamus.

*In se, & in alio.* Prius significat, rem nullo modo inesse alteri. Posterius indicat, rem aliquo modo inesse alteri.

*Intrinsece, & extrinsece.* Primum de eo dicitur, quod in ipsa re extat, & intrinsecus eandem afficit. Alterum illi convenit, quod rei extraneum est, & ipsam afficit extrinsecus.

*Intuitive, & abstractivæ.* Distinctio hæc cognitioni aptatur. Dum rem aliquam existentem, & nobis præsentem cognoscimus, cognitio dicitur *intuitive*, sive res ipsa percipiatur in se se, sive in aliqua specie. Quod si res cognita non sit præsens, cognitio ipsius erit *abstractivæ*.

*Motive, & terminativæ.* Hanc etiam distinctionem objectis cognitionis aptamus. Nam id, quod movet, excitatque intellectum ad cognitionem, sui dicitur cognosci *motive*. Si autem unice cognoscatur gratia alterius, terminativæ tantum cognosci dicitur.

*Necessitate absoluta, & necessitate conditionata.* Necessitas absoluta, quæ etiam dicitur necessitas *simpliciter*, & antecedens, ea est, quæ antecedit usum nostræ libertatis, & oritur à causa nobis neutiquam libera; unde fit, rem nullatenus posse non esse. Necessitas autem conditionata est illa, quæ subsequitur liberam nostræ volun-

tatis determinationem, originemque trahit à causa nobis libera; unde necessitas hujusmodi appellatur etiam consequens, & necessitas secundum quid, atque ex ea fit, rem necessario quidem esse, posse tamen, vel saltem potuisse aliter contingere.

*Negatio extra genus, & negatio intra genus.* Prior ea est, quæ nullum indicat subjectum: ut cum dico: Non ens, seu nihil. Posterior subjectum aliquod indicat: ut cum dico: Non album.

*Negatio simpliciter, & negatio secundum quid.* Prima est re ipsa indistincta à suo subjecto, à quo nullatenus separari potest: ut negatio materiæ in Angelo. Secus se habet altera: ut negatio albedinis in pariete.

*Nominaliter, & verbaliter.* Hoc est per modum nominis, & per modum verbi.

*Numerus transcendentalis, & numerus prædicamentalis.* Ille metaphysicis etiam prædicatis aptatur; iste solis rebus attribuitur inter se se re ipsa distinctis.

*Objective, subjective, & effective.* Objective illud dicitur esse in intellectu, quod ab eo cognoscitur, seu ideam, & imaginem sui in eo habet. Subjective illud est in intellectu, quod in illo recipitur. Idemque dicas de aliis affectionibus, quæ uni, vel alteri subjecto adjacent. Effective significat veram efficiëntiam, qua unum est causa alterius.

*Objective, & entitative.* Pri-

Tom. I.

mum dicitur de re, quatenus in mentis cognitione relucet. Alterum rem significat, ut est in se se.

*Objectum materiale, & objectum formale.* Objectum formale est illud, ad quod per se se scientia, & facultas activa respicit, siue cujus gratia cetera omnia contemplatur. Objectum vero materiale illud dicitur, in quod facultas fertur gratia objecti formalis. Ita corpus vivens, & sensitivum est objectum materiale Medicinæ; quatenus autem sanabile est, dicitur objectum formale ejusdem facultatis.

*Per excessum perfectionis, & per modum inclusionis.* Sive aliis terminis: Per excessum, & per continentiam. Priore sensu unam dicitur altero perfectius, quatenus perfectione sua supereminet aliud: quomodo Angelus homini præstat. Posteriore sensu res perfectior dicitur continere imperfectiorem, adeo ut illa queat exhibere effectus istius. Hoc autem bifariam intelligi potest. Nam vel res perfectior continet reapse imperfectiorem, & ut ajunt, entitate: quomodo quantitas infinita continere deberet in se se omnes quantitates palmares; vel res perfectior continet virtute sua imperfectiorem, quatenus se sola virtutem habet præstandi omnes illos effectus, quos res imperfectior efficeret: ita Deus continet creaturas.

*Per se, & per accidens.* Primum significat idem ac gratia sui, & ab intrinseco, seu etiam ex intentio-

ne agentis. Alterum idem est ac gratia alterius, & ab extrinsecos seu etiam præter intentionem agentis.

*Physice, & moraliter.* Illud declarat veram actionem, & physicum agentis influxum, seu efficientiam. Alterum significat consilium, vel jussionem, ex qua sequitur effectus: Dicitur etiam de iis, quæ movent causam efficientem physicam ad operandum.

*Positive, & negative.* Ita unum dicitur positive excludere aliud, quando definite, & per se se illud excludit. Negative autem se habet, cum ex se se indifferens est, ut sit cum alio, vel sine illo.

*Potentia proxima, & potentia remota.* Prima expedita est; altera præpedita externis obstaculis.

*Potentia physica, & potentia logica.* Illa de eo dicitur, quod re ipsa possibile est, & physice effici potest. Altera tantummodo significat, quidpiam suapte natura non repugnare; tametsi alia obstant, ne re ipsa fiat.

*Potentia objectiva, & potentia subjectiva.* Prima præ se fert, rem posse existere. Secunda dicit, rem posse in se se alteram recipere.

*Primario, & secundario.* Primario, seu per se se, immediate, sive etiam ex intentione. Secundario, nempe ex accidenti, mediate, aut præter intentionem.

*Problematicæ, & determinativæ.* Problematicæ disserimus, cum in utramque partem quæstionis dispu-

tamus; neutram approbantes. Determinativæ loquimur, dum unam præ alia partem seligimus, & definite tuemur.

*Proprie, & metaphorice.* Proprie, id est vera significatione. Metaphorice, hoc est, per similitudinem quamdam, proportionem, & metaphoram.

*Primo intentionaliter, & secundo intentionaliter.* Prius illud significat idem ac re ipsa, & sublata quacumque intellectu nostri operatione. Posterius indicat mentis nostræ figmentum, quamquam re ipsa administraretur nobis occasio efficiendi.

*Principaliter, & instrumentaliter.* Hæc de causis dicuntur, nam quæ propria virtute operatur, principaliter agere dicitur; quæ vero alteri inservit, & ipsius virtute agit, dicitur operari instrumentaliter.

*Prioritate temporis, & prioritate nature, & prioritate originis.* Primum de eo dicitur, quod existentia, & tempore præcedit alterum. Si duo simul, eodemque momento temporis existant, unum tamen eorum prius altero intelligatur, atque ab isto suapte natura nullatenus pendeat; dicitur præcedere istud prioritate nature. At prioritas originis significat, unum esse ab alio, seclusa nihilominus quacumque imperfectione, ac subjectione. Hoc sensu Theologi docent, Patrem in Divinis præcedere Filium prioritate originis.

Quant.



*Quantitate virtutis, & quantitate molis.* Illud significat virtutem agendi, istud extensionem corpoream.

*Quantum, & non quantum.* Primum idem est ac perfectum. Secundum idem est ac non perfectum. Neque tamen istud hoc ipso intelligitur esse imperfectum; quamvis enim non præ se ferat perfectionem, consequens non est, illud notatione sua carere perfectione sibi debita, aut esse inconveniens.

*Quoad essentiam, & quoad existentiam.* Illud significat connexionem prædicati cum subjecto, quatenus unum mutuo exposcit alterum. Posterius indicat existentiam ipsam, seu reipsa existere.

*Realitas objectiva, & realitas subjectiva.* Illa est prædicatum metaphysicum sola sua essentiali notatione definitum, & à modo existendi abstrahens. Ista prædicatum præ se fert metaphysicum cum modo existendi.

*Realiter, & intentionaliter.* Realiter, id est re ipsa intentionaliter, nempe in mentis idea, seu cognitione.

*Reduplicative, & specificative.* Primum significat, prædicatum convenire subjecto, quatenus tale est. Alterum indicat, prædicatum convenire subjecto, non quatenus subjectum tale est, sed velut ex accidenti.

*Sensus compositus, & sensus divisus.* Ille unionem dicit antecedentis cum consequenti. Iste è

contra præ se fert, ejusmodi unionem minime extare.

*Secundum quid distrabens, & secundum quid diminuens.* Prius omnino aufert veram vocis significationem; posterius hanc minuit, & coarctat.

*Signate, & exercite.* Signate, nempe quasi significando quidpiam futurum, seu actionem aliquando efficiendam. Exercite, id est reapse actionem efficiendo, vimque operatricem exercendo.

*Simpliciter tale, & secundum quid tale.* Quod in se se, vero, ac proprio sensu habet affectionem aliquam, seu attributum, perfectionemve, dicitur tale simpliciter. At si hæc illi convenire dicatur sola comparatione, vel similitudine, erit tale secundum quid.

*Speculative, & practice.* Primum significat idem ac veritatis inveniendæ gratia. Alterum declarat, finem referri ad bonitatem moralem; tametsi lata significatione complectatur opus quodcumque.

*Univoce predicari, & univocum prædicatum.* Primum idem est ac prædicari essentialiter, nempe præ se fert prædicatum pertinere ad re naturam, seu essentiam. Univocum autem prædicatum dicitur, si prædicati significatio eadem sit in pluribus, etiamsi non pertineat ad essentiam rei.

*Univoce, equivoce, & analogice, seu proportionaliter.* Univoce, id est nomine, & nominis signi-

ficatione. *Æquivoce*, nempe solo nomine. *Analogice*, hoc est, similitudine aliqua, & proportionem.

*Ut quo, & ut quod.* Primum significat formam, quæ alteri denominationem tribuit; vel indicat virtutem, qua quis operatur. Alterum significat id, quod denomi-

nationem accipit, seu quod reipsa agit.

*Unum formaliter, & unum entitative.* Ea dicuntur unum formaliter, quæ constant eadem natura, seu prædicatis essentialibus ejusdem rationis. Unum autem entitative eandem omnino dicit, & indivisam entitatem prædicati.

## LOGICÆ DISCIPLINÆ PARS POSTERIOR.

### DISPUTATIO PRIMA.

#### *De Idoneo Veritatis Criterio.*

### QUÆSTIO UNICA.

*Quodnam statuendum sit legitimum veritatis dijudicandæ  
Medium, seu Criterium?*



Uia regulas Logicæ accommodatas esse diximus menti nostræ in veritatis acquisitionem dirigendæ; ut hoc ipsum tueamur, in præsentiarum varias Philosophorum opiniones ad trutinam evocamus de Criterio, seu Medio, quo in veri agnitionem perduci possimus. Legitimum dijudicandæ veritatis

Criterium, Philosophorum omnium consensu, tanto robore obfirmatum esse debet, ut errori non sit obnoxium, nec alterius ope, aut directione indigeat, sed per se se regula sit infallibilis, & certa quædam nota, ac perspicua lux, quæ verum à falso aperte distinguat.

Epicurus præcipuum veritatis Criterium in sensu constituit, adeo ut idea illa habenda sit vera, cui

suffragatur, vel saltem non refragatur evidentia sensuum; si secus, falsa sit omnis. Sensum vero nunquam falli putat. Quæ omnia distinctius explicat, & tueri nititur Gassendus.

Cartesius ad cognoscendam rerum incognitarum veritatem, docet in prima Meditatione, semel in vita de rebus etiam certis; & manifestis dubitandum esse. Hinc supponit, cuncta adspectabilia non aliud esse, nisi ludificationes somniorum, Deum non optimum fontem veritatis, sed genium aliquem malignum, se denique re ipsa non habere corpus. Tum obstinate defixus in hac sua meditatione, omnia inficiatur, id unum affirmans secogitantem existere. Quia vero eatenus repugnare intelligit, se cogitantem non existere, quoniam in idea cogitantis clare distincteque relucet idea existentis, concludit in 3. Medit. & in lib. de Methodo, illud omne, quod à nobis clare, & distincte percipitur, verum esse, nihilque admitendum esse, tamquam verum, quod à nobis clare, & distincte non percipiatur.

Criterium hoc veritatis inveniendæ his verbis reddunt Cartesiani: *Quidquid in idea clara, & distincta rei alicujus comprehenditur, id de ea re certissime potest affirmari.* Hujus autem propositionis is sensus est apud Cartusianos. Ideas quascumque intellectus nostri à Deo nobis fuisse inditas, claras proinde, & distinctas, adeoque

veras esse; alioquin Deus esset nostrorum errorum origo, & causâ; sola porro phantasmata obnoxia esse erroribus. At alii Recentiores ajunt, principium illud adoptant hoc solo sensu, quatenus ideæ illæ, quæ re ipsa claræ sunt, & distinctæ, profecto veræ sunt, & nos in errorem ducere nequeunt.

Peripatetici autem, ut jam diximus, Criterium veritatis in regulis logicalibus, ac præsertim in tribus *sciendi Modis*, Definitione, Divisione, & Argumentatione constituunt.

Dicimus, nec sensum, nec generalem dubitationem, nec ideam claram, & distinctam constitui posse ut legitimum veritatis Criterium, sed id convenire solis regulis logicalibus, præsertim vere tribus prædictis instrumentis sciendi.

Probatur prima pars. Criterium veritatis debet esse regula quædam generalis, certa, & infallibilis. Atqui sensus fallax est, & occasionem præbet erroris: ergo sensus non est legitimum veritatis Criterium. Major est evidens: Alioquin eniã necessaria esset altera regula, & potius sola hæc dici deberet veritatis Criterium. Minor probatur: Sexcentis experimentis compertum est, sensus nostros falli, & rem aliter repræsentare, ac sit re ipsa, tum propter mediï diversitatem, tum propter distantiam; adeoque sensus occasionem nobis præbet erroris. Igitur &c.

Respondent Epicurei, in sensu

quidem non semper esse veritatem judicii, quæ soli intellectui convenit, in eo tamen semper haberi veritatem existentiam, qua simplex sensuum apprehensio conformis est cum specie objecti repræsentati; hæc enim in se se talis semper existit, qualis est in sensu externo. Ajunt autem hoc satis esse, ut sensus dicatur veritatis Criterium.

Sed contra est. Nam etsi falsitas judicii, quam *complexam* nominamus, soli intellectui convenire possit; attamen sensus capax est veritatis, & falsitatis *incomplexæ*: veritatis quidem, dum rem nuntiât ut ea est in se se; falsitatis vero, dum eam repræsentat aliter ac sic reapse. Ergo sensus obnoxius semper est erroribus, atque adeo nostrum reddit argumentum. Species etiam objecti, sive illius repræsentatio semper existit, sed & ipsa species fallax est, & sensuum operatio non ad speciem ipsam refertur, sed comparatur ad rem, ut se habet reapse. Hinc quod ajebat Epicurus apud Laertium, *Magnitudinem Solis, quo ad rem ipsam; aut paullo majorem esse, aut tantam præcise, quantum videtur*, omnino ridiculum est, & falsum omnibus ratiocinantibus apparet.

Objicies. Si sensus est capax erroris, intellectus noster nullatenus posset verum certo cognoscere. Hoc absurdum est. Ergo sensus errare non potest. Majoris sequelam sic probat Gassendus. Intellectus noster ita dependet à sensu, ut quid-

quid cognoscit, ejus interventu cognoscat. Unde inquirunt Peripatetici: *Nihil est in intellectu, quin prius fuerit sub sensu.* Ergo si sensus est fallax, non poterit intellectus verum certo cognoscere.

Respondetur ex dictis in quæst. de Existencia Philosophiæ: distinguo majorem: Si sensus est *per se* capax erroris, concedo majorem; si *per accidens* tantum, nego majorem. Ad illius probationem, distinguo antecedens: intellectus noster dependet à sensu, veluti à *nuncio*, concedo; tanquam *ab organo*, aut causa intellectivæ cognitionis, nego antecedens, & consequentiam. Itaque, ut diximus loco citato, sensus nostri decipiuntur, non per se se atque ex sui natura, persæpe enim rem, ut se habet, exponunt; sed solum per accidens decipiuntur, ex rectæ, ac sibi debitæ dispositionis defectu, ex distantia objecti, ex varietate intermedii. At intellectus noster à sensibus quidem pendet, velut à *nunciis*, sive conditionibus ad intelligendum præviis; non autem tamquam *ab organis*, sive causis, quarum virtute spiritualis cognitio producat. Atque adeo intellectus noster potest verum certo cognoscere, etsi sensus sint fallaces.

Instabis primo. Si in fabrica regula prima sit prava, & norma fallax, necesse est omnia fieri mendose, absona esse. Ergo si fallax sit prima operatio sensus, quam intellectus, ut cognoscat, præsupponit, fallax quoque erit omnis intel-

telleſtiva cognitio ſubſequens.

Confirmatur. A re jucunda non niſi voluptas oriri poteſt; à re moleſta non niſi moleſtia. Ergo à perceptione ſenſus fallaci non niſi phan- taſma fallax, & cognitio falſa poterit oriri. Adeoque, &c.

Respondetur. Nego paritatem. Etenim Fabrica innititur regulæ, tanquam unico ſuæ conſtructionis, & perfectionis fundamento, nam ab Artifice dirigitur ob regulam, quam ideæ ſuæ Artifex impreſſam habet. At intellectus noster non innititur ſenſui, tanquam fundamento ſuarum perceptionum, nec ab eo accipit directionem ſuam, aut regulam expectat veritatis aſſequendæ.

Ad confirmationem. Nego paritatem ex dictis. Quippe voluptas rem jucundam reſcipit, ut ſui cauſam, eamque conſequitur, ut illa eſt in ſe ſe, nec mutare eandem valet. Quod ipſum de moleſtia dicendum eſt. At intellectus non reſpicit ſenſum, ut cauſam ſuæ cognitionis, nec determinatur ab illo ad ferendum iudicium ſimile perceptionibus ſenſitivis; ſed, ut alias diximus, tum virtute ſua, tum ope ſenſus bene valentis poteſt emendare, & corrigere deceptionem alterius ſenſus errantis.

Inſtabis ſecundo. Atqui intellectus non poteſt corrigere errorem ſenſus. Ergo mentis iudicium ſequitur neceſſario ipſam ſenſus perceptionem, nec poteſt ab illa

dissentiri. Minor ſubſumpta probatur. Si intellectus corrigere poſſet errorem ſenſus aut id valeret præſtare per ſe ipſum, aut ope alterius ſenſus. Neutro modo id poteſt. Etenim intellectus non operatur, niſi ſenſu demonſtrante. Porro alter itidem ſenſus, quemadmodum & intellectus ipſe, fallax eſt: ergo uterque ineptus eſt ad emendandum alterius ſenſus errorem; & potius ab ipſo reſponſionem iſtam merito accipiet: *Medice, cura te ipſum.* Igitur &c.

Respondetur. Nego minorem ſubſumptam. Ad illius probationem dico intellectum utroque modo poſſe corrigere errorem ſenſus. Quippe cum ſenſus non ſit per ſe ſe fallax, poteſt intellectus ope ſenſus recte diſpoſiti, defectum alterius ſenſus errantis deprehendere; & cum virtus intelleſtiva ſit potentia ſuperior, & excellentior ſenſu conferre ſimul poteſt ſenſitivæ operationes, & falſas à veris diſcernere, cauſas erroris in ſenſu pernoſcere, & luminis proprii adjuvamento corrigere errorem ſenſus, & ſi quid etiam in ſuis cognitionibus falſi irreperit, hoc totum emendare; atque ita verum certo attingere. Superior autem, excellentiorque facultas corripitur non poteſt ab inferiori.

Colligite, evidentiam quamdam sæpe in ſenſu reperiri, quia, ut diximus, per ſe ſe, & ex ſui natura non fallitur. Ita ſane Chriſtus Dominus, Lucæ cap. 24. ut reſurre-

ctio.

tionis suæ fidem adstrueret, testimonio sensuum usus est: *Palpate*, inquit, & *videte*, quia *spiritus carnem*, & *ossa non habet*, sicut *me videtis habere*. Sed & omnis nostra cognitio, quæ inductione, & experimentis acquiritur, non alio fere, quam sensuum testimonio comprobatur. Eapropter optime dicebat Philosophus, lib. 8. *Physic. sum. 2. cap. 1. Dicere omnia quiescere*, & *hujus causam investigare, prætermissis sensu, impotentia mentis est*; & lib. 3. de *Gen. animal. cap. 10.*, quæ de Apum generatione per ratiocinationem dicuntur, sic concludebat: *Si quando satis cognita habebuntur, tunc magis sensui erit, quam rationi credendum*. Quippe experientia parit evidentem demonstrationem rerum, quoties omnia distincte, circumspexerimus.

Probatur secunda pars. Generalis Cartesiana Dubitatio impossibilis est, & inutilis; ergo nullatenus conferre potest veritati inveniendæ, adeoque non est veritatis Criterium. Antecedens probatur. Experientia cuique ostendit, memoriam non posse à nobis pro votis excuti, & judicia facta ita perseverare habitu, & sigillorum instar sic nobis hæere impressa, ut ea ad placitum eluere, atque eradicare non sit in nostra potestate. Tum res fallibilissima, & incertissima non potest esse objectum assensus certi; Ergo res certissima, & infallibilissima non potest esse ob-

jectum assensus dubii, & incerti. Res etiam prudenter indubitata ea dicitur, de qua nullus homo prudens potest dubitare. Atqui rerum sensibilibus existentia vocari in dubium non potest certissima etiam est, & infalibilissima. Nam id demonstrat quotidiana generalis experientia, quæ indubitata est cum neminem decipiat, atque hoc ipso ab experientia particulari discriminetur. Ergo impossibile est de omnibus dubitare. Tum hæc dubitatio est inutilis; Quippe sine sufficienti ratione adstruitur, & post ambages, ac circuitus, eo denique redeundum est, ut Dei, & corporum existentiam, & cetera, de quibus dubitare nos vult Cartesius, eadem omnia vera esse credantur. Igitur &c. Denique nihil ineptius, immo vero nihil absurdius effingi potest, quam omnia habere pro falsis, & de ipsiusmet Dei existentia dubitare, ac temporalem saltem Atheismum inducere, eo fine ut Veritas magis elucescat, & fonte ipso Veritatis sublato, via aperiat ad veritatem inveniendam.

Objicies primo. Multi decepti sunt in iis etiam, quæ nos certa tenemus. Ergo de omnibus dubitare fas est.

Respondetur. Distingua antecedens: Multi decepti sunt in rebus, quas sola particularis experientia, & ratio confirmabat, concedo: in rebus, quas generalis experientia, & ratio manifestabat, nego ante-

cedens, & consequentiam. Decepti sunt plerique in rebus particulari ratione, & speciali experientia innotescentibus, dum sibi nimium fidentes, tritam à Sapiensibus viam, & usitata apud illos principia neglexerunt. In iis tamen, quæ generali comperta sunt experimento, aut generalibus principis à naturali rationis lumine petitis, nemo nisi extreme amens, deceptus est: ut in corporum ad spectabilium existentia.

Instabis primo. Consentaneum videtur nostræ libertati, ut in iis etiam, quæ generali experientia confirmantur, dubitare valeamus. Hinc scimus, Academicos olim in dubium omnia revocasse. Igitur &c.

Respondetur. Nego antecedens: Libertas nostra non adeo valet in nobis, ut dubium reddere possit intellectum etiam de rebus generali experientia obfirmatis. Etenim intellectus noster operatur naturaliter, & necessario assentitur perspicuis, & evidentibus, quamdiu eadem recogitat. Quod illustrari potest ex dicto in prima parte, sect. 3. c. 2. Voluntas ratione suæ libertatis potest intellectum retrahere à consideratione hujus, vel alterius rei; potest etiam facere nos præfacte negantes, & mentientes, si prudentiæ limites non teneamus. Ita contingit in Academicis, qui verbis quidem affirmabant, se de omnibus dubitare, quia mentiri poterant: ut

Tom. I.

autem animitus hoc dicerent, prorsus & illis impossibile fuit; adeo ut Pyrrhonismus mentientium Secta censenda sit, non hominum ea, quæ persuasa haberent, profitentium.

Instabis secundo. Atqui plura nobis occurrunt momenta, quibus ad generalem dubitationem ducamur. Ergo tanta tribuenda est libertati vis, ut intellectui hanc generalem dubitationem imperare valeat. Antecedens probatur, quia sensus nostri, ut diximus infirmi sunt, & fallaces; tum pleræque ex præconceptis suasionibus nos deceperunt, atque adeo præstat omnes abjicere, dictante prudentia fidem illi non adhibendam, qui vel semel nos deceperit; tum denique quia inter somniandum similia quandoque agimus; perinde ac dum vigilamus: neque modus elucet, quo certi esse possimus, vigilantes potius nos cogitare, an dormientes. Igitur &c.

Respondetur. Nego minorem subsumptam. Ad hujus probationem, quod attinet ad primum, dicimus, sensus nostros non esse fallaces in iis, quæ generali experientia manifestantur: ut supra declaravimus, & in quæst. de existentia Philosophiæ. Ad secundum eadem est responsio. Nulla enim præconcepta suasio per generalem experientiam confirmata nos decepit. Sed neque prudentia dicit, omnem suasionem iccirco habendam esse dubiam, aut falsam, quo-

P niam

niam aliqua originem trahens à particulari experientia nos decipit; verum è contrario docet, eam suasionem ut veram esse admittendam, quæ vera constanter deprehensa est, & quam falsam esse nihil sit quod demonstret. At Cartesianus ea ratiocinatione perinde facit, ac si, quia cibus aliquis semel nocuit, sumendum nunquam ullum cibum censeret. Ad tertium, argumentum illud ridentum est potius, quam refellendum. Profecto prudens homo optime discernit inter vigiliam, & somnium, dum re ipsa vigilat, & accurate perpendit circumstantias suarum operationum. Inter somnians autem omnia contingunt modo quodam confuso.

Objicies secundo. Qui baculum curvum efficere volunt rectum, inflectunt illum in alteram contrariam partem. Et quemadmodum fer commune proloquium, *Via deveniendi ad medium est declinare ad aliud extremum.* Ergo simili ratione ut mens nostra in veritatem dirigatur, præstat in extremam alteram dubitationis partem descendere. Hinc Aristoteles ipse sæpe laudavit dubitare, ut ediscamus, præsertim lib. 2. *Metaph.*

Confirmatur. Ideo passim homines errant, quia methodum istam Cartesianæ dubitationis negligunt, & contempnunt. Ita docere videtur S. Augustinus, lib. 6. de Musica c. 11. ubi ait; *Sequuntur*

*tur nonnulli phantasmata sua tam præcipites, ut nulla sit alia materies omnium falsarum opinionum, quam habere phantasias, vel phantasmata pro cognitivis.*

Respondetur. Nego paritatem. Inepta sane est similitudo illa baculi à Cartesio proposita. Etenim dum baculus incurvatur, per rectitudinem transit, sicque assuescit se se paulatim ad illam componere. At Cartesius non præstat menti dubiæ transitum per veritatem, sed menti in falsitatem deflexæ impulsus versus eandem præbet, & ex curvitate parva, aut mediocri curvitate maximam facit. Existimare autem, mentem nostram fieri capaciorem veræ perceptionis ex deflexione ad falsitatem, perinde videtur ac existimare, debere quempiam, ut dealbetur, fieri prius Æthiopem. Eadem responsio ad morale illud proloquium est adhibenda. Aristoteles vero nunquam commendat generalem illam dubitationem, quam Cartesiani confingunt; sed assensum cohibendum esse scribit, quoties res non satis apparet, & mens nostra rationum momentis in varias partes distrahitur.

Ad Confirmationem. Nego antecedens. S. Augustinus loco citato unice intendit, judicia nostra non esse præcipitante ferenda, omnesque circumstantias diligentissime prius perpendi oportere, nec assensum temere phantasmatibus præstandum, quod ultro fatemur.



Unde & subdit: *Quare his potissimum resistamus, nec eis ita mentem accommodemus, ut dum in his est cogitatio, intelligentia ea cerni arbitremur.* Nullibi tamen docet, falsitatem assumendam esse ut medium quo in veritatis agnitionem perducamur.

Instabis. Astronomi ad veritatem investigandam assumunt falsa pro veris, quando Æquatorem, Zodiacum, aliosque Circulos imaginantur in Cælo. Sic procedunt Geometre passim, & Philosophi; Theologi quoque, dum falsum aliquid, & hæreticum supponunt in Processione Spiritus Sancti, ut inde verius realem Divinarum Personarum distinctionem, & Processionis naturam inquirent, disputantes: *An si Spiritus Sanctus non procederet à Filio, nihilominus ab eo realiter distingueretur?* Ergo licet etiam, & præstat dubitare de omnibus, ut exinde verum à falso clarius discerni possit.

Respondetur. Transeat antecedens, & nego consequentiam, ac paritatem. Maximum extat discrimen inter Astronomicam suppositionem & Cartesianam dubitationem. Nam Astronomi certum quidpiam habent, observata nempe Planetarum loca; unde ut cælestium corporum motum exponant, circulos imaginantur, non quos falsos putent, sed quos explicandis motibus illis idoneos esse intelligunt; argumentoque est, quod si idoneas magis, ac probabiliores

hypothèses alias reputarent, eas haud dubie sequerentur. Quamobrem permisimus antecedens, quia Astronomi pluribus præcognitis veris innituntur, & circulos, non ut veros, sed ut verisimiles supponunt, nec falsa pro veris habent. At Cartesiana dubitatio nihil certi relinquit, ad quod suppositionibus suis Philosophus collineat: & pro objecto suo Cartesianus tunc non aliquid verum, aut verisimile, sed ipsamet falsitatem habet. Idem dicimus ad alia exempla. Theologi autem non inficiantur, Spiritum Sanctum procedere à Filio. Ab hac ipsa Spiritus Sancti à Filio processione mentem retrahunt hypothesis gratia, & pro eo tunc illam nec asserunt, nec negant. Proinde nec falsum approbant, nec mentiuntur; sed ut Scholæ loquuntur, *abstrahunt* tantummodo ab ea processione. *Abstrahentium* autem *non est mendacium, bene vero dividendum.* Cartesius vero supponit omnia esse falsa, & præcognitas veritates omnes inficiatur.

Colligite, virum prudentem, qui in certa nummorum aureorum multitudine quosdam repererit deficientes, operari juxta leges prudentiæ, probando eos omnes quippe tunc experientia particularis est; neque tamen ille prudenter judicaret, nummos omnes esse deficientes.

Probatur tertia pars. Plures extant in nostro intellectu idæ, quæ licet videantur claræ, & distinctæ,

tamen sunt falsæ. Ergo regula illa ex claris, distinctisque ideis petita, non est aptum veritatis dijudicandæ Criterium, sed & ipsa omnino falsa est. Antecedens probatur. Ut ex historiis compertum est, Viri alioquin prudentes vitam exposuere pro opinionibus invicem contradicentibus. Porro si prudens Vir pro suæ opinionis asseveratione vitam, & sanguinem effudit, dubio procul dicendum est, illum ab idea clara, & distincta suæ opinionis fuisse per motum. Atqui evidens ratio demonstrat, unum vel alterum ex illis, qui contraria tuebantur, deceptum fuisse. Igitur in uno, vel altero illorum Virorum idea extitit reipsa falsa tametsi videretur clara, & distincta. Major propositio apparet iis, qui apud Historicos perlegerit tot Antiquorum contentiones, & bella pro juris alicujus defensione, pro personæ particularis indemnitate tuenda, & præsertim pro Dominatione vel Monarchica, vel Aristocratica, vel Democratica, prudentibus sapientibusque Viris pro una, vel altera decertantibus. In nobis etiam falsas extare ideas, etsi claræ, distinctæque appareant, manifestum est: ut cum montem aureum, hyppocentaurum, & similia concipimus.

Respondent Cartesiani, plurima à nobis percipi sola phantasia, plura autem intellectu cognosci: & hæc quidem semper vera esse, at

illa posse esse falsa. Proinde allata à nobis idearum exempla ad solam phantasiam, non ad intellectum pertinere ajunt; adeoque ideas illas non esse claras, & distinctas, nam quæ hujusmodi est, propria est intellectus, & falsa esse non potest.

Contra sic ratiocinamur. Communis est hominum consensus, intellectum spiritualia, & materialia cognoscere. Oportet igitur Cartesianos declarare, & probare quodnam sit rerum genus, quæ percipi à nobis possint sola phantasia. At cum Cartesiani id præstare non valeant, evidens est, præfatam Cartesianorum responsionem sine ratione, & pro libito esse confictam. Itaque vel nos mente percipimus etiam res materiales, vel easdem sola phantasia assequimur? Si primum dicant Cartesiani, ergo exempla in probatione à nobis relata correspondent ideis intellectus; neque enim ulla ratio apparet, quæ contrarium suadeat. Si secundum, nulla vis superest ratiocinationibus Cartesii, & Sectarum ipsius. Id porro sic evincimus. Cartesius parte I. Principiorum hoc argumentum instituit: *Ideam habeo spatii, seu extensionis extra calos. Quidquid in idea clara, & distincta comprehenditur, id verum est. Ergo existit revera spatium illud, & extensio, sive corpus extra calos.* At ego ipse impræsentiarum habeo ideam Palatii Armidæ à Torquato Tasso descrip-  
ti.

ti. Hoc itaque alterum efficio argumentum Cartesiano simile, *Ideam habeo Palatii Armidæ: Quidquid in idea clara, & distincta comprehenditur, id verum est. Ergo existit revera Palatium Armidæ.* Utraque sane idea, spatii extra cælos, & Palatii Armidæ, rem materialem repræsentant. Vel igitur utraque mentis est, vel utraque phantasie? Si primum dicant, utraque idea clara, distincta, & vera erit; proindeque tam verum erit existere reipsa Palatium Armidæ, quam verum videatur Cartesio existere spatium extra cælos. Si dicant secundum, utraque idea non erit clara, & distincta, sed falsa, proindeque inepta est argumentatio illa Cartesii, nec ipse rite collegit, spatium extra cælos reipsa existere, quippe ea ratiocinatio originem habuit ab idea phantasie fallaci, nec Cartesius aliquando nisus est probare, ideam hanc non esse falsam aut mente etiam concipi. Igitur, &c.

Probatur secundo. Semel data veritate illius Cartesianæ regulæ, nemo amplius poterit contradicentem aliquem ab errore revocare & assertionem illius, quantum vis falsam, quantumvis absurdam, convellere. Hoc adimit nobis vias ratiocinandi. Ergo regula illa falsis debet accenseri. Sequela majoris ostenditur. Constituat sibi quispiam ridiculum aliquod commentum, illudque mordicus, & pervicaciter tueatur: velut Deum

esse mutabilem, aut corporatum; vel aliud simile quidpiam. Tum Cartesianus nitatur ratiocinatione evincere, asserta ejusmodi falsa esse, & absurda. Habebit semper contentiosus ille apertam viam eludendi quaslibet argumentationes. Ubi enim se viratiocinationis perstringi animadvertet, ad propriam ideam, quam mentis esse, & claram, ac distinctam dicet, veluti ad aram; semper confugere poterit; omnia itidem pro Marte suo denegare; quæ sibi placuerint, constituere; atque ita se impune asserentem contendere, quod clara, distinctaque edoctus sit idea, quæ fallere nequaquam potest. Igitur, &c.

Confirmatur. Non est ovum ovo similis, quam Cartesianæ illa regula similis sit privato spiritui, quem Hæretici confingunt Sacramentorum Scripturarum, & Divinæ Fidei interpretem. Igitur regula illa falsa est. Antecedens probatur. Privatus spiritus, *ex Hæreticorum sensu*, aliud non est, nisi internum documentum, quo Spiritus Sanctus uniuscujusque cordi dicitur loqui: seu cognitio divina afflatu cuique impressa. Hoc principio Hæretici utuntur in rebus supernaturalibus ut sibi placita constituent, & Catholicorum argumenta eludant. Cartesiani autem in rebus naturalibus principium assumunt ideæ, claræ, & distinctæ, à Deo singulis hominibus infusæ; atque hoc principio suas

suas adstruunt assertiones, & adversantia momenta dissolvere nituntur. In utroque principio par est pervicaciæ tutamen; par in utroque ordo; par & modus; siquidem in genere suo ambo accipiantur. Igitur, &c.

Postremo alii Recentiores, qui principium ideæ claræ, & distinctæ ita adoptant, ut voces à Cartesianâ Philosophiâ accipiant, sensum re ipso deserant, docentes se id intelligere de solis ideis, quæ revera sunt claræ, & distinctæ; longe aberrant à præsentî quæstione. Impræsentiarum enim dum Criterium veritatis exquirimus, regulam postulamus, cujus ope ideas re ipsa claras, & distinctas discernere ab iis valeamus, quæ specie tenus tantummodo claræ, distinctæque apparent. Hinc mirum profecto est, quosdam Peripateticos à veritatis umbra deceptos, Principium illud adoptasse: cum è converso, quemadmodum sapienter animadvertit Daniel Huetius, in Censura Philosophiæ Cartesianæ, cap. 2. 8. hoc alterum potius negativum Criterium Philosopho expediat: *Non temere iis assentiendum est, quæclare nobis, ac distincte videmur percipere.*

Cum igitur Recentiorum opiniones de Veritatis Criterio non satis aptas esse probavimus, hinc firmum ratumque erit; quod in priore parte statuimus, regulas nempe Logicales, ac præsertim

tres *Modos sciendi*, Definitionem, Divisionem, & Argumentationem, dirigere intellectum nostrum in veri acquisitionem, & esse legitimum Veritatis Criterium.

Objicies 1. Omnis perceptio clara, & distincta Deum habet Auctorem. Ergo est vera. Consequentia probatur: Si idea illa posset esse falsa, Deus diceretur causa positiva falsitatis. Ergo &c. Hoc antecedens probatur. Deus dedisset homini ideas fallaces: ergo esset causa positiva falsitatis. Quod ipsum dici etiam posset, si Deus potentiam homini dedisset ab intrinseco fallibilem. Igitur, &c.

Confirmatur. Negata Cartesii sententia, Deus esset positive deceptor hominis. Nam is est, qui facit, ut homo decipiatur, dum perfectiori agit modo sibi possibili. Ergo si Deo supernaturaliter operante, homo juxta proprias ideas judicans falleretur, Deus esset positive deceptor hominis. Atque adeo, &c.

Respondetur argumentum falsis inniti suppositionibus. Primo enim supponit ideas nostras esse ingenitas, & à Deo inditas: quod falsum esse declarabimus in secunda Metaphysices parte, disp. 3. quæst. 8. Deinde supponit in nobis extare ideas claras, & distinctas: at si loquamur de essentiis rerum, hoc etiam falsum est, ut diximus in præcedenti parte, sect. 3. cap. 5. Quamobrem negamus antecedens, & ipsius probationem.

Con-

Concedimus autem id, quod additum est, Deum nempe dedisse homini potentiam ab intrinseco fallibilem, sed inficiamur, hoc ipso Deum dici posse causam positivam falsitatis. Intellectus humanus ab intrinseco finitus est, & limitatus, adeoque fallibilis; neque tamen Deus hominis intellectum ad errores determinat. Deus bonitate sua fecit hominem rectum; at homo ipse se se per peccatum infinitis immiscuit quaestionibus. Quamobrem, si homo saepe saepius fallitur, semetipsum, & originale peccatum, quod causa est omnis defectus, accusare debet. Ita sane Theologi optime respondent Calvino blasphemanti, Deum esse causam peccati, quia dedit nobis libertatem, qua possumus operari bonum, vel malum.

Ad Confirmationem. Nego antecedens, & quod latet in argumento. Videtur enim argumentum supponere, hominem posse propriis ideis assequi id, quod Deus operatur supernaturali virtute sua. Itaque impium est asserere, Deum esse deceptorem hominis illius, qui res supernaturales perscrutari vult lumine naturali: Quasi vero Deus, ne deceptoris notam incurrat, non possit multa efficere, quae naturale rationis lumen excedant, & sensuum testimonio adversentur: uti Deus reipsa praestat in Venerabili Eucharistiae Sacramento. Tum igitur

falsitas in solum hominem referenda est proprio lumine naturali abutentem ad judicandum de rebus supernaturalibus, ad quas hoc ipso naturale lumen pertingere non valet. Hinc homo lumine naturali de supernaturalibus disserens, fallitur ex propria infirmitate, & culpa, quia altiora se quaerit, nec discere vult à Deo. Deus autem errorem non intendit, nam supernaturalia constituit in suorum attributorum manifestationem, & eadem illa revelat, ne homo decipiatur.

Objicies 2. Quidquid in definitione rei comprehenditur, id verum est. Ergo quidquid in idea clara, & distincta rei comprehenditur, id verum est. Consequentia probatur. Definitio non est aliud, nisi idea rei clara, & distincta: ut ex ipsius descriptione patet. Igitur, &c. Hinc plerique putavere, hanc Cartesianorum sententiam idem esse omnino cum Peripateticorum doctrina circa evidentiam.

Respondetur. Concedo antecedens, & distinguo consequens: si idea sit re ipsa clara, & distincta, concedo consequentiam: si idea non sit re ipsa clara, & distincta, nego consequentiam. Nemo nostrum inficiatur, ideam illam esse veram, quae re ipsa clara est, & distincta. Sed cum inquirimus Criterium veritatis, regulam postulamus, qua ideam re ipsa claram, & distinctam discernere possimus.

ab ea, quæ talis non est, nisi specie tenuis. Legitima Definitio ideam præ se fert reipsa claram, & distinctam; neque tamen definitio potest se sola esse Criterium veritatis. Veritatem Definitionis non probamus, quia ipsa per se se elucescat; sed ut in priore parte exhibuimus, regulas alias constituere oportet, quarum ope bonitas Definitionis colligatur: tum si ad intimas rerum essentias animum convertimus, nullam in nobis claram reipsa, distinctamque ideam agnoscimus. E converso Cartesiani ideam claram, & distinctam assumunt, velut principium, & Criterium veritatis inveniendæ, eademque per se se elucescere, & manifestari arbitrantur, nec alia regula opus esse fatentur.

Hinc ostendimus, genuinam Peripatus doctrinam toto cælo distare à Cartesianorum sententia. Duplicem nos evidentiam discernimus, immediatam, & mediatam. Illa primorum principiorum, est hæc propria est conclusionum, quæ à primis principiis ducuntur. Ne vero quispiam aut ex deceptione, aut ex ignorantia evidencias sibi pro libito effingat, ac tueatur, utrique evidentiæ certas quasdam leges adjicimus, quas in præcedenti parte fuse exhibuimus. Proinde nos nequaquam probamus, verum esse quidquid evidens apparet, quia evidens sit. In quo sanè manifesta ludunt principii petitione Cartesiani, qui non aliam veritatis regulam agnoscunt,

nisi ideam claram, & distinctam.

Objicies 3. Quidquid in idea clara, & distincta comprehenditur, intelligitur. Quidquid intelligitur, verum est. Ergo quidquid in idea clara, & distincta comprehenditur, verum est. Minor probatur. Nam S. Augustinus diserte docet, id tantummodo intelligi: quod verum est; falsum autem minime intelligi in quo videntur asserere, omnem ideam intellectus esse veram, ideam autem falsam solius esse phantasie. Ita in lib. 12. de Genesi ad litteram, cap. 25. inquit: *Aut enim intelligit, & verum est; aut si verum non est, non intelligit. Unde aliud est in his errare, quæ videt; aliud ideo errare, quia non videt.* Et in lib. 2. de Vera Religione, cap. 34. ait: *Falsa sunt hæc: nec quisquam intelligit falsa. Non ergo intelligo, cum ista contemplor, & istis credo, quia verum esse oportet, quod intellectu contemplor.* Igitur, &c.

Respondetur. Nego minorem. Ad probationem nego antecedens, & dico, longe diversum esse S. Augustini sensum à Recentiorum placito. S. Doctor, cit. in lib. 12. de Gen. ad lit. & alibi sæpe, tria distinguit visionum genera, nempe visionem corporalem, quando oculis corporis objectum aliquod præsens intuemur; visionem spirituales, sive phantasticam, quæ res corporeas etiam absentes percipimus; & visionem intellectualem, quæ à phantasmatibus ab-

stra-

strahit, & qua incorporea percipi-  
mus, & res à sensibus abstractas  
dijudicamus. In ista porro intellec-  
tualis visione anima non fallitur,  
si revera intelligit, & quando ani-  
ma fallitur, non habet hanc pu-  
ram intellectualem visionem, in  
qua error esse non potest, nam  
omnis error à phantasmatis ori-  
tur. Indicat autem S. Doctor, se  
de ea loqui cognitione, quæ pro-  
pria est Beatorum; unde subdit,  
cap. 28. *In hoc visionis (intellec-  
tualis) genere videtur claritas  
Dei, cui videnda corda mundantur,  
unde dictum est, Matth. cap. 5.  
Beati mundo corde, quia ipsi Deum  
videbunt; non per aliquam corpo-  
raliter, vel spiritualiter figura-  
tam significationem tanquam per  
speculum in enigmate, sed facie  
ad faciem. Et antea dixerat, c. 17.  
Moysen hanc visionem concupi-  
visse, in qua Deus videtur per  
speciem suam, quantum eum cape-  
re creatura rationalis, & intel-  
lectualis potest, servocata ab omni  
corporis sensu, & ab omni signifi-  
cativo enigmate spiritus.*

Posteriore loco laudato refellit  
S. Doctor Manichæos phantasma-  
tibus addictos, & mentis iudicium  
à phantasmatis abstrahendum  
docet, si veritatem assequi vo-  
lumus: eos autem falli ait, qui  
objecta percepta cum speciebus  
phantasiæ confundunt. Proinde lo-  
quitur de visione intellectuali, ut  
supra diximus. At nullum unquam  
haberi intellectus nostri errorem,

Tom. I.

soli Cartesiani tradunt; Augusti-  
nus non scribit, immo sæpè sæ-  
pius asserit, animam nostram falli,  
dum præcipitanter iudicat, & cor-  
porali, aut spirituali, seu phan-  
tasticæ visioni temere assentitur.

## DISPUTATIO SECUNDA.

### De Identitate, & Distinctione.

**N**Otissima omnibus est Distin-  
ctio realis, qua una res ab  
altera secernitur, & unum ens non  
est aliud. Cartesiani, aliique Re-  
centiores arbitrantur, realem duo-  
rum entium distinctionem vel ex  
hoc ipso colligi posse, quod unum  
absque altero clare distincteque  
percipiatur. Hinc eandem subst-  
tantiam non posse simul exten-  
sam esse, & cogitantem, asserunt,  
quoniam conceptus cogitationis  
non includit conceptum extensio-  
nis. Sed dum ita Cartesiani argu-  
mentantur, laborant paralogismo,  
& ex statu ideali in statum realem  
egrediuntur. Corpus etiam exten-  
sum non posset esse substantia,  
quia conceptus extensionis, &  
substantiæ longe diversi sunt, &  
Deus ipse, Angeli, ac Anima ho-  
minis substantia sunt, nec tamen  
corpus.

Nos autem cum Subtili Docto-  
re, in 2. dist. 2. quæst. 2. dici-  
mus, adæquatum signum distin-  
ctionis realis esse separationem, vel  
actuaalem, quoties res una est ex-  
tra aliam, aut sine illa existit; vel

Q ap.

aptitudinalem, quando una res potest existere sine altera; vel proportionalem, quando duo quædam, etsi invicem separari non possint, proportionem tamen correspondent iis, quæ separata sunt: quatenus tum de illis, tum de istis contradicentia invicem attributa enunciari possunt, velut ratio causæ, & effectus, producentis, & producti. Et sane omnia, quæ reipsa distinguuntur, uno, vel altero separationis genere donantur. Divinæ etiam Personæ, quarum una nullatenus potest separari ab altera, proportionem correspondent iis, quæ reipsa separata sunt, nam Pater Filius producit, & Filius à Patre gignitur, & eorum uterque est origo Spiritus Sancti; rursus Filium per Filietatem, sive passivam Generationem constituitur, & Spiritus Sanctus per passivam Spirationem: quæ duæ relationes omnino invicem pugnant, nec possunt eidem convenire. Unde merito Doctor noster in 1. dist. 11. quæst. 2. affirmavit, inter Filium, & Spiritum Sanctum reale semper constituendum fore discrimen, etiamsi is ab illo non procederet.

Cum autem realis separatio, vel mutua esse possit, vel non mutua, quæcumque sufficit ad realem distinctionem; atque hinc corpus reipsa distinguitur à figura, ex. gr. triangulari, quia potest esse sine ista, etsi figura nequeat esse sine corpore.

Reali Distinctioni Identitas

quædam, sive Unitas opponitur, quam itidem realem dicunt. Ea autem est, quæ unum ens, unam rem facit: adeo ut nulla possit in iis separatio adinveniri: nec enim idem à se ipso potest unquam dividi. Quam ergo unitatem realis distinctio tollit, hanc realis identitas facit. Idcirco ad distinctionem realem una, vel altera separatio sufficit, identitas vero omnem separationem amovet: quia compositio plura exoptulat, destructio vel uno tantum obtineri potest.

Hæc autem realis identitas ex duplici fonte derivari intelligitur. Nimirum vel ex ipsa prædicatorum natura, quatenus illorum alterutrum saltem gaudet infinita perfectione, ideoque hujus vi cæteras sibi perfectiones adnectit; id enim Infinitas ipsa exposcit: Atque hæc identitas *perfectissima* est. Alteram *imperfectam* appellant, quod ea iccirco tantum habeatur, quia res indissolubili nexu diversa quædam prædicata exposcit, veluti ad sui naturam pertinentia: quo fit, ut prædicata ipsa reali identitate conjuncta intelligantur. Priore modo Divina omnia Attributa idem sunt reipsa; posteriore modo essentialia creaturarum prædicata reali identitate gaudent.

Alterum distinctionis genus est illud, quod nostræ mentis fœtus est, sive intellectus occasionem nanciscatur ab objecto ipso, sive non:



non : quæ dicitur *Distinctio rationis*. Si objectum intellectui nostro non præstet occasionem distinctionis effingendæ, tunc distinctio dicitur *ratione ratiocinantis* ; si præbeat occasionem, appellatur distinctio *rationis ratiocinatae*. Porro hujusce distinctionis confingendæ occasio, ex plurium Peripateticorum sententia, est omnino *extrinseca* ; nempe ex solis variis effectis petitur, quæ ab una, eademque re exhibentur. Pluribus enim effectis res diversas impressiones facit, hoc est, diverso modo intellectum nostrum movet unde effectus illi appellantur *diversa connotata*. Thomistarum vero celebris opinio tradit, occasionem illam esse *intrinsecam*, quatenus ipsa res, cujus prædicata intellectus noster multiplicia facit, in se se *virtualiter*, ut inquit, multiplex est; pluribus siquidem rebus virtute sua æqualis est, variosque effectus præstare valet, quia pluribus diversis rebus efferentur. Proinde hanc distinctionem nominant *virtualem*.

Nos tamen hujusce *virtualis distinctionis* genus, vel solius vocis commentum esse arbitramur, vel omnino inutile. Quid enim, quæso, significatum volunt Thomistæ, dum asseverant, rem aliquam esse *virtualiter* multiplicem ? Aut illi solam effectuum multipliciter adstruunt ; & solo nomine ab ea, quam descripsimus, aliorum sententia discrepant. Aut profecto in

ea re quamdam affirment multiplicationem ; at hoc ipsum est, quod ipsi soli intelligunt, nimirum rem unam omnino indivisibilem, *virtualiter* multiplicem esse: nisi id tantum velint, rem nempe plures posse effectus præstare quod nemo inficiatur, sed in priorem recidit opinionem.

Tertium distinctionis genus à Scotistis adstruitur, qui inter distinctionem *realem*, & *rationis*, aliam constituunt, quæ nec rerum sit, nec nostræ mentis figmentum.

Horum itaque sententia, *res illud dicitur, quod completa gaudet essentia, propriaque existentia donatur* ; & *si creatum est, vera, reali, physicaque actione producitur*. Arbitrantur autem, quidpiam reale inveniri, quod non sit res sed aliquid rei : quod completa essentia, propriaque existentia non gaudeat, sed purum, purumque *objectivum conceptum* præ se ferant, & eadem una rei existentia existat: ut res per se se, hoc vero gratia rei producatur. Hoc appellant *formaliter*, cujus productio dicitur *Methaphysica dimanatio* : quæ hoc unum præ se fert, nempe rem ipsam esse *causam exposcentem sibi formalitates* ; *eisdemque reali identitate sibi vindicantem*, & *sua existentia illas existentes reddentem*, qua ratione Thomistæ dicunt, Omnipotentiam Dei esse causam divinæ Immensitatis: qua ratione dicimus, hominis rationalitatem esse causam risibilitatis.

Ergo distinctio formalis absque nullo mentis nostræ figmento iis aptatur prædicatis, quæ ad rei cuiusquam constitutionem pertinent, atque tum ab illa re, cum à se invicem nequeunt separari. Præ se fert autem, *conceptum objectivum unius prædicati non esse conceptum objectivum alterius*. Nam & prædicatum illud, quod non est res, sed formalitas, sic describitur: *Formalitas est ratio objectiva, quæ intelligi potest conceptu adequato, & distincto ab eo conceptu, quo altera Formalitas ejusdem rei concipitur. Ejusdem, inquam, rei, quia si formalitates sint in rebus distinctis, & ipsæ, istarum gratia, invicem sejunctæ sunt, & realiter distinguuntur, licet non per se se.*

Ex dictis facile est explicare genera identitatum, quæ prædictis distinctionibus adversantur.

#### QUÆSTIO UNICA.

*Utrum admittenda sit distinctio formalis inter prædicata metaphysica?*

**P**Rædicata illa, ex quibus creatarum rerum essentiam coalescere intelligimus, quæ *Metaphysica* appellantur, & alio nomine *Formalitates* dicuntur, juxta Thomistarum sententiam sola *virtuali distinctione* invicem discernuntur. Aliis Peripateticis eorum prædicatorum distinctio ab intellectu nostro itidem conficta est; sed occa-

sio omnino extrinseca se se menti nostræ offert ad eam distinctionem constituendam. Istis adhærent Recentiores Philosophi communi voto. Negant enim, reapse inveniri in rebus prædicata quædam *metaphysica*, siquidem secundum *abstractionem* considerentur, adeo ut *abtractio* illa sit mentis nostræ figmentum, & ex. gr. reperiat reipsa *rationalis spirituale*, non tamen *rationalitas, spiritualitas &c.*

Scotistæ autem, ut jam diximus, tum contendunt hæc prædicata *metaphysica* esse admitenda, tum inter illa *distinctionem formalem* adstruunt, quæ ab omni figmento intellectus longe sit diversa. Prædicata porro *metaphysica* alia finita sunt; ut *Animalitas, Rationalitas &c.* & *Prædicamentalia* appellantur; alia vero ab infinitate, & finitate abstrahunt: ut *ens reale*, & *transcendentalia* nominatur. De primis impræsentiarum disserimus.

Ex pluribus prædicatis metaphysicis unum aliquando consideramus, reliquis prætermis. Tunc autem intellectus noster dicitur à Scolasticis *abstrahere*, & *præscindere*: in quo nequaquam mentitur, nam unum equidem prædicatum tunc cognoscit, aliud vero nec affirmat, nec negat. Unde tritum illud Aristotelis: *Abstrahentium non est mendacium bene vero dividendum*. Sic nos ex variis operationibus modo principium, seu vim sentiendi, quæ in homine est cog-

nos-

noscimus, ra iotinandi virtute non perspecta; modo utramque simul deprehendimus.

Quoties autem quidpiam intelligimus, tum mentis nostræ actio intervenit, tum objectum, quod actione illa percipitur. Hinc *conceptum* ipsum bifariam Scholastici nominant, ut alius sit *formalis*, nempe ipsa mentis cognitio; alter *objectivus* nimirum objectum, quod menti nostræ obversatur. Utrumque *conceptum adequatum* appellant, quoties distincte objectum ipsum ita intelligitur, ut quidquid in eo est, percipiatur. Si secus contingat, *conceptus erit inadæquatus*.

*Conceptus perfectus* (si in proprio sensu verba accipere volumus) ille dicitur, quo res cum quacunque sua perfectione cognoscitur; adeo ut quoties rem sine suo modo contemplamus, notio illius possit quidem appellari perfecta quantum attinet ad solam essentiam ipsius rei, non tamen sit omnimode, absoluteque perfecta. Eadem ratione dum prædicatum aliquod superius concipientes, confuse saltem peculiarem inferiorum notionem assequimur, *conceptus* prædicati superioris tunc non *abstrahit* perfecte ab inferioribus, & dicitur *imperfecte præcisus*. Quod si inferiora nullatenus eluceant in notione prædicati superioris, tunc *abstrahimus* perfecte ab inferiorum consideratione, & *conceptus* prædicati superioris dicitur *perfecte præcisus*. His itaque declaratis,

Dicimus cum Scotistis, admittendam esse distinctionem formalem inter prædicata *metaphysicæ prædicamentalia*.

Probatur 1. Omnibus comperitum est, eidem prædicato, aptari non posse contradicentia. Alioquin idem simul esset, & non esset: quod oppido absurdum est. Atqui si animalitas, ex. gr. & rationalitas hominis sunt unicum prædicatum, & sublato opere intellectus, non distinguuntur *formaliter*, contradicentia eidem tribuerentur. Ergo admittenda est distinctio formalis inter prædicata *metaphysicæ prædicamentalia*. Minor probatur. Homo re ipsa, nulloque etiam intellectu cogitante, est animal, & quatenus animal re ipsa convenit cum bruto; similes enim effectus sentiendi, ab homine, & à bruto præstantur. At certum est, hominem esse re ipsa rationalem, & à bruto disconvenire. Ergo animalitas in homine est principium sentiendi, & conveniendi cum bruto; rationalitas vero est principium ratiocinandi, & disconveniendi à bruto: & quidem re ipsa. Ergo si utrumque principium est re ipsa unum, & idem, idem omnino prædicatum esset vis conveniendi, & disconveniendi. Hoc porro contradictoria præ se fert. Igitur contradicentia eidem tribuerentur. Ne ergo hoc absurdum admittamus, oportet nos fateri inter animalitatem, & rationalitatem genus aliquod Distinctiones re ipsa à nostro

in-

intellectu nequaquam confictæ. Jam vero hæc distinctio non potest esse realis proprio ac stricto sensu, quoniam ea prædicata non sunt res, nec ulla gaudent separatione. Erit adeo formalis.

Confirmatur. Distinctio iccirco adstruitur, ut contradictio minime admittatur. Ergo illa debet huic correspondere. Atqui hæc est realis, & actualis: ut diximus. Ergo & ipsa distinctio debet esse actualis, & realis: non quidem realis proprio sensu, sed latiore significatione, sive formalis.

Probatur 2. Ubi relucet diversi effectus *formales*, ibi diversæ causæ *formales*, sunt constituendæ: cum effectus *formalis* aliud non sit, nisi ipsamet causa *formalis* alteri communicata. Atqui in homine diversi elucent effectus *formales*, nempe homo est *formaliter* sensitivus, & *formaliter* rationalis. Ergo diversæ causæ *formales* sunt in homini admittendæ. Tum in homine, & in bruto apparent sensationes ejusdem rationis: ergo iisdem attribui debent principia ejusdem rationis. Nam ut effectuum existentia indicat existentiam suæ causæ ita effectuum similitudo subinfert quoque similitudinem causæ. Hinc Animalitas, & Rationalitas ita describuntur, ut peculiaris notio unius omnino diversa sit à notione alterius. Quippe si mens nostra pro arbitrio Animalitatem cogitet, nullatenus in illius conceptu rationalitatem inveniet: cum illa brutis congruat,

non ista. Igitur &c.

Hisce porro rationibus probatur etiam contra Recentiores existentia prædicatorum *metaphysicorum*. Etenim convenire, & disconvenire sapiunt contradictionem, si quidem enuntientur de eodem, secundum eandem rationem, & respectu ejusdem. Ergo si ex. gr. homo non est instructus duobus prædicatis, quorum alterum sit principium sentiendi, & conveniendi, alterum ratiocinandi, & disconveniendi, per se ipsum immediate conveniret, & disconveniret, adeoque contradictioni illi subjiceretur. Igitur admitti debent multiplicia illa prædicata, ut eorum ope contradictio ab homine excludatur. Quod ipsum ostendit varietas illa affectuum quam declaravimus. Potissimum vero si anima nostra non gauderet duabus *realibus* potentiis, Intellectu nimirum, & Voluntate, esset per se se immediate vis agendi naturaliter, & vis agendi libere; cognitio enim naturaliter habetur, amor libere. At isti contrarii modi operandi à variis debent derivari facultatibus, ne dicamus idem simul esse, & non esse. Igitur &c.

Multifariam hisce rationibus respondent Philosophi contrarium opinantes. Eorum autem responsiones præstat argumentis sequentibus comprehendere.

Objicies 1. pro Thomistarum sententia. Ut omnis à nobis exposita contradictio tollatur, sat est abunde distinctio virtualis. Non

ergo formalem distinctionem oportet asserere, quæ major est virtuali. Equis enim ignorat, supervacanea esse plura, ubi pauciora sufficiunt? Antecedens probatur. Distinctio formalis dicitur auferre eam contradictionem, quia facit diversitatem *conceptuum*. Atqui etiam distinctio virtualis facit diversitatem conceptuum. Ergo hæc sufficit.

Respondetur. Nego antecedens. Ad illius probationem, distinguo majorem: quia facit diversitatem conceptum *adequatorum*, concedo: *inadequatorum*, nego majorem, & distincta minori eodem modo, nego consequentiam. Hoc est ergo palmare illud discrimen inter Thomistarum, & Scotistarum sententiam, seu inter distinctionem virtualem, & distinctionem formalem: quod plerique non satis perpendentes, utramque sententiam voce differre; re congruere, imperite dixerunt. Nimirum distinctio formalis ita multiplicat conceptus, ut eos *adequatos* esse ostendat, atque reapse distinctos. Virtualis autem distinctio non multiplicat reipsa conceptus, sed eos sic distinguit, ut sint *inadequati*, nempe ut tota eorum discretio sit opus nostri intellectus. Porro contradictio, quam exposuimus, *realis* est, & *actualis*, nec pendet ab opere nostri intellectus; atque adeo sola *reali* & *actuali* prædicatorum multiplicitate tolli potest.

Instabis I. Atqui conceptus illi, quos Scotistæ *formaliter* distin-

guunt, reipsa sunt *inadequati*. Nulla est igitur allata responsio. Minor subsumpta probatur. Conceptus illi sunt reipsa *inadequati*, quorum unus reapse continet *virtualiter* alterum. Atqui rationalitas continet *virtualiter* animalitatem. Ergo animalitas, & rationalitas sunt conceptus *inadequati*. Minor probatur. Anima rationalis, quæ est perfectior animabus aliis vegetante, & sentiente, continet eas *virtualiter*. Ergo cum rationalitas sit animalitate perfectior, debet hanc *virtualiter* continere. Igitur &c.

Confirmatur. Angelus perfectior corpore, *virtualiter* continet corpoream quantitatem. Nam Angelus virtute sua potest occupare locum, ad instar corporis. Igitur etiam rationalitas perfectior animalitate continet hanc *virtualiter*.

Respondetur. Nego minorem subsumptam, atque ad illius probationem, nego minorem. Ad probationem hujus minoris, distinguo antecedens: Anima rationalis continet *virtualiter* alias animas, in ordine physico, & reali, transeat antecedens: in ordine metaphysico, & formali, nego antecedens, & consequentiam. Eadem est adhibenda responsio ad Confirmationem. Itaque anima Rationalis in ordine physico, & reali, utique continet *Virtualiter* animam vegetantem, & sentientem quatenus unica est anima in homine, nec in eo sunt excogitandæ distinctæ res, seu animæ reali-

ter distincte : ut dicturi sumus in 3. parte Physicæ disp. 1. quæst. 4. Attamen non ideo eas continet, quia sit illis perfectior, nam & rationalitas Angeli est perfectior, animalitate nec tamen eam continet *Virtualiter*. Hinc diximus: *Transeat antecedens*, quia videtur involvere causalem falsam. At si velimus ordinem metaphysicum, & formalem considerare, omnino falsum est, animam rationalem continere virtualiter alias animas; tria quippe extant in homine prædicata formaliter distincta, principium ratiocinandi, principium sentiendi, & principium vegetandi. Igitur cum rationalitas, & animalitas ad ordinem pertineant metaphysicum, & formalem, illa non continet *Virtualiter* istam.

Idem dicimus ad Confirmationem. Angelus enim ita continet *Virtualiter* in ordine physico corpoream quantitatem, sive potius extensionem, ut vis quædam eidem conveniat in ordine metaphysico, quæ replere possit locum, non quidem circumscriptive, sed definitive. At hæc vis, quæ *Quantitas Virtutis* appellatur, ei *formaliter* inest, & ab ipsius essentia *formaliter* distinguitur.

In stabis 2. Anima rationalis, quæ est forma physica perfectior, continet *Virtualiter* in ordine physico animam sentientem, & vegetantem, quæ sunt formæ physicæ imperfectiores. Ergo rationalitas, quæ est formalitas perfec-

tior, continet *Virtualiter* in ordine formali animalitatem, que est formalitas imperfectior. Ut enim forma physica perfectior comparatur ad formam physicam imperfectiorem, & ad ordinem physicum; ita formalitas perfectior refertur ad ordinem formalem, & ad formalitatem imperfectiorem.

Respondetur, nullam esse paritatem. Ratio discriminis hæc est, quia forma physica imperfectior præstat suos effectus, velut causa efficiens; formalitas vero imperfectior suos effectus exhibet, velut causa formalis. Hoc autem sic declaramus. Genus causæ efficientis non exoptulat nisi vim effectricem in causa, nec illius effectus talem exigit causam, quæ sic ejusdem naturæ *formaliter* cum ipso. At Genus causæ, formalis talem præ se fert causæ, & effectus similitudinem, ut ipsa causæ talis sit *formaliter*, qualis est effectus, quippe effectus formalis est ipsamet causæ formalis comunicata subjecto. Primum apparet in Deo causæ efficiente rerum omnium. Alterum in anima corpus vivificante. Porro anima sentiens, & anima vegetans, si considerentur ut res physicæ, præstant sensationes, & vegetationes velut causæ efficientes; unde effectus isti oriri possunt ab altera anima perfectiore, quæ virtute polleat effectrice ipsorum. At vero animalitas effectum suum exhibet, ut causæ formalis, per sui commu-

nicationem, ut proinde esse animal, & sensitivum re ipsa aliud non sit nisi habere animalitatem, seu principium sentiendi. Proinde effectus animalitatis causam requirit *formaliter* talem, nec oriri potest ab altero prædicato in quo ipsa animalitas virtute contineatur.

Ceterum hoc Thomistis palmarè argumentum in semetipsum recurrit; adeo ut propositiones, quæ de anima rationali proponuntur; cum iis coincident, quæ de ratiocinalitate dicuntur: si quidem eas omnes eadem velimus metho- do commensurare, ut par est. Nam & anima rationalis, & rationalitas ipsa bifariam considerari possunt; primo quidem, ut connotant ea omnia, quæ per identitatem realem obtinent; secundo, ut peculiarem sui notionem, & naturam tantummodo præ se ferunt. Priore sensu tum anima rationalis alias animas includit, tum rationalitas animalitatem. Posteriore autem sensu nec rationalitas continet animalitatem, nec anima rationalis animam sentientem, & vegetantem.

Objicies 2. pro aliorum Peripateticorum, nec non & pro Recentiorum opinione. Ad prædictam contradictionem excludendam in homine, abunde sufficit varia effectuum, sive connotatorum, aut impressionum multitudo. Non ergo nulla est constituenda formalitatum, seu prædicatorum metaphysicorum pluralitas; immo ne

Tom. I.

una quidem formalitas est necessaria. Antecedens probatur. Sola illa effectuum distinctio tollit oppositionem; effectus enim sunt veluti varia media, quibus homo convenire, vel disconvenire dicitur. Igitur &c. Probatur antecedens. Sol per eandem virtutem indurat lutum, & liquefacit ceram: vi autem indurandi Sol convenit cum ventis Septentrionalibus, qui eundem effectum præstant; at vi liquefaciendi ab illis disconvenit, quod id ipsi non exhibeant. Quemadmodum igitur sola effectuum pluralitas in Sole sufficit, ita in homine &c.

Respondetur. Nego antecedens, ejusque probationem, ac demum nego paritatem. Enim vero si in homine nequaquam supponas multiplicia, & diversa principia, nulla manet causa diversis effectis respondens. Quemadmodum autem, sublata causa, nullus haberi potest effectus, ita causæ multiplicitate semota, varietas effectuum non posset exhiberi; effectus enim ut à causa habent suam existentiam, sic ab illa suam essentialem, & specificam diversitatem accipiunt. Quamobrem diversitas specifica effectuum jam suponit diversitatem specificam principiorum; adeoque principia non possunt nominari diversa ab effectuum diversitate, quam faciunt.

Exemplum autem illud à Solis virtute petitum, ad rem non pertinet.

R

net.

net. Siquidem compertum est Solem eodem modo operari, sive lutum induret, sive ceram liquefaciat; solo enim calore agit, & diversitas utriusque effectus tota est p̄nēs subjectum ipsum, lutum nempe, & ceram. Quod ita ex Physicis declaramus. Tenaci partium adhæsione durum corpus efficitur: atque hæc adhæsio ex salinis particulis, præsertim nitrosis, persæpe perficitur. Liquefactio comminutione partium, & separatione obtinetur. Ergo calor Solis aqueas particulas cogit evolare à luto, unde fit ut istius partes se se complectantur, & firmiter invicem adhæriscant. Idem calor Solis non adeo tenacem partium ceræ configurationem perturbat, easdemque agitando fluitare facit. Boreas autem nitrosis, quibus abundat, salibus indurationem perficit luti: quo modo aqua glaciatur. Tota proinde effectuum illorum varietas non pertinet ad ipsam intrinsicam virtutem, & naturam Solis, aut Venti, sed ex ipsis objectis est repetenda adeo ut ea convenientia Solis cum Borea in vi indurandi sit omnino extrinseca. At in homine diversitas operationum ab intrinseco promanat, & relucet in eo diversi effectus formales. Profecto homo non operatur eodem modo, quando sentit, ac quando ratiocinatur, nam & bruta sentiunt, nec tamen in illis operatio admittitur, quæ ratiocinationi assimilatur. Ergo quemadmo-

dum liquefactio, & induratio depromunt suam diversitatem ex varia subjectorum dispositione, ita sensatio, & discursus discrimen suum ab intrinseca principiorum varietate derivant.

Instabis. Atqui discrimen etiam sensationis, & ratiocinationis ab ipso hominis corpore, veluti à subjecto, promanat. Ergo nulla est allata responsio. Minor subsumpta probatur. Dum anima hominis operatur sine organo corporis, tunc intelligit; quando utitur organo illo, tunc sentit. Ergo ex sola corporei organi societate operationes illæ habent suam diversitatem. Sive potius, ut ex Recentiorum opinione loquamur sensatio, & discursus non aliud sunt, nisi mentis cogitatio, seu perceptio. Et quidem si hæc sensuum nostrorum motionibus sit conjuncta, dicitur sensatio; secus, est discursus. Ergo &c.

Respondetur. Nego minorem subsumptam. At probationem, concesso antecedenti, nego consequentiam. Utique verum est, sensationem non à sola anima oriri, sed tum ex animæ virtute, tum ex organo corporis, veluti ex causis prodire. Proinde sensatio non est mentis perceptio, motionem corporei organi præsupponens, ut videtur Recentioribus, nec sensus nostri passivi tantum sunt, non activi: Qua de re disseremus in 3. Physices parte, disp. 2. quæst. 1. & 2. Igitur si rationalem animam



contemplerur, in ea relucet vis ratiocinandi, quæ brutis non convenit; & vis sentiendi, quæ brutorum animabus etiam communis est; unde virtutum, seu formalitatum distinctio rite colligitur.

Objicies 3. Distinctio formalis nullatenus secernitur à distinctione reali. Ergo nulla est: Antecedens probatur. Ea distinctio est proprio sensu realis, quæ realibus extremis convenit, quorum unum est extra aliud, & hæc sunt entia realia, & numero ac specie distinguuntur. Atqui prædicata metaphysica, seu formalitates sunt hujusmodi. Ergo distinctio formalis est proprio sensu realis.

Respondetur. Nego antecedens, cujus probatio in æquivocis laborat. Itaque realis distinctio iis tantum congruit extremis, quæ per se se propria gaudent existentia, & completam habent essentiam; unde sunt veræ res, & vera entia realia, & eorum unum aliquo separationis genere est extra aliud, & numero, ac specie proprio sensu distinguuntur, quia species, ac numerus completam rei essentiam connotant. At formalitates, seu prædicata metaphysica; ut diximus, non gaudent propria essentia, & completa essentia, nec sunt res, aut vera entia realia, discernuntur autem ad invicem sola adæquata conceptibilitate. Nos etiam cum Scotistis non admittimus reipsa solum ens reale, sed inter ens reale, & ens

rationis formalitates, seu prædicata metaphysica mediare arbitramur.

Instabis 1. Si formalitates reipsa admittuntur, jam pleraque saltem earum gauderent separatione proportionali. Ergo sunt veræ res. Minor subsumpta probatur. Causa, & effectus separationem saltem proportionali secernuntur. Atqui rationalitas dicitur causa risibilitatis, ideo enim homo est risibilis, quia rationalis. Igitur &c.

Respondetur. Nego minorem subsumptam. Ad probationem, distinguo majorem: causa physica, concedo: causa metaphysica, nego majorem, & minori eodem modo distincta, nego consequentiam. Verum est, causam, & effectum separari saltem proportionem, quando causa est physica, & per veram efficientiam, & actionem operatur. Rationalitas autem dicitur tantummodo causa metaphysica risibilitatis: ut supra diximus.

Instabis 2. Ideo admittuntur formalitates ut effectus varii producantur. Ergo cum isti effectus sint res, etiam formalitates debent esse res. Nec enim imperfectius potest producere perfectius. Igitur si una formalitas est causa alterius, erit causa physica.

Respondetur, formalitates admitti, veluti potentiam, seu principium quo res ipsa, puta hominis anima, operatur. Hinc non ipsæ formalitates quidpiam efficiunt,

sed res, seu anima est id quod operatur, & formalitatibus utitur, velut instrumentis ad efficiendum. Quamobrem numquam sequitur; quidpiam perfectius effici ab imperfectiore.

Objicies 4. Quidquid intelligi potest, est ens reale. Habet enim subinde veritatem, quæ est proprietas entis realis. Atqui formalitates possunt intelligi, nam unaquæque habet suum conceptum objectivum. Ergo formalitates sunt entia realia.

Respondetur: distinguo majorem: si gaudeat intelligibilitate motiva, concedo: si solam habeat intelligibilitatem terminativam, nego majorem, & distincta minori eodem modo, nego consequentiam. Duplex distinguitur intelligibilitas, *motiva* una, altera *terminativa*. Illa est vix excitandi potentiam intellectivam ad sui cognitionem, adeo ut res per se se eidem manifestetur. Secunda non aliud præ se fert, nisi quidpiam gratia alterius posse per cognitionem exprimi, & repræsentari; adeo ut cognitio illa, quæ rem per se se repræsentat, quidpiam aliud in ea cognoscat, ac veluti ad illud se extendat. Veritas, quæ entis realis est proprietas, sita est in ipsa intelligibilitate *motiva*. At *terminativa* intelligibilitas convenit etiam formalitatibus, immo vero figmentis quoque convenit nostri intellectus.

Instabis 1. Si formalitates gauderent propria intelligibilitate *ter-*

*minativa*, earum una posset cognosci sine altera, etiam eo notitiæ genere, quæ dicitur *intuitiva*. Porro si ex. gr. hominis animalitas hoc modo cognosceretur, jam mens nostra in ea intelligeret, rationalitatem ipsam, & cetera alia; animalitas enim cognosceretur ut existens, & singularis: quemadmodum exposcit notitia intuitiva.

Respondetur. Concedo majorem cum Scoto in 3. d. 14. q. 3. Nego tamen minorem. Cognitio intuitiva utique respicit terminum existentem, & singularem, non tamen quasi ipsa existentia, & singularitas necessario debeant in ea repræsentari, aut sint *rationes formales*, ob quas cognitio dicatur intuitiva: quemadmodum argumentum videtur supponere. Tunc ergo mens nostra cognosceret animalitatem secundum ipsius conceptum objectivum. Animalitas autem esset equidem existens, & singularis, sed propter ipsam existentiam, & singularitatem animæ rationalis. Ita Scotus in 4. dist. 45. quæst. 3.

Instabis 2. Cognitio est actus physicus, & realis. Ergo non nisi ad rem physicam potest terminari. Adeoque &c.

Respondetur, cognitionem esse actionem physicam, & realem, sed esse etiam expressivam, seu repræsentativam objecti. Quamobrem cognitio, ut est actio physica, ad rem terminatur, quæ est illius objectum *motivum*; quatenus autem repræsentativa est, respicit etiam for-

formalitem velut objectum *terminativum*. Nec enim id cognosci dicitur, quod cognitionem movet, aut est physicus terminus illius; sed intelligi tunc quidpiam tenemus, *quando per cognitionem exprimitur, sive representatur*: quod est terminum esse cognitionis, ut ea est expressiva; & formalitatibus etiam convenit.

Instabis 3. Ex dictis sola res movet intellectum ad cognitionem. Unde ergo habet homo; ex. gr. ut intellectum nostrum excitet potius ad notitiam animalitatis, quod ad notitiam rationalitatis?

Respondetur, vim illam motricem applicari, & exerceri mediis operationibus. Unde ex harum varietate res modo intellectum excitat ad cognitionem unius prædicati, modo ad notitiam alterius.

Objicies 5. Si distinctio formalis admittatur, in unaquaque formalitate infinitæ pene formalitates aliæ deberent concedi. Hoc porro esset progressum adstruere in infinitum: quod sane perbellum commentum est, & ridiculum. Nulla igitur formalitas, nulla distinctio formalis admittenda est. Sequela majoris probatur. Animalitas, ut formalitas est, convenit cum rationalitate; ut vero est talis formalitas, ab ipsa rationalitate disconvenit. Ergo duæ formalitates admitti deberent in ipsa animalitate: quemadmodum in homine ob illius convenientiam, & disconvenientiam à bruto, duæ formalitates necessariae

dicuntur. Porro de illis duabus formalitatibus in animalitate constitutis idem valet argumentum, itidemque de aliis: ut ratiocinanti apparet. In eadem adeo formalitate infinitæ concedi deberent formalitates.

Respondetur. Nego sequelam majoris. Ad probationem, distinguo priorem partem antecedentis: animalitas, ut formalitas est, convenit cum rationalitate, re ipsa, nego: per intellectus nostri figmentum, concedo. Paritas nulla est inter convenientiam hominis cum bruto in animalitate, & convenientiam animalitatis cum rationalitate in notione formalitatis generatim acceptæ. Prior enim convenientia realis est: quod ostendit tum effectus realis ab ipso animalij permanens, tum ipsa vis sensitivæ notio, nam illa est attributum reale. Posterior convenientia est rationis nostræ figmentum. Quod sic declaramus. Formalitatis universim acceptæ notio est scētus mentis nostræ, sive, ut ajunt, *secunda intentio*: quemadmodum intellectus noster subjecti, aut prædicati ideam rebus quibusdam applicat. Sumit autem mens nostra occasionem ex ipsa natura rerum; & quantum ad præsens attinet, cum formalitates quæque intelligi possint, & conceptum habeant objectivum, invicem diversum, omnia hæc prædicata intellectus noster constituit sub eadem generali idea formalitatis. Quo fit, ut quia hæc ipsa idea est

figmentum nostri intellectus, iecirco in hac generali formalitatis notione non nisi per opus mentis nostræ prædicata omnia metaphysica conveniant: quemadmodum res illæ omnes, quibus generalis notio subjecti, vel prædicati apponitur, non reapse, sed ob intellectus nostri operationem & invicem congruunt.

Instabis 1. Ut ex nuper dictis apparet, illa *secunda intentio* formalitatis universim acceptæ effingitur quidem à nostro intellectu, sed intellectus ab ipsa prædicatorum diversa intelligibilitate occasionem accipit, quatenus illa prædicata habent reapse diversos conceptus objectivos. Ergo in hoc ipso animalitas convenit cum rationalitate, nullo intellectu cogitante. Ergo nulla responsio. Prior consequentia sic ostenditur. Animalitas est reale fundamentum, sive occasio illius *secundæ intentionis*; rationalitas quoque reipsa ita se habet: ergo in hoc reapse conveniunt. Vel aliis terminis: Animalitas est reapse conceptibilis *terminative*; rationalitas quoque. Rursus animalitas ex se se diversam præ se fert intelligibilitatem ab ipsa rationalitate: ergo in illa generali intelligibilitatis ratione conveniunt, in hac autem speciali discrepant: & quidem re ipsa.

Respondetur. Nego primam consequentiam. Ad illius probationem primam, distinguo antecedens: animalitas est reale fundamentum,

rationalitas quoque; per eandem rationem, nego: per diversam rationem, concedo antecedens, & nego consequentiam. Alteri probationi eodem modo occurrimus. Itaque mens nostra occasionem arripit effingendi generalem illam *secundam intentionem*, non ab aliqua conceptibilitate prædicatorum universim accepta, sed ex propriis diversis invicem conceptibilitatibus animalitatis, & rationalitatis: quæ duo prædicata ita sunt intelligibilia, ut in hoc ipso propriam particularem notionem, differentiamque præ se ferant.

Instabis 2. Animalitas, quæ est in homine: ex se abstrahit re ipsa ab omnibus suis differentiis. Igitur conceptibilitas, quæ animalitati tribuitur, abstrahere etiam debet à suis differentiis. Ergo per eandem rationem animalitas, & rationalitas sunt fundamentum illius *secundæ intentionis*.

Respondetur. Nego consequentiam, & paritatem. Animalitatem hominis reipsa abstrahere à differentiis, ostendit tum ipsa ejusdem notio, tum similitudo effectuum, qui in homine, & in bruto reperiuntur. At vero nullam esse intelligibilitatem *terminativam* à differentiis abstrahentem, ipsa notio intelligibilitatis demonstrat. Quid enim quæso, præ se fert ista intelligibilitas, nisi posse prædicatum illud exprimi, seu representari in quo sane reflectet ratio conceptus proprii, & ad omni altero di-

tincti, quoniam ordinatur ad speciem, seu imaginem, quæ ita propria est unius tantum, ut alteri nullatenus aptari queat.

Instabit 3. Ea omnia, quæ gaudent intelligibilitate *motiva*, ita se habent, ut hæc intelligibilitas nihil proprium, & speciale præ se ferat. Ergo omnia, quæ sunt intelligibilia *terminative*, sic se habent, ut hæc intelligibilitas nihil speciale, nihil proprium præ se ferat. Igitur nullum est constitutum discrimen.

Respondetur. Concesso antecedenti, nego consequentiam, & paritatem. Responsio patet ex dictis; *Motiva* intelligibilitas est vis quædam excitandi, movendique intellectum ad sui notitiam, unde in ea ipsa intelligibilitate nihil speciale, nihil proprium invenitur; sed ea velut medium est, quo ens reale habet exercitium suæ intelligibilitas *terminativa*, nam & hæc enti cuicumque reali congruit, etsi non sit secundaria tantum, & gratia alterius, quemadmodum in formalitatibus, sed primaria, & gratia sui. At si loquamur de hac sola formalitatum *terminativa* intelligibilitate, ista notionem specialem, particularemque præ se fert, & expressio quædam est, seu representatio, & imago: ut jam diximus.

Instabit 4. Illa *secunda intentio* formalitas generatim acceptæ, quam intellectus noster & animalitati, & rationalitati communem

facit, quidpiam intelligitur esse ejusdem omnino rationis in illis. Ergo intelligibilitas *terminativa* animalitatis, & rationalitatis, quæ est fundamentum reale illius *secundæ intentionis*, quidpiam est omnino ejusdem rationis; quemadmodum *motiva* illa intelligibilitas. Consequentia evidenter profluit ex antecedenti. Enim vero *secunda intentio* non dicitur esse ejusdem rationis, quia oritur à nostro intellectu; alioquin omnis pene *secunda intentio* ita se haberet. Obtinet igitur id ipsum à suo reali fundamento.

Respondetur. Distinguo antecedens: quidpiam intelligitur esse ejusdem omnino rationis, analogica proportionem, concedo: univoca convenientia, nego antecedens, & consequentiam. Itaque illa *secunda intentio* non est quidpiam univoca quadam convenientia pluribus prædicatis à nostro intellectu attributum; sed solam analogicam proportionem respectu illorum præ se fert. Quemadmodum enim *Singularitatis* notio generatim accepta, quam intellectus abstrahit à particularibus individuorum differentiis, analogicam proportionem dicit respectu earum; ita generalis idea formalitatis, quam intellectus abstrahit à particularibus prædicatorum metaphysicorum conceptibilitatibus, analogica solum proportionem illis attribuitur. Quatenus quæcumque particularis conceptibilitas in suo

ordine unumquodque prædicatum representari posse significat: sicuti quæcumque singularitas particularis in suo genere quodcumque ab altero discernit.

Quæ retulimus, idonea sunt ad aliud argumentum enodandum, quo quis dicere posset, animalitatem re ipsa convenire cum rationalitate, quoniam utrique convenit generalis notio principii operativi. Negamus enim, id verum esse. Nam animalitas est solum specialis virtus operandi in suo ordine: quod idem dicimus de rationalitate. Neque id, quod est differentia operativæ virtutis universim acceptæ potest genus hoc re ipsa imbibere. Quod generatim notat Doctor in 1. d. 3. q. 3.

Objicies 6. Eadem omnino, & indivisibilis essentia hominis exigit animalitatem, & rationalitatem, seu principium sentiendi, & principium ratiocinandi. Ergo per eandem omnino indivisibilem formalitatem poterit homo sentire, & ratiocinari. Antecedens indubium est, alioquin progredemur infinitum. Consequentia probatur. Eadem quippe contradictio locum haberet in hominis essentia, quæ ut exigitiva animalitatis, convenit re ipsa cum essentia bruti; & ut exigitiva rationalitatis, ab ea disconvenit. Tum sicut sensatio in homine, & bruto est ejusdem rationis, ita principium sentiendi est in utroque ejusdem rationis, atque adeo

etiam vis exigitiva istius principii deberet in illis esse ejusdem rationis. Tum si homo essentialiter convenit cum bruto, deberet per essentiam suam convenire, non per principium sentiendi, quod vis est operandi, & subinde essentiam hominis non constituit. Igitur &c. Aliis terminis hoc argumentum proponi potest, essentiam hominis nominando *animalitatem*, & *rationalitatem radicalem*, quia radix est exigitiva animalitatis, & rationalitatis.

Respondetur. Concedo antecedens, & nego consequentiam, ac paritatem. Etenim *essentia rei est causa omnino universalis omnium prædicatorum, quæ ipsam indissolubiliter comitantur*. Tum *non tanta distinctio constitui debet in causa, quanta effectis inest*: ut patet in nostra voluntate, quæ pluries applicata distinctos numero effectus præstat. Cum igitur comparamus principia sentiendi, & ratiocinandi ad essentiam hominis, ea referimus ad causam omnino universalem, adeoque ex istorum principiorum multiplicatione non licet subinferre causam in se se esse multiplicem. At ex diversitate sensationis, & ratiocinationis rite colligimus principiorum diversitatem, quia ejusmodi effectus referuntur ad causas particulares, & determinatas. Nemo autem ignorat, utriusque causæ, universalis videlicet, & determinatæ, latissimum esse discrimen.

Essentia autem bruti, etsi omnino diversa ab essentia hominis, potest exigere & ipsa principium sentiendi neque per ejusmodi exigentiam re ipsa conveniunt, quippe cum essentia sit causa universalis, nec tanta opus sit distinctione in causa, quanta in effectis apparet, duæ essentiæ omnino diversæ expositulare possunt similia quædam attributa: ut essentia Dei, & essentia hominis longe invicem diversæ vim exposcunt percipiendi. Hinc est, quod Thomistæ, & alii philosophi, etiam Recentiores, licet distinctionem virtualem, vel rationis admittant inter principium ratiocinandi, & principium sentiendi, non tamen eodem modo discernunt ipsam hominis essentiam. Denique cum animalitas, & rationalitas sint intimiores proprietates hominis, ad illius essentiam secundo pertinent; & earum ope homo rite dicitur *essentialiter* convenire, & disconvenire à bruto.

Objicies 7. Homo per eandem virtutem intellectivam apprehendit, judicat, & ratiocinatur. Ergo per eandem etiam virtutem potest sentire, & ratiocinari. Consequentia probatur. Eadem enim contradictio locum haberet. Homo enim, quatenus judicativus, convenit re ipsa cum Deo; & quatenus ratiocinativus, ab eo disconvenit, nam Deus minime ratiocinatur. Tum vis intelligendi eadem est essentialiter in homine, ac in Deo; & tamen homi-

nem denominat judicativum, & ratiocinativum; Deo autem solam tribuit judicativi denominationem. Idem ergo de principio ratiocinandi, & sentiendi dicendum. Denique sicut sensatio, & ratiocinatio sunt effectus diversi, & ad diversum ordinem pertinent; ita apprehensio, judicium, & ratiocinatio. Igitur, &c.

Respondetur. Concedo antecedens, & nego consequentiam, & paritatem. Ratio discriminis est, quia apprehensio, judicium, & ratiocinatio non sunt effectus specie diversi, sed discrepant solo modo, quo idem objectum percipitur. Respiciunt autem idem *formale* objectum, nempe intelligibilitatem, nam in hisce omnibus operationibus semper homo intelligit, & in objectum fertur, quatenus intelligibile. Potentiæ autem, seu facultates specificam suam differentiam depromunt à suis *objectis formalibus*. At virtus sentiendi respicit objecti sensibilitatem, & virtus ratiocinandi fertur in objectum, ut intelligibile; adeoque referuntur ad duo *objecta formalia* invicem diversa essentialiter.

Judicium porro, & ratiocinatio differunt solo modo percipiendi objectum: Nam ideo homo ratiocinatur, quia finitus cum sit, non potest simul omnia cognoscere, sed ex unius notitia aliam colligit: secus ac in Deo contingit infinito, & perfectissimo. Itaque homo convenit re ipsa cum

Deo ob virtutem intelligendi : disconvenit autem à Deo in modo intelligendi limitato , & finito, nempe in modo ratiocinationis. Apprehensio autem , iudicium , & ratiocinatio sunt effectus diversi quoad modum , non quoad substantiam ; & ideo dicuntur effectus *inadequati* , qui *adequata* effectuum multiplicitas ab objecti formali specifica multiplicatione colligitur : illi autem effectus respiciunt semper objectum , ut intelligibile. E converso omnia contingunt in sensatione , & ratiocinatione , ut diximus , quæ re ipsa sunt effectus *adequati* , quoniam referuntur ad diversum *objectum* formale.

Instabis. Si apprehensio , iudicium , & ratiocinatio intra eundem ordinem intellectiois continentur , etiam sensatio , & ratiocinatio intra eandem vitalis operationis seriem continentur. Par igitur est ratio.

Respondetur. Nego paritatem ex dictis. Quippe ordo vitalis operationis generatim consideratus est quidpiam omnino universale , & indeterminatum. At series intellectiois indeterminata est , & specifica. Facultates autem , ut diximus , à specifica *objecti formali* differentia unitatem , vel multipliciter suam mutuatur.

Eadem ratione superius relata dicimus , animam nostram unica indivisibili virtute amare , & odisse , quia semper vult. Dum amat,

vult alicui bonum ; dum odio habet , vult illi malum.

Objicies 8. Convenientia hominis cum bruto est generica , disconvenientia est specifica. Atqui convenientia generica , & disconvenientia specifica oriri possunt ab eadem virtute. Igitur , &c. Minor probatur. Convenientia generica , & disconvenientia specifica invicem non opponuntur. Non enim ad eundem ordinem pertinent , nec una alteram per se se excludit. Ergo , &c.

Respondetur. Nego minorem. Ad probationem , distinguo antecedens : non opponuntur *explicite* , seu patenter , concedo : non opponuntur *implicite* , seu abscondite , nego antecedens , & consequentiam. Equidem verum est , convenientiam genericam , & disconvenientiam specificam patenter non opponi , atque unam non præ se ferre expresse negationem alterius ; unde convenientia generica non disconvenientia specifica , sed disconvenientia generica directe adversatur. Opponuntur tamen occulte in suis principiis. Nam apertam supponunt oppositionem in principiis illis , à quibus oriri intelliguntur. Ita profecto convenientia generica à prædicato oritur pluribus specie diversis communi : Disconvenientia autem specifica derivatur à prædicato , quod commune non est pluribus specie diversis , sed uni tantummodo speciei proprium , & determinatum.

Quod



Quod quidem oppositionem præ se fert.

Instabis. Identitas realis, & distinctio formalis duorum prædicatorum non exposcunt distincta principia, nec ullam dicunt oppositionem ad invicem. Nec ergo convenientia generica, & disconvenientia specifica. Antecedens patet in Divina Essentia, quæ propter essentialem suam perfectionem infinitam idem est re ipsa cum Paternitate, & ab eadem distinguitur *formaliter*.

Respondetur. Nego paritatem. Itaque identitas realis, & distinctio formalis ita se habent, ut nulla in ipsis oppositio ostendi possit: immo vero quia unum prædicatum est reali identitate conjunctum alteri, hoc ipso non est *formaliter* illud alterum, cum quo conjungi intelligitur, nec enim jungitur sibi ipsi. Identitas proinde realis præ se fert, unum prædicatum habere alterum, distinctio formalis declarat, unum prædicatum non esse alterum. At convenientiæ genericæ & disconvenientiæ specificæ oppositionem jam probavimus.

Colligite 1. ex dictis, ad nonnulla alia argumenta parvi momenti dissolvenda, contradictoria esse duplicis generis. Alia enim immediate afficiunt totam rem ipsam: ut *existere, non existere, produci, non produci*; & ista exposcunt pluralitatem rerum, & realem distinctionem. Alia vero contradictoria

immediate afficiunt formalitates, seu prædicata metaphysica: ut *convenire, non convenire*; & hæc explicantur sola formalitatum pluralitate, ac distinctione formalitatum pluralitate, ac distinctione formali. Via autem contradictionis probamus formalem prædicatorum metaphysicorum distinctionem, ne videlicet contradicentia de eodem affirmentur; unde reapse supponimus prædicatorum metaphysicorum pluralitatem; eandem vero convincimus extare, & cognosci facimus argumento ex contradictione petito.

Colligite 2. Distinctionem formalem non præ se ferre quidpiam positivum superadditum ipsis metaphysicis prædicatis, puta animalitati, & rationalitati quippe negatio ista, qua conceptus objectivus unius prædicati non est conceptus objectivus alterius, afficit ipsamet prædicatorum naturam, & rationem formalem. Optime autem asserit Scotus in 1. d. 2. q. 7. distinctionem formalem non esse proprie realem actualem; sicut, inquit, *communiter dicitur realis actualis illa, quæ est differentia rerum. Hinc addit, posse vocari differentiam rationis: non quod ratio accipiat pro differentia formata ab intellectu, sed ut ratio accipitur pro quidditate rei, secundum quod quidditas est objectum intellectus. Scribit etiam, vocari posse differentiam virtua-lem, quia illud, quod habet talem*

*distinctionem, in se non habet rem, & rem.* Loquitur autem de Essentia Divina, & ipsius Personalitatibus. Unde concludit: *Breviter dico, omittendo illa verba de distinctione rationis, & de distinctione virtuali, quod in essentia divina ante actum intellectus, est entitas A, & est entitas B: & hæc non est formaliter illa.* Ibidem vero d. 8. q. 4. comparans abstractum cum concreto, nempe sapientiam cum sapiente, optime scribit, ea differre in solo modo concipiendi. Etenim, ut diximus in 1. parte, sect. 1. c. 1. concretum, & abstractum non differunt essentialiter.

Colligite 3. prædicata metaphysica non habere propriam particularem existentiam, aut singularitatem; sed existere, & singularia dici per existentiam, ac singularitatem, rei illius, cui conveniunt. Alioquin ea prædicata hoc ipso essent res: quod est falsum.

### DISPUTATIO TERTIA.

#### De Universalibus.

#### QUÆSTIO PRIMA.

*Utrum admittenda sint re ipsa Natura communes, quæ unitate gaudeant essentiali, seu formali, & distincta sint formaliter à Singularitatibus?*

**Q**Uum intellectus noster essentialium prædicatorum similitudinem in pluribus rebus

animadvertat, ideas quasdam iisdem communes efformat; vocesque, & terminos universales exprimit, quorum ope eas res velut in unum colligit. Itaque Universale aliud dicitur *in caussando*, & causam significat, à qua plures effectus produci queunt: ut Deus; aliud *in significando*, & vox est hominum institutione indicans plura: ut omnes termini communes; aliud *in representando*, quod aptum est plura representare: ut imago, vel statua hominis, quatenus quoad exteriorem figuram omnibus hominibus est communis; aliud *in essendo*, & metaphysicum appellatur, & dicitur *unum aptum inesse pluribus cum sui reali multiplicatione, & divisione*: quo modo natura humana communis est omnibus hominibus; aliud denique *in predicando*, & Logicum nuncupatur, & videtur pluribus inexistere, & de singulis conjunctim posse affirmari.

De universali tum *in essendo*, tum *in predicando* Logici disserunt. Et primum illud dicitur *aptum inesse pluribus*, ut ab individuo, & singularitate secernatur ad unum determinatis: Debet autem *realem sui multiplicationem, & divisionem* habere: in quo differt à Divina natura, quæ licet tribus Divinis Personis conveniat, omnino singularis est, & individua, quippe illis inexistit sine sui multiplicatione. Hoc autem Uni-

ver-

versale *in essendo* non intelligitur esse in multis conjunctim, sed ita uni inexistere, ut quantum est ex se se possit pluribus communicari.

At Universale *Logicum*, seu *in predicando* simul ac semel in multis conjunctim inexistere dicitur, & proxime de eorum singulis affirmari. Hinc vero elucet latum discrimen utriusque Universalis, *Logici*, & *Metaphysici*.

Porro nunc inquirimus, utrum Universale metaphysicum re ipsa sit admittendum, adeo ut ex. gr. Natura humana vere sit, & dici possit communis omnibus. Ad universale porro duo requiruntur, *unitas*, & *multiplicitas*: in diverso tamen ordine, ne dicamus idem simul esse indivisum, & divisum sub eadem ratione.

*Unitas* autem, cui multiplicitas adversatur, dicitur *indivisio rei in se*, & *divisio à quocumque alio*. Bifariam porro distribuitur. Nam alia est essentialis, seu *formalis*, quæ indivisionem præ se fert in prædicatis essentialibus; alia numeralis, quæ indivisionem dicit individualem, & singularitatis est propria. Pluralitas etiam, seu multiplicitas duplex distinguitur prædictis unitatibus opposita. Porro non solam unitatem numeralem, sed essentialiam etiam, seu formalem re ipsa esse admittendam, probat optime Subtilis Doctor in 2. d. 3. q. 1. hoc argumento: Si omnis

unitas realis est numeralis, omnis diversitas realis esset numeralis: quemadmodum apparet oppositorum natura. Atqui non omnis diversitas realis est numeralis. Omnis enim diversitas numeralis est æqualis; atque adeo omnia prorsus essent æqualiter invicem diversa, nec Petrus, ex. gr. majori discrimine distingueretur à bruto, quam ab altero homine: quod absurdum est. Ergo re ipsa tum essentialis rerum diversitas admittenda est, tum quoque unitas essentialis.

Thomistæ solam distinctionem virtualem admittentes inter prædicata metaphysica, docent, re ipsa admittendas quidem esse naturas pluribus communes virtualiter, seu ut inquirunt, *fundamentaliter*, quatenus natura fundamentum præbet intellectui, ut eandem communem pluribus concipiat. Scotistæ distinctionem formalem adstruentes inter naturam, & singularitatem, re ipsa naturas pluribus communes esse *formaliter*, arbitrantur. Aliis Philosophis nihil commune est, nisi vel secundum vocem, vel per conceptum mentis nostræ.

Dicimus, re ipsa admittendas esse naturas communes: seu universale metaphysicum, & in essendo. Assertio est Doctoris Subtilis loco superius laudato.

Probatur. Res specie diversæ in prædicato metaphysico essentiali generico re ipsa conveniunt: Ita homo, & brutum assimilantur in

ratione animalis. Res etiam unius speciei, ut Petrus, & Paulus, similes sunt re ipsa in prædicato specifico naturæ humanæ. Atqui similes esse nequeunt per prædicatum aliquod diversæ rationis. Ergo ea naturæ prædicata sunt in illis ejusdem omnino rationis, nec ex se se determinationem habent ad hanc, vel illam speciem, aut ad hoc, vel illud individuum. Ergo natura generica ex se se intelligitur communicabiles pluribus speciebus: ut animalitas homini, & bruto; & natura specifica est ex se se communicabilis pluribus individuis: ut humanitas Petro, & Paulo. Hoc ipso, illæ naturæ sunt revera communes. Igitur &c.

Hinc manifeste sequitur, naturam distingui formaliter à singularitate. Nam per naturam individua re ipsa conveniunt, per singularitatem re ipsa disconveniunt: quæ duo cum sapiant contradictionem, non possunt de eodem enunciari respectu ejusdem, ne idem simul sit, & non sit: quemadmodum præcedenti quæstione diximus.

Sequitur etiam naturam gaudere unitate formali, seu essentiali. Similitudo enim unitatem supponit: quæ sane numeralis esse non potest, nam hæc est ratio differentie unius ab altero. Quamvis autem natura specifica, v. gr. humanitas dividatur *numerice* per singularitates, hæc divisio non aufert ab ea unitatem essentialem, quia non est huic directe opposita. Quod

idem dicendum est de natura generica, quæ *specificè* multiplicatur per differentias essentielles.

Respondent, nihil aliud esse commune, nisi voces, & conceptus. Istis autem ajunt correspondere vel inferiora, seu individua omnia confuse, aut ea ipsa vel collectim, vel disjunctim accepta: quæ unitatem habent quidem similitudinis, non tamen veram, sed analogicam, & per metaphoram.

Contra. Voces communes, ut animal, homo non significant nisi naturam animalis, vel hominis ab omnibus suis inferioribus abstrahentem. Enim vero non possunt significare inferiora nec confuse, nec collectim, nec disjunctim. Alioquin dum dicimus: *Petrus est homo*, hæc vox homo significaret, Petrum vel esse omnes homines confuse, & indistincte, vel esse omnes homines collectim, vel denique esse hunc, vel illum hominem. Quæ omnes significationes omnino sunt falsæ. Ita dum dico: *Animal*, non dico singulas animalium species. Tum inferiora nequeunt intelligi aut confuse, aut collectim, nisi menti nostræ innotescat notio quædam, in qua confundantur, vel colligantur. Similitudo autem, de qua loquimur, univoca est, & realis. Adeoque &c.

Objicies 1. Quidquid est in mundo, vel est Deus, vel creatura. Atqui Deus est singularis, creatura quoque. Ergo re ipsa nihil extat commune. Secunda pars minoris

probat. Creatura producit. Sed omne, quod producit, est singulare. Igitur &c. Minor probatur. Actio productiva respicit pro suo termino aliquod singulare, cui existentiam tribuit. Hinc illud Boetii omnium ore contritum: *Omne quod est, ideo est, quia unum numero est.* Ergo &c.

Respondetur. Transeat minor. Nam & in Deo esse aliqua prædicata metaphysica, quæ in sui notione singularia non sunt, declarabimus in prima parte Metaphysicæ disp. 1. quæst. 2. Ad probationem, distinguo minorem: omne, quod producit, est singulare, si producatur actione physica, concedo: si producatur sola dimanatione metaphysica, nego minorem, atque ita reliquum argumentum distinguimus. Igitur, ut initio disputationis præcedentis docuimus, res per se se, & physica actione producit, atque existentiam obtinet & est singularis. At prædicata metaphysica non existunt per se se, sed gratia rei, cujus sunt propria, atque in eorum productione non aliud intelligimus, nisi metaphysicam dimanationem, quatenus res ipsa exigit habere formalitates illas. Dictum porro Boetii veritatem obtinet in rebus, quæ sane existunt directe, & per se se, non autem in prædicatis metaphysicis, quæ non habent existentiam, nisi gratia alterius, & oblique.

Objicies 2. Si asserta similitudo Petri, & Pauli v. gr. quatenus sunt

homines, probaret, humanam naturam esse communem, infinitas admittere oporteret naturas communes. Hoc absurdum est. Ergo non est admittenda natura communis. Sequela majoris probatur. Natura Petri, & natura Pauli sunt similes: ergo per aliam aliquam communem naturam: de qua idem ratiocinari possumus in infinitum. Consequentia probatur. Nam idem dicendum est de Petro, & Paulo, ac de ipsorum natura, sive humanitate.

Respondetur. Nego sequelam majoris. At probationem, distinguo antecedens: Natura Petri, & natura Pauli sunt similes, velut *rationes quibus Petrus, & Paulus assimilantur*, concedo: sunt similes, seu sunt *id quod dicitur simile*, nego antecedens, & consequentiam, ac paritatem. Non enim eadem est habenda ratio de Petro, & Paulo, ac de eorum naturis. Illi quippe sunt id, quod simile est, ac re ipsa convenit. At naturæ sunt rationes, quibus individua assimilantur. Quemadmodum ergo corpus vivens appellatur tale per animam viventem ab eo distinctam, nec tamen anima vivens dicitur per aliam animam; ita disserimus ad rem nostram; juxta illud: *Quod est quo in uno genere, non indiget alio quo in eodem genere, nec potest esse quod.*

Instabis. Licet cognitio, qua mens nostra objectum aliquod percipit, sit medium, quo illud cog-

noscimus, tamen si mens nostra velit cognitionem ipsam distincte contemplari, alia cognitione opus habet. Ergo quamvis natura Petri, & natura Pauli sint medium, quo ipsi conveniunt, & assimilantur, tamen ut ipsæ naturæ sint similes, alia indigent communi natura.

Respondetur, Transeat antecedens. Nego autem consequentiam, & paritatem. Mens nostra tunc cognoscit objectum, quando in illud fertur, illudque percipit, & repræsentat. Iccirco cognoscere præ se fert effectricem operationem, unde *pertinet ad genus causæ efficientis*. Quamobrem ipsa mens nostra aliud medium exposcit, nempe alteram cognitionem, qua in priorem feratur, & circa illam operetur. At vero denominatio illa convenientiæ, seu similitudinis, quæ Petro, & Paulo tribuitur ab eorum naturis nullam efficientiam connotat, sed unice præ se fert, ejusdem speciei essentiam in utroque reperiri, atque *ad genus pertinet causæ formalis*; quapropter non expostulat medium aliud in ipsis naturis, ut hæ dicantur similes. Permissimus autem illud antecedens, quia, etsi mens nostra indigeat altera cognitione, ut priorem, quam habuit, cognitionem distincte, ac veluti objectum, contempletur; non tamen ut se cognitionem habere sciat. Hoc siquidem scientia ipsa experimentaliter obtinetur, qua quisquis objectum aliquod percipit, certus est, se objecti ipsius cognitione illud in-

tueri: cum id sine cognitione nullatenus possit.

Objicies 3. In ista propositione: *Petrus est homo*, de Petro non enunciatur aliquod commune. Ergo &c. Probatur antecedens. Si de Petro tunc diceretur quidpiam commune, enunciaretur de illo natura realis omnium hominum. Hoc falsum est, & absurdum; de Petro enim non dicitur nisi id, quod ei inest: inest autem ipsi tantum natura eidem propria. Ergo &c.

Respondetur. Nego antecedens. Ad probationem, distinguo majorem: enunciaretur de Petro natura realis omnium hominum, id est, natura re ipsa inexistentis omnibus hominibus, nego: id est, natura quantum est ex se se indifferens, & communicabilis aliis hominibus, concedo majorem; & concessa minori, nego consequentiam. In ea propositione non enunciatur de Petro nisi natura ipsi inexistentis, sed hæc natura communis est, quia ex se se communicabilis est aliis, & indifferens.

Instabis 1. Atqui natura, quæ de Petro dicitur, non est indifferens, seu communicabilis. Ergo nulla responsio. Minor subsumpta probatur. Si natura Petri esset indifferens ad plura individua, posset Deus eandem transferre ad Paulum. Hoc falsum est: ergo &c. Probatur major. Materia, quæ est indifferens ad plures formas, potest transferri ab una ad aliam. Ita & anima, quæ est indifferens, ut sit

in

in uno, vel altero corpore, posset ab uno in aliud transferri. Idem ergo dicendum de natura Petri, si hæc esset indifferens.

Respondetur. Nego minorem subsumptam. Ad probationem, distinguo majorem; si natura Petri esset indifferens *physice*, concedo: si indifferens sit tantummodo ex se se, seu ut ajunt *logice*, nego majorem, & eodem modo distinguo antecedens probationis. Itaque indifferencia alia est *physica*, qua rebus convenit re ipsa distinctis, ac separabilibus: cujusmodi sunt materia, & anima. Eas enim res esse, & separabiles compertum est omnibus. At natura Petri dicitur tantummodo indifferens *logice*, quatenus ex se se non sibi determinat unam potius singularitatem, quam alteram, etiamsi re ipsa propter realem identitatem cum singularitate Petri sit eidem indissolubiliter affixa, nec possit à Petro amoveri, sive ad aliud individuum transferri.

Instabis 2. Hæc indifferencia *logica* naturæ, quæ dicitur communicabilis, est omnino fictitia. Diceret enim potentiam ad impossibile, nam revera impossibile est naturam Petri communicari alteri individuo. Tum si natura Petri est ex se se indifferens, à quonam determinatur, ut sit potius cum singularitate Petri, quam cum alia? Igitur &c.

Respondetur, indifferenciam illam naturæ non esse potentiam ad impossibile; neque enim est indif-

ferencia *physica*. Natura est indifferens tantummodo ex se se, & ex suis intrinsecis; non potest autem re ipsa alteri communicari ob singularitatem Petri, quæ extrinseca est ipsi naturæ, quoniam conceptus objectivus naturæ non includit singularitatem. Ea autem natura determinatur ab ipsa Petri singularitate, veluti in genere causæ formalis. Porro determinativum extrinsecum correspondet soli indifferenti physico; unde natura non indiget hujusmodi determinativo.

Objicies 4. Si natura esset intrinsece communis, nullo modo posset fieri singularis. Atqui natura est singularis saltem extrinsece. Igitur non est intrinsece communis. Sequela majoris probatur. Quod est intrinsece singulare, nullo modo potest fieri commune. Id patet in Divina Natura, & in ipsa singularitate. Ergo etiam quod est intrinsece commune, nullo modo potest fieri singulare.

Confirmatur. Quod est ex se se rationale, nullo modo potest fieri irrationale. Ergo si natura ex se se est communis, nullo modo potest fieri singularis. At natura fit singularis. Ergo &c.

Respondetur. Nego sequelam majoris. Ad probationem, concedo antecedens, nego consequentiam, & paritatem. Si enim id, quod est intrinsece singulare, fieret extrinsece commune, haberet actum secundum communicationis sine actu primo. At quando id, quod

est intrinsece commune, fit extrinsece singulare, tantummodo habet actum primum sine secundo, id est, tantummodo caret actu secundo suæ potentia, sive communicabilitatis suæ. Porro compertum est, non posse actum secundum haberi sine primo: posse tamen actum primum carere suo actu secundo, seu exercitio suo.

Ad confirmationem. Nego consequentiam. Etenim rationalitas, & irrationalitas sunt duæ differentia opposita, quæ ad diversas rerum species constituendas ordinantur. Quo circa cum diversæ species semper sint in distinctis individuis, rationalitas, & irrationalitas nullatenus eidem aptari possunt. At natura communis, seu indifferentis, ac communicabilis, & singularitas determinata non ordinantur ad diversas rerum species, sed ad idem constituendum; & ideo simul esse possunt.

Objicies 5. Si natura esset communis, & indifferentis, hæc indifferentia enunciari deberet etiam de individuis. *Quidquid enim dicitur de superiori, dicitur etiam de inferiori.* Hinc si natura humana est una *formaliter* in Petro, & Paulo, etiam Petrus, & Paulus dicuntur unum *formaliter*. Ita & albedo, quæ est in subjecto, denominat subjectum album. Atqui individua dici non possunt indifferentia, & communia. Igitur &c.

Respondetur. Nego majorem. Ut enim diximus in prima parte, sect. 3. c. 1. regula illa superioris

ad inferius non obtinet veritatem, nisi secundum suppositionem absolutam. Communicabilitas autem, sive indifferentia ita est propria natura, ut eidem soli convenire possit, ac de ea dicitur secundum suppositionem, quam appellant *simpli- cem*. Hinc quod inest alteri, velut superius inferiori, aut tamquam forma ipsius, utique attribuit illi denominationem formalem specificam, quæ ducitur à prædicato specifico formæ: alias autem denominationes ex ceteris suis prædicatis petitas non semper confert: ut albedo ipsa accidens est, nec tamen subjecto suo hanc accidentis denominationem tribuit. Itaque esse album præ se fert specificam albedinis notionem, & ideo albedo album facit subjectum suum. At indifferentia non est specifica notio naturæ, atque adeo natura non denominat individua indifferentia, sed pro sui diversitate vel rationale, vel irrationale, vel alterius ordinis facit esse individuum. Individua autem dicuntur unum *formaliter* non secundum rationem sibi propriam, sed secundum naturam.

Objicies 6. Duæ singularitates re ipsa sunt ejusdem rationis. Una etenim distinguit æqualiter individuum suum ab alio, idemque altera præstat. Personalitates etiam Divinæ re ipsa quatenus personalitates sunt, ejusdem rationis esse intelliguntur; suo enim modo unaquæque denominat Essentiam Divinam incommunicabilem, Paternitas alteri Pa-

Tri,



tri, Filietas alteri Filio. Nihilominus singularitates, & personalitates Divinæ communes non sunt, nullam habent re ipsa unitatem formalem, & se totis distinguuntur. Idem igitur de naturis dicendum.

Respondetur, disparem esse rationem de naturis, ac de singularitatibus, & Personalitatibus Divinis. Singularitates sunt ultimæ differentia, adeoque nullo modo possunt inter se convenire, alioquin alia indigerent differentia, atque ita progredieremur in infinitum. Ita & Divinæ Personalitates sunt rationes ultimo constituentes, ac secernentes unam divinam Personam ab altera. Ridiculum autem esset asserere, singularitates, & Personalitates Divinas in hoc convenire, quia rationes sunt differentiales, seu quia sunt rationes disconveniendi. At in naturis, ut diximus, re ipsa individua sunt similia.

Objicies 7. Humanitas, v. gr. Petri secundum se se est ens reale, & existit; habet etiam entitatem suam, quæ una est, ac determinata. Ergo ex se se est singularis; adeoque non est communis. Tum per solam negationem essendi aliud in animalitate fundatam, fit animalitatem non esse *formaliter* rationalitatem. Ergo per solam negationem communicationis in natura Petri fundatam, fit naturam Petri non esse entitative naturam Pauli; adeoque esse ex se se singularem. Tum si singularitas esset distincta *formaliter* à natura, manaret ab ipsa; a-

deoque si natura est principium, à quo profluit singularitas jam ipsa natura esset ex se singularis.

Respondetur ad primum. Ut diximus existentia primo convenit rei quæ *per se* producitur directe. Hinc licet humanitas Petri includat notionem formalem entis realis, tamen ipsa non existit, nisi gratia totius rei. Habet autem suam entitatem unam, ac determinatam in suo ordine essentia, non tamen in suo conceptu objectivo notionem complectitur singularitatis: quod quidem jam satis supra probavimus. Ad secundum. Quælibet negatio realiter indistincta oritur ab aliquo prædicato positivo: ut declaravimus in 1. parte, sect. 1. cap. 1. Hinc & negatio identitatis formalis in aliquo positivo fundatur: & negatio ipsa communicationis in natura per aliquod positivum præstat. Hoc autem positivum aliquando est essentia illius, cui negatio convenit, quoties nimirum essentia ipsa ex sua formali ratione excludit oppositum illud, quod per negationem ab ea removetur: ut animalitas ex suo conceptu objectivo rationalitatem excludit. At quando ipsa essentia ex se se non excludit oppositum, tunc positivum negationis fundamentum est aliquid ab ipsa essentia distinctum: ut in natura contingit, quæ ex se se non excludit, sed potius præ se fert communicabilitatem. Ad tertium. Singularitas non dimanat ab ipsa natura, quia

ab aliquo communicabili non potest manare quidpiam incommunicabile. Producitur ergo singularitas à Deo simul cum ipsa re, à qua dimanare metaphysice intelligitur: idem de aliis formalitatibus dicimus.

Objicies 8. Si natura ex se non est determinata, nec erit ex se se indeterminata: quo modo homo ex se nec est albus, nec ex se se est non albus. Et sane ipsa essentialis notio naturæ non præ se fert communicabilitatem. Nam hæc debet esse proprietas ipsius naturæ. Eodem ergo modo singularitas, & communicabilitas sunt proprietates naturæ. Quare vel utraque ab ipsa natura petitur, vel neutra: nec est potior ratio unius præ altera.

Respondetur, naturam non esse ex se se determinatam, sed indeterminatam; atque hoc posterius colligi ex primo. Quippe in prædicatis essentialibus quando unius affirmatio tollitur, ejusdem negatio locum habet, etiamsi propositiones syncategoremate componantur unde valet: *Leo necessario non est homo: ergo Leo necessario est non homo.* In prædicatis autem accidentalibus res è contra evenit, siquidem reduplicatio syncategorematica non præ se fert in illis vim causalitatis essentiæ respectu ad accidentarias affectiones, unde vera non est ista ratiocinatio: *Homo ex se se non est albus: ergo homo ex se se est non albus.* Quamvis autem communicabilitas non sit prædicatum

essentiale naturæ in primo modo dicendi per se, tamen est illi essentialis in secundo modo: ut risibilitas hoc sensu pertinet ad essentiam hominis. Non sic se habet singularitas, quæ non est proprietas naturæ, nec ullatenus pertinet ad illius essentiam. Hinc natura ex se se quidem exigit communicabilitatem, non tamen sibi determinat unam singularitatem præ alia. Communicabilitas enim fundatur in unitate essentiali, quæ propria est naturæ; singularitas vero in distinctione, & pluralitate numerali, quæ propria est rerum gaudentium essentia, & existentia.

Instabis. Ergo essentia naturæ, & ipsius communicabilitas idem essent realiter perfectissima identitate. Quippe natura per se se adnecteret sibi reali identitate communicabilitatem. Porro modus iste perfectissimus identitatis realis solum convenit prædicatis Dei propter illorum infinitatem. Igitur &c.

Respondetur. Nego consequentiam. Itaque argumentum probat, nullam extare proprietatem, quæ ab essentia rei exigatur; quare nec essentia hominis exigeret risibilitatem. Essentia ergo, & proprietas creaturarum non sunt idem perfectissima identitate, nec ratione sui. Quippe res ipsa, seu concretum est illud, quod omnia metaphysica sua prædicata expostulat realiter indistincta, nam realis identitas in creatis ex sola unitate existentiae provenit, quæ propria

est

est concreti ; licet essentia ipsa sit ratio exigitiva proprietatum. Hæc autem exigentia est finitati admixta & imperfectioni. Quapropter veræ non sunt istæ prædicationes *Rationalitas est visibilitas. Humanitas est communicabilitas.* E converso in Divinis identitas etiam ab infinitate derivatur. Quamobrem divina attributa enunciari possunt invicem etiam in *abstracto*.

Colligite , scientias naturales respicere pro objecto quidpiam commune , quod necessarium est *quoad essentiam*, & cui immediate conveniunt proprietates , quæ per scientiam demonstrantur. De singularibus autem, ut pote contingentibus, non habetur scientia, nec vera demonstratio.

Coronidis loco præstat quidpiam hic adjicere de eo *Universali*, quod *Platonicum* appellatur. Visum est Aristoteli Platonis verba durius interpretanti , Platonem universales quasdam naturas à singularibus omnino divisas, & separatas re ipsa constituisse, quarum participatione singularia quælibet in tempore producerentur ; & singulæ rerum species sibimet respondentia universalis participarent : eo ferme modo, quo cera sigilli figura contrahit, sigillo eodem semper manente. Hinc sæpe Aristoteles , scribit admitti non posse universale ut substantiam per se subsistentem, & re ipsa à singularibus separatam , atque hoc universale aut nihil esse, aut confictum esse ab intellectu , & genera,

ac species, puta animalitatem , & humanitatem idem omnino esse realiter cum singularibus. Quod sane indubium est , cum nihil separati queat à sua essentia. Sed ridiculus error illi Platoni falso adscriptus fuit, nam ipse non aliud constituit, nisi in Divina Mente universales reperiri rerum omnium creandarum ideas : quod verum est. Ita Platonem sensisse scribit S. Augustinus libro 83. quæstionum, quæst. 46. & consentit Subtilis Doctor in 1. d. 30.

### QUÆSTIO SECUNDA.

*An Natura communis sit per indifferenciam , vel per inexistenciam ?*

**N**aturam re ipsa communem esse bifariam intelligimus. Aliquibus enim visum est , Naturam esse communem *per inexistenciam* , quatenus nimirum eadem omnino indivisa entitas naturæ sit in omnibus suis inferioribus, ita ut ex. gr. una sit *entitas* humanitatis in omnibus hominibus, eorumque naturæ non sint ex se se, & intrinsece multiplicatæ, ac divisæ ; sed tantummodo extrinsece ob distinctas quibus afficiuntur, singularitates. Oportet autem unitatem *entitativam* , ut ajunt, discernere ab unitate *numerale* ; hæc enim rem facit individuum, & omnino singularem illa vero unitas est prædicatorum essentialium. Hinc Natura Divina

tribus inexistentis Divinis Personis non est communis, quia unitatem habet numeralem ex se se, atque ex suis intrinsecis omnino individua est, & singularis. Istis unitatibus duæ ex adverso multiplicationes, seu pluralitates respondent.

At alii arbitrantur, naturam esse communem tantummodo per indifferentiam. Tot igitur inveniunt extare entitates naturæ, quot sunt inferiora, & naturam humanam, v. g. multiplicem esse ex suis intrinsecis in omnibus hominibus, non quidem numero, sed entitate, ita ut prædicata quæcumque unius hominis distincta sint à prædicatis alterius. Neque tamen ejusmodi entitates naturæ humanæ, ex se se sunt singulares, sed unaquæque earum, quantum in se est, indifferentiam habet logicam, ut sit cum una, vel cum altera peculiari individuorum singularitate. Hæc indifferentia non est proxima, quippe præpeditur ab identitate rei cum singularitate, est tamen remota, si notio ipsa naturæ consideretur, quæ ex se se nullam repugnantiam præ se fert ad unam, vel aliam singularitatem. Quapropter Divina Natura eatenus non est communis, quia est in tribus Divinis Personis omnino eadem entitative, nec ullam habet in illis multiplicationem sui, & divisionem.

Hanc sententiam expresse tradit Subtilis Doctor in 2. d. 3. q. 1.

&c. Ad Questionem, dicens: Secundum unitatem propriam naturæ, ut natura est, natura est indifferens ad unitatem singularem; & postea. Natura habet unitatem sibi proportionalem: quæ est indifferens ad singularitatem, ita quod non repugnat illi unitati de se, quod cum quacumque unitate singularitatis ponatur; & quæst. 6. &c. Ad Questionem ergo ait: Concedo ergo, quod unitas (formalis) realis non est alicujus entitatis existentis in duobus individuis, sed in uno tantum.

Dicimus, naturam esse communem per indifferentiam, non vero per inexistentiam.

Probat. Si natura esset communis per inexistentiam, una, & eadem entitas naturæ, in se se nullatenus multiplicata, nec divisa, esset in omnibus hominibus. Hoc plura concludit falsa, & absurda. Ergo natura non est communis per inexistentiam; adeoque communis est per indifferentiam; hæc enim sat est ad communitatem, ut tum ex dictis liquet, tum ex solutione argumentorum declarabitur. Minor probatur. Si una, & eadem indivisa entitas naturæ omnibus hominibus inexistere, creatio, & annihilatio essent prorsus impossibiles: tum eodem modo se haberet humana natura ad Petrum, Paulum, & cetera individua, ac Divina Natura respectu Divinarum Personarum. Hæc omnia falsa sunt, & absurda. Igitur

tur &c. Sequela majoris probatur quoad primam partem. Creatio est productio rei omnino ex nihilo, anihilatio est reductio rei omnino in nihilum. Atqui si una, eademque indivisa naturæ entitas inexistit omnibus hominibus, Deus non posset novum hominem creare; neque enim is fieret omnino ex nihilo, ipsius quippe natura in aliis jam præexistisset: nec posset unum aliquem hominem Deus anihilare; non enim iste in nihilum omnino reduceretur, nam ejusdem natura in aliis permaneret. Igitur creatio, & anihilatio prorsus essent impossibiles. Prædicta majoris sequela probatur quoad secundam partem. Divina Natura tribus inexistens Divinis Personis unum facit Deum, & Trinitatis subinde habetur Misterium, quia Divina Natura omnino indivisa est, & immultiplicata: ad multiplicationem autem concreti substantialis, ut diximus in I. parte, sect. I. c. I. necessaria est multiplicatio tum personalitatis, tum naturæ, & ideo Divina Natura tribus inexistens sine sui multiplicatione non tres Deos, sed unum Deum constituit. Atqui natura humana, si per inexistenciam dicatur communis, & entitative indivisa, ac immultiplicata, unum faceret hominem, non plures. Ergo eodem modo se haberet; immo vero nec esset communis, nam commune est unum in multis, & plura debet constituere. Igitur &c.

Neque dicas, Naturam Divinam ex se se omnino individuum, & singularem esse, atque hoc ipso unum tantummodo Deum facere, secus ac natura humana, quæ licet entitative eadem sit in hominibus, non tamen est ex se singularis: nam talis unitas naturæ est entitativa quidem, sed formalis, seu essentialis, non numeralis; Novam etiam creationem esse possibilem, quia nova singularitas, & nova res primo tunc existeret, ac denique naturam creatam affici distinctis singularitatibus: quo fit, ut plura constituat.

Etenim dum natura creata dicitur afficit distinctis singularitatibus, vel istæ multiplicat, & dividunt naturam secundum entitatem suam, ita ut intrinsece non sit una entitas naturæ in omnibus inferioribus, vel non multiplicat entitatem ipsam naturæ sed eam tantummodo extrinsece afficiunt? Primum id est, quod probatione nostra convincimus, atque tunc natura non potest esse communis per inexistenciam: ut manifestum est. Alterum vero non sufficit ad concreti substantialis multiplicationem: ut in citata prima parte docuimus, nam etiam Natura Divina extrinsece afficitur pluribus Personalitatibus. Tum natura humana esset tantummodo communicabilis pluribus sine sui divisione, & multiplicatione: quod etiam Divinæ Natu-

ræ convenit. Par igitur semper ratio erit de utraque natura, Divina, & humana quod absurdum est. Quamquam autem in nova hominis creatione nova singularitas, & nova res primo existere dicatur, tamen nova hæc res non produceretur omnino ex nihilo, sed fieret ex natura jam præexistente: quod creationis notionem tollit.

Objicies I. Si natura, ex. gr. humana esset *entitative* divisa, & multiplicata in omnibus hominibus, tot extarent naturæ, quot sunt individua. Singulis enim individuis singulæ, distincteque corresponderent naturæ. Hoc ipso natura non esset communis. Ergo si natura est communis, debet talis esse per inexistenciam. Minor probatur. Duæ entitates naturæ humanæ se ipsis consideratae, ex se se essent singulares. Ergo &c. Antecedens probatur. Duæ illæ naturæ, etiam ut abstrahunt à singularitatibus, invicem ex se se realiter distinguerentur. Nam una non est alia. Atqui realis distinctio non nisi rebus singularibus convenire potest. Igitur &c.

Respondetur. Nego minorem. At probationem, nego antecedens. Ad hujus probationem, distinguo majorem: realiter distinguerentur, *positive*, nego: *negative*, concedo majorem, & distinguo eodem modo minorem: realis distinctio *positiva* non convenit, nisi rebus singularibus, concedo: *negativa*, nego minorem, & consequentiam.

Duæ illæ naturæ, ut à singularitatibus abstrahunt, equidem distinctæ sunt invicem realiter *negative*, quatenus non sunt re ipsa idem; non distinguuntur tamen realiter *positive*, quia distinctio realis *positiva* res distinctas præsupponit, quæ completam habent essentiam, & propria gaudent existentia, cujusmodi sane non est natura, nec ullum aliud metaphysicum prædicatum.

Instabis I. Atqui duæ illæ naturæ ex se se distinguerentur realiter *positive*. Ergo nulla responsio. Minor subsumpta probatur. Duæ illæ naturæ ex se se non sunt unum realiter *positive*. Ergo ex se se sunt distinctæ realiter *positive*. Consequentia probatur, nam à quocumque unum oppositorum amoveas, alterum eidem attribuis. Igitur &c.

Respondetur. Nego minorem subsumptam. Ad probationem, nego consequentiam. Ad hujus probationem, nego consequentiam; & dico, duas illas propositiones non esse contradictorie oppositas: ut ex iis compertum est, quæ tradidimus in I. parte, sect. 2. c. 3. Constant enim syncategoremate, quod in utraque affirmatur. Illæ ergo duæ naturæ ex se se nec sunt distinctæ realiter *positive*, nec sunt unum realiter *positive*. In eo statu consideratae nec capaces sunt identitatis positivæ, nec distinctio- nis positivæ. Quomodo non sunt vere contradictoria istæ proposi-

tiones: *Homo ex sui natura est sapiens: Homo ex sui natura est non sapiens.*

Instabis 2. Illæ duæ naturæ sunt quidpiam positivum. Ergo sunt ex se capaces distinctionis realis *positiva*. Consequentia probatur. Quæcumque distinctio duarum formalitatum est *formalis*. Igitur quæcumque distinctio realis duarum naturarum positivarum, debet esse distinctio realis *positiva*.

Respondetur. Distinguo antecedens: illæ duæ naturæ sunt quidpiam positivum, *proprio sensu*, nego: lata significatione, concedo antecedens, & nego consequentiam. Ad probationem, nego paritatem. Illæ duæ naturæ sunt quidpiam positivum *lata significatione*, quatenus non sunt negationes, aut entia ficta; non tamen *proprio sensu*, quia non sunt veræ res. Atque hinc discrimen constituitur assumptæ paritatis. Quippe formalitates omnes sic se habent, ut conceptus objectivus unius non sit conceptus objectivus alterius; in quo *formalis* distinctio sita est. At non quodcumque positivum præ se fert notionem rei. Distinctio autem realis *positiva* non nisi rebus convenit completa essentia, & propria existentia gaudentibus.

Instabis 3. Atqui duæ ille naturæ habent ex se se propriam existentiam. Ergo &c. Minor subsumpta probatur. Scotus in 2. d. 3. q. 3. scribit, *Naturam habere existentiam in individuis, & in 4.*

Tom. I.

d. 45. q. 3. inquit: *Existentiæ actualis primo convenit natura, unde hæc natura non est existens formaliter, quia hæc; sed per naturam.* Igitur &c.

Respondetur. Nego minorem subsumptam. Ad probationem, dico Scotum priore loco citato id unum contendere, nempe existentiam non esse principium individuationis, sed ex se se quidpiam esse commune; unde ait: *Si natura specifica eadem sit in pluribus individuis; habet existentiam ejusdem rationis in eis.* Idem docet in 4. ubi etiam tuetur, existentiam primo intelligi in natura, quatenus natura non est singularis, nisi sit existens.

Objicies 2. Singularitas, v. g. Petreitas est indifferens, quantum ex se se, ut sit cum hac, vel illa humana natura; & tamen non est communis. Ergo licet natura humana sit indifferens, quantum ex se se, ut sit cum hac, vel illa singularitate, non est communis. Igitur indifferentia non sufficit, ut aliquod sit commune; adeoque si natura est communis, talis est per *inexistentiam*.

Respondetur. Distinguo antecedens: Singularitas est indifferens *active*, concedo: *passive*, nego antecedens, & consequentiam, & paritatem. Singularitas, ex. gr. Petreitas est indifferens *active*, ad hanc, vel illam naturam contrahendam, & determinandam; unde semper facit idem, nempe Petrum.

trum. At natura est indifferens *passive*, quatenus ex se se potest contrahi, & determinari ab hac, vel illa singularitate; unde successive cum diversis singularitatibus intelligitur constituere plura. Indifferentia autem necessaria, ut aliquid sit commune, talis esse debet, per quam fiant plura: cujusmodi est indifferentia passiva, sed non indifferentia activa.

Instabis. *Propositio ista: Aliquis homo est sapiens*, indeterminata est, & indifferens, atque ad plures homines referri potest, & tamen non est communis. Idem ergo dicendum de indifferentia naturæ. Nam & natura ad aliquam unam singularitatem refertur; neque enim existere potest, nisi sit singularis.

Respondetur, *disparem esse rationem*. Etenim illa *propositio suppositionem continet personalem*, nec subjectum illius ad plures hominis referri potest, nam semper unum respicit, licet indeterminate acceptum. At natura, ut diximus, facit plura. Ipsa autem natura ad aliquam singularitatem habendam ordinatur, velut ad suis determinativum, non tamen ex se se unam potius præ alia exigit: licet ob realem identitatem separari non possit ab ea, quam re ipsa habet.

### QUÆSTIO TERTIA.

*Utrum Universale Logicum sit possibile; & an recte, ac sufficienter dividatur in quinque Prædicabilia; & quanam illa sint?*

**U**niversale Logicum, de quo impræsentiarum disserimus, est illud, quod simul & semel pluribus inexistere intelligitur; & de singulis conjunctim posse affirmari; ut diximus in quæst. 1. Atque hinc discrimen apparet ejusdem Universalis ab Universali Metaphysico, seu natura communi, quæ potest quidem pluribus inexistere, & de illis enunciari, sed tantummodo disjunctim: nec in id universam habet proximam: ut Universale Logicum; sed remotam, ut supra declaravimus.

Habet autem Universale Logicum unitatem, & multiplicativitatem; unitatem essentialem, & entitativam, ut eadem natura dicatur esse in pluribus conjunctim, & pluralitatem numeralem, per quam natura ex se se nequaquam singularis, talis fit ab individualibus differentiis rerum, de quibus universale enunciatur.

Quia vero nihil potest de re aliqua enunciari, nisi in illa sit; iccirco essentia Universalis Logici per *inexistentiam* constituitur; ad quam sequitur posse illud de ejusdem enunciari. Explicatur autem



tem per hoc, quod dicitur *queat de pluribus*, quia id notius est *in-existentia*, & quia iccirco universalis notio exhibetur, ut appareat, qua ratione superius enunciari possit de inferiori.

Porro compertum est ex dictis: ejusmodi Universale Logicum re ipsa non existere, quippe natura omnis est à singularitate realiter indistincta, adeoque non habet potentiam proximam, & expeditam inexistenti pluribus conjunctim, neque potest simul idem esse re ipsa cum pluribus individuis realiter distinctis. Inquirimus igitur, an Universale Logicum concipi queat à nostro intellectu, occasione accepta ab ipsis naturis communibus, tum quæ dicenda sit ejusdem Universalis distributio, disputamus.

Dicimus, Universale Logicum effingi posse à nostro intellectu, & rectissime distribui in quinque Universalia, seu Prædicabilia. Ita Doctor Subtilis in 2. d. 3. p. 1. & quæst. 12. Universalium. Hæc porro sunt *Genus*, *Differentia*, *Species*, *Proprium*, & *Accidens*.

Probaturs prima pars. Cum enim intellectus noster cognoscat, naturam ex. gr. humanam, quantum est ex se, indifferentem esse ad hoc, vel illud individuum, & in suo conceptu objectivo non præ se ferre singulariter, sed esse distinctam formaliter ab ipsa; hinc abstrahere potest à natura humana hoc singularitatis impedimen-

tum, eandemque concipere velut proxime inexistentem in pluribus individuis, de quibus conjunctim possit enunciari. Nihil sane adversatur huic mentis nostræ conceptui, quin potius ipsa rerum natura occasionem intellectui exhibet ejusmodi universale effingendi. Igitur Universale Logicum effingi potest à nostro intellectu.

Dices. Ea ratione, qua Universale Logicum re ipsa extare non potest, etiam à nostro intellectu effingi nequit. Ergo &c. Antecedens probatur. Ideo Universale Logicum existere non potest re ipsa, quia unitas formalis per inexistentiam, & multiplicatio naturæ inter se opponuntur. Atque duo hæc ne quidem per opus intellectus componi possunt. Alioquin enim intellectus expresse assentiretur duobus contradictoriis, naturam nempe indivisam, & divisam esse numero, nam licet hæc numeralis divisio non tollat unitatem *per indifferentiam*, aufert tamen unitatem per inexistentiam. Igitur &c.

Respondetur. Nego antecedens. Ad probationem, nego minorem. Utiqve unitas *per inexistentiam*, & multiplicatio naturæ re ipsa opponuntur; tamen non ita res se habet penes intellectum nostrum, quia intellectus in efformatione Universalis non concipit naturam, ut unam numero, & immultiplicabilem, sed tantummodo ut unam *per inexistentiam* unitate, vel ge-

nerica, vel specifica, simul vero eandem naturam concipit divisibilem vel genere, vel numero, & cum divisio numerica non tollat primam faciem unitatem specificam, nec divisio specifica unitatem genericam, ideo intellectui non apparet expressa contradictio, licet hæc re ipsa, & abscondite, seu *implicite* habeatur: quod ultro concedimus: fatemur enim, Universale Logicum esse ens rationis, cui tamen effingendo occasionem præbet ipsa natura rerum.

Infertur ex dictis. Naturam Divinam non esse universalem logicæ, quia in pluribus quidem extat, sed sine ulla sui divisione, ac multiplicatione. Ita etiam si una, eademque forma accidentalis indivisa esset in pluribus subjectis, non esset universalis, quia non haberet multiplicationem in illis.

Probatur secunda pars. Universale logicum in tot classes rectissime distribuitur, quot diversis modis commune aliquod pluribus inexistere, & de illis prædicari intelligitur. At quinque tantummodo sunt hi modi, nec plures, nec pauciores. Ergo Universale logicum rite distribuitur in quinque Prædicabilia. Major evidens est, quia Universale est unum in multis. Minor probatur. Quod commune dicitur, vel pertinet ad essentiam rei, vel eidem ex accidenti aptatur? Si primum, pars illa essentiæ, quam ab altera contrahi, determinarique intelligimus, *Genus* est: ut *Animal*:

at illa quæ contrahit, & determinat, *Differentia* appellatur: ut *rationalitas*. Quod si essentiam totam complectatur, *species* habetur, quæ ex genere, & differentia coalescit: ut *animal rationale*. Si secundum aut necessaria quædam connexio intercedit, & *Proprium*, sive Proprietas dicitur: ut *risibilitas*, vel denique nullus est hujusmodi nexus, & *Accidens* est: ut *albedo* respectu hominis. Quinque adeo sunt modi quibus commune pluribus inexistit, ac de illis enunciatur. Ergo quinque sunt Universalia, quæ *Prædicabilia* nominant.

Eadem Universalis Logici distributio ostenditur aliis terminis, qui ex capite *prædicabilitatis* ducuntur, quam diximus esse proprietatem Universalis logici. Tot sunt *Prædicabilia*, quot sunt modi *prædicandi* de pluribus. Hi quinque sunt. Ergo quinque pariter sunt *Prædicabilia*. Minor ostenditur. Quidquid prædicatur de pluribus, vel prædicatur *in quid* seu per modum essentiæ, vel *inquale*, seu per modum adjacentis? Si *in quid* vel *in quid complete*, & sic habetur *Species*; vel *in quid incomplete*, & sic habetur *Genus*. Si prædicatur *inquale*, vel *inquale*, *quid*, & est *Differentia*; vel *inquale accidentaliter*; & hoc bifariam, vel *convertibiliter*, & *inseparabiliter*, & tunc est *Proprium*, vel *inconvertibiliter*, & *separabiliter*, & tunc est *Accidens*. Quæ omnia distinctius apparebunt ex singulorum prædicabilium descriptione, quam

quam postea trademus. Ultra autem hos quinque modos prædicandi alius minime patet. Igitur &c.

Objicies 1. ex Gassendo. Universale unum est dumtaxat, nimirum *Genus*. Nam Veteres omnes Poetæ, Oratores, Jurisconsulti, Philosophi, quin insuper Aristoteles ipse *hominem* appellaverunt *Genus*; quod nempe numeralis discretiva ratio, sive singularitas, sit pars quædam essentialis cuiuscumque hominis, & æquæ unum hominem ab altero discrepare faciat, ac rationalitas homines à brutis secernit. Non ergo quinque Prædicabilia sunt constituenda.

Respondetur. Veteres non semper proprio, & ad regulas logicales accomodato sensu locutos fuisse: quod nec nos ipsi facimus. Sane nomen illud, *genus*, quandoque usurpatur prout est principium generationis uniuscujusque, vel ab eo, qui genuit; vel à loco, in quo quis genuit est. Sic Plato genere Atheniensis dicitur; & Vir nobilis genere iudem nobili natus. Quotiescumque ergo Veteres non id incumbabant, ut logicalem doctrinam exponerent, latiori significatione hominem *genus* esse dixerunt. At aliquando etiam proprio sensu *generis* nomen acceperunt. Unde Cicero lib. 1. de Inventione, cap. 28. disertè scribit: *Genus est, quod partes complectitur, ut animal: pars est, qua subest generi, ut equus*. Et Aristoteles lib. 3. Metaphisicæ, c. 2. *Genera, inquit, divisibilia sunt*

*in species... Non enim est genus homo aliquorum hominum*. Porro Numeralis, & essentialis differentia discrimen ille solum minime intelligit, qui quantum homo à brutis differat, non satis perspectum habet. Cum igitur differentia specifica sit principium operandi, unde ex illius varietate diversi quoque promanant effectus, iccirco illa ad rei essentiam, ac naturam pertinet. Non ita profecto differentia numeralis, seu singularitas, quæ non est principium effectivum operationum, nec res facit essentialiter diversas esse. Hæc ergo essentialem diversitatem inter homines ipsos minime constituit, cum tamen rationalitas hominem à bruto essentialiter discernat; nisi quis velit terminis abuti ad instar illius, qui asseveraret, corpus album, ut album est, essentialiter à nigro discriminari.

Objicies 2. Divisio illa universalis plurimum redundat. Ergo non est admittenda. Consequentia patet; nam divisio debet fieri per membra patiora, quantum possibile est. Antecedens probatur. Universale satis apte distribueretur in duo tantum, nempe *in quid*, & *in quale*, quorum unum nempe ad essentiam rei pertineat, alterum illi conveniat ex accidenti: quemadmodum sane Animal communi sensu in rationale, & irrationale discernitur: etsi plures species sub hac parte contineantur.

Respondetur. Nego antecedens.

Ad

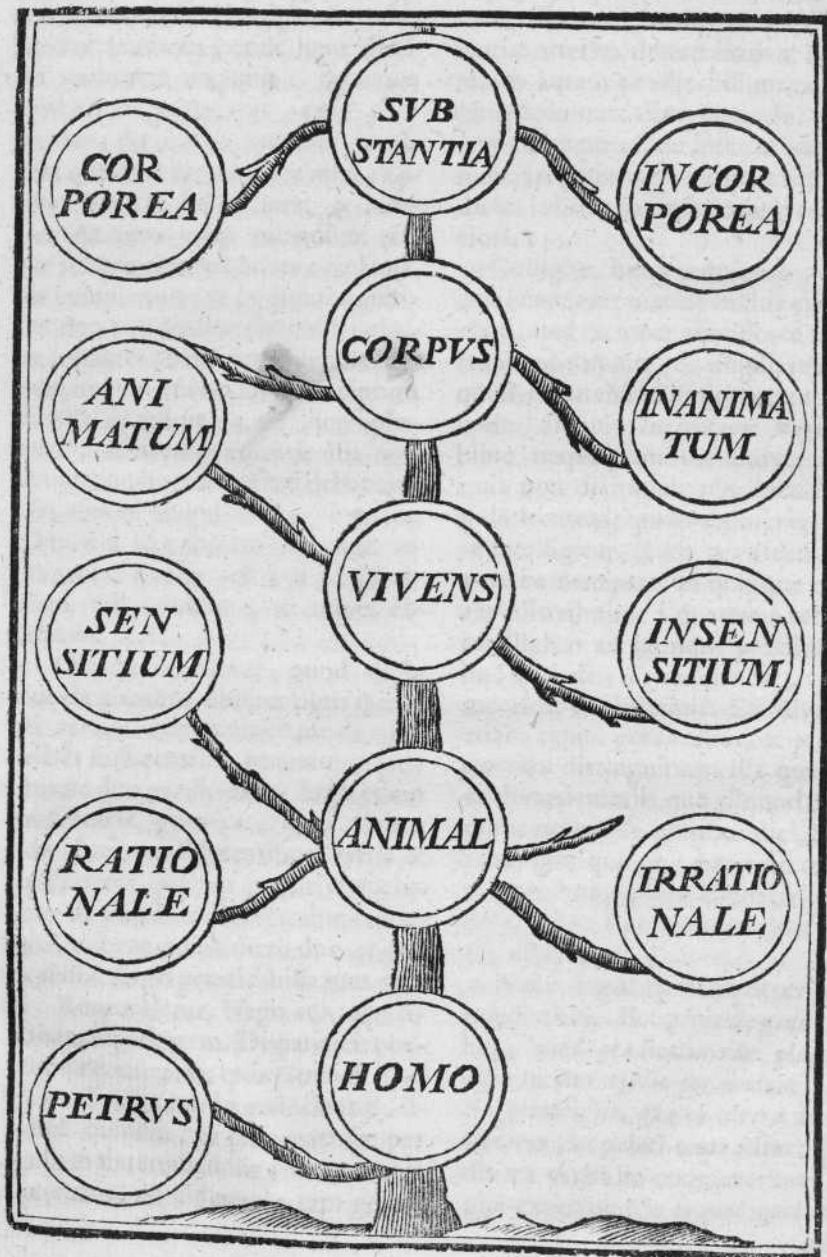
Ad probationem, nego antecedens, & paritatem. Constituta à nobis distributio universalis aptior est. Nam si universale in illa duo tantum suprema capita divideretur, ea immediata distributio non explicaret modos illos omnes, quibus commune aliquid pluribus aptari intelligitur, nec proprium uniuscujusque universalis effectum, ac characterem manifestaret. Quæ duo declarare ad Logicum maxime attinet, & ab eo præstari facile possunt. Non ita munus est Logici omnes rerum naturas, differentiasve perscrutari; quod & pene impossibile est, & mentem ipsam obrueret; quare nobis satius est in illa consistere immediata animalis divisione.

Colligite, minui non debere numerum *pradicabilium*, eo quod quatuor tantum sint *pradicata Topica*. Licet enim *pradicatum*, & *pradicabile* idem sint quoad rem, differunt tamen secundum rationem. *Pradicata Topica* ea sunt, quorum ope omnis quæstio dubitabilis, seu problema solvi potest, & quatuor sunt: *Definitio*, *Genus*, *Proprium*, & *accidens*. Cum autem sciencia non sit de singularibus, ideo quæstionis objectum est *Species*. *Differentia* vero ad *definitio-nem* pertinet. At numerus *pradicabilium* à modis diversis *pradicandi* colligitur, quos esse quinque iam ostendimus. Hæc etiam duo invicem distinguenda sunt, videlicet *pradicatum univocum*, & *uni-*

*voce pradicari*. Ad illud enim sufficit, si ratio quæ enunciatur, sit eadem in pluribus: sive ad essentialitatem illorum pertineat, sive illis conveniat tantummodo ex antecedenti. Ad *univoce pradicari* idem est ac *pradicari essentialiter*. Universale Porro prædicatur ut unum, priore modo, non secundo; seu est quidem *pradicatum univocum*, sed non omne universale *pradicatur univoce*.

Objicies 3. Constituta *universalis distributio* videtur deficiens. Ad eam enim *pradicabilium* divisionem pertinere non possunt propositiones istæ: *Deus est homo*: *Verbum est homo*: *Christus est homo*. Nec sane recenseri possunt sub *accidente*; nam accidentia nequeunt affirmari de suis subjectis eo modo, quo homo dicitur de Deo; hic enim prædicatio vicissim valet. Hinc Scotus in 3. d. 7. q. 1. scribit: *Nul-tam dari unionem illi similem*; similem nempe unioni humanitas cum Divinitate in Christo. Igitur &c.

Respondetur, priores illas duas propositiones: *Deus est homo*: *Verbum est homo* ad quintam universalis classem pertinere, nempe ad *accidens*; quippe ex accidente humanitas conjuncta est Divinitati. Quamobrem quoadmodum prædicandi, & quoad rationem formalem unionis non discrepat unio illa ab ea, qua materiam cum forma unitam esse intelligimus. In eo tantum diversa est, quod utrumque unionis hypostaticæ extremum est subs-





substantia completa : quo modo non sunt cætera. Hoc ipsum tradit Doctor laudatus, unde hanc dicti sui rationem exponit : *Quantum enim est ex parte ejus, quod prædicatur, est species tantum ; & addit : quantum est ex parte modi, habere similem habitudinem accidentis.* At vero cum subjectum tertiæ propositionis : *Christus est homo*, sit complexum, & ex æquo significet duo in ejusdem suppositi unitate colligata ; naturam videlicet humanam, & naturam Divinam : ipsum autem prædicatum sit incomplezum : Idcirco prædicatio illa non est adæquata, sed referri debet singillatim ad singulas subjecti partes. Quare si ad naturam humanam referatur, *species* erit ; si ad Divinam erit *accidens*, ut nuper diximus.

Objicies 4. *Genus*, quod dicitur de pluribus differentibus *specie*, & *species*, quæ enunciat de pluribus differentibus numero constituunt duo *prædicabilia*. Ergo etiam *differentia generica*, quæ dicitur de pluribus differentibus *specie* & *differentia specifica*, quæ enunciat de pluribus differentibus numero, debent constituere duo *prædicabilia*. Ergo prædicabilia sunt sex.

Respondetur. Nego consequentiam, & paritatem. Disparitatis porro hæc est ratio, quia *Genus* & *Species* diverso modo enunciantur, illud quidem, ut pars essentiæ per aliam determinabilis ; hæc ut tota essentia. At *differentia* tam generi-

ca, quam *specifica* eodem semper modo dicuntur, nempe ut pars essentiæ alterius determinativa. Numerus autem prædicabilium colligitur solum ex diverso modo, quo commune potest de inferioribus enunciari ; non vero ex majori, vel minori distantia inferioris à superiori.

Colligite, hunc terminum, *aliquis homo* non posse de multis enunciari, sed semper significare tantummodo unum, & singulare aliquod, quamvis indefinite acceptum, unde dicitur *Individuum vagum*. Hinc nequaquam est universale, quia non dicitur de pluribus. Singulare autem, quatenus inferius esse intelligitur, & sua prædicata superiora suscipere, in quinque classes distribuitur ; quatenus referri intelligitur ad quinque prædicabilia, quæ de eo enunciantur, velut superius de inferiori. Ex diverso etiam capite *prædicabilia*, ac *prædicamenta* distinguimus: illa quidem ex diversis modis, quo aliquod commune potest de pluribus dici, & hi modi sunt quinque, ista vero ex rerum varietate, quæ enunciari possunt, & has decem esse suo loco declarabimus.

Nunc singula præstat describere prædicabilia. Est proinde *genus*, illud, quod prædicatur de pluribus differentibus *specie* per modum *partis essentialis*, quæ ab altera determinatur, ac veluti contrahitur: quæ ultima verba ita consueverunt Logici exponere: *in eo quod quid*. Nimi-

mirum *genus*, ut *animal*, est pars essentialis per differentiam specificam contracta, & determinata.

*Differentia* est illud, quod de pluribus dicitur, veluti eorum pars essentialis, determinativa, & contractiva generis; sive ut ajunt in quale quid, id est per modum alteri adjacentis, attamen essentialiter: ut ex. gr. rationalitas, quæ animal contrahit, ac determinat ad hominem, cujus est pars essentialis.

*Species* illud appellatur, quod prædicatur de pluribus numero invicem discretis, veluti completa illorum essentia: quod dicunt prædicare in quid: *Species* porro ex genere, & *differentia* coalescit, ut *humanitas*, quæ ex animalitate, & rationalitate componitur.

*Proprium* illud est, quod prædicatur de pluribus, nec ad illorum essentiam pertinet; necessario tamen essentia copulatur: quod ita exponunt: in quale accidentale necessario. Ita risibilitas est proprium, seu proprietas hominis, de quo prædicatur per modum adjacentis, nec illius essentiam constituit, sed essentia ipsius necessario connectitur.

*Accidens* nominatur id, quod de pluribus enunciatur velut attributum contingenter iisdem conveniens, & nullam habens necessariam connexionem cum illorum essentia: quod prædicari dicunt: in quale accidentale contingenter. Ita albedo de homine dicitur, velut attributum eidem adjacens ex accidenti, & nullatenus attinens ad ipsius essentiam.

*Genus*, *Differentia* & *Species* triplicissunt ordinis, Supremi, Medii, & Infimi. *Suprema* dicuntur, quoties *genus* non habet supra se *genus* alterum, nec *species* speciem aliam, nec *differentia* differentiam. *Media* appellantur, quando tam supra se, quam sub se aliud habent sibi quoquo modo simile: *Infima* nominantur, cum illorum nihil est post ea: sed *genus* habet speciem immediate sub se; *differentia*, & *species* post se singularia immediate respiciunt.

*Speciei* autem *infima*, quam superius descripsimus, correlativum est *Individuum*, sive *singulare*, quod per uniuscujusque peculiarem differentiam numeralem constituitur, & à quocumque alio discernitur. Unde *Individuum* de uno tantum dicitur; etsi aliquando indefinite, uti se habet terminus iste: *Quidam homo*. Attamen cum omnes differentia numerales suo modo æque distinguunt ultimo individua, ideo intellectus effingere potest super eas differentias conceptum quemdam communem ex quadam analogica earum proportionem. Sed hæc Singularitas communis non potest habere veram rationem speciei, quia conceptus iste semper est imperfecte præcisus. Porro nobis pro statu isto non alius patet modus, quo unum Individuum possimus ab altero discretum cognoscere, nisi ex diversa accidentium collectione, quam singularia quæque variam pro sua multiplicitate for-  
tium-



tiuntur. Hinc celebre, & tritum illud.

*Forma, Figura, Locus, Tempus,*  
cum *Nomine Sanguis,*  
*Patria sunt septem, quæ non habet*  
*unus, & alter.*

Hæc omnia, quæ nuper exposuimus, distinctius apparent in Typo Arboris Porphyrianae, quem hic adjicimus. Recta arboris linea complectitur Genera, & Species, quæ ad singularium naturam pertinent. *Substantia* Genus est Supremum in hac rerum sensibilium coordinatione. *Corpus*, & *Vivens* ut Genera sunt Media, ita illud Species suprema appellari potest, & istud Species Media. Hoc nomen etiam aptari potest *animali*, quod Infimum Genus est. At Homo Species Infima dicitur, quoniam non nisi per numerales discretionibus distribuitur, in *Petrum* nempe, *Porphyrium* &c. In aliis duabus lateralibus lineis istius Arboris designantur *differentiæ*, quæ intelliguntur determinare, & contrahere Genera, atque una cum illis Species componere. Ita *Corporeum*, & *Incorporeum* sunt Differentiæ supremæ: *animatum*, & *Inanimatum*; *Sensitivum*, & *Insensitivum* dicuntur Differentiæ Mediæ. Ultimo loco collocantur Differentiæ Specificæ, seu infimæ, *Rationale* nimirum, & *Irrationale*. Ubi animadvertas oportet, impræsentiarum nos nequaquam asseverare, Ir-

Tom. I.

*rationalitatem* esse Differentiam proprio sensu Infimam. Novimus enim, irrationalia animantia specificè invicem, & essentialiter differre. Ergo differentia illa infima est respectu hujusce coordinationis; nec ad Logicum pertinet omnes, & singulas rerum differentias perscrutari.

*Homo* tamen infimam vere, proprièque Speciem significat; ut nimirum homines quotquot sunt sola numerali differentia discrepent. Quæ vero de Satyris, & Faunis venditantur, ea fabulosa sunt: quandoque autem & Dæmonum ludificationes fuere: ut quod refertur à S. Hieronymo in Vita S. Pauli Eremitæ. Fatuos quoque homines omnes, & si nec minimam præ se ferant rationis speciem, veros homines esse arbitramur, ejusdemque speciei cum aliis, infantium instar; utrosque enim baptismatis capaces esse Ecclesia credit.

Animadvertimus autem in hac serie nullam expressam mentionem Angelorum fieri, quia hæc est coordinatio rerum sensibilium; quamquam illi sub differentia *incorporea* satis comprehendantur. Quæ vero differentiæ negativo modo traduntur, cum negationem dicant realiter indistinctam, quidpiam positivum præ se ferunt: ut docuimus in 1. parte, sect. 1. c. 1. Ita & vivens in hac coordinatione pro solo vivente sensibili, & materiali accipitur.

*Differentia*, ut diximus, dividit

X

Ge-

Genus, & Speciem constituit. Non est autem universalis per ordinem ad Genus, quia universale respicit plura ut sibi inferiora; Genus autem est superius, non inferius ipsi *Differentiæ*. Species quoque non est quidpiam inferius *Differentiæ*, sed ei potius æqualis, quare *Differentiæ* nec respectu Speciei est universalis. Potest etiam *Differentiæ* comparari ad propria sua inferiora, v. gr. rationalitas ad hanc, vel illam rationalitatem, atque tunc de illis prædicatur per modum Speciei. Quatenus ergo *Differentiæ* est, universalis dicitur per ordinem ad inferiora Speciei, v. gr. rationalitas respectu Petri, Porphyrii &c. nam de istis prædicatur velut superius, & ut pars essentiæ ipsorum, determinativa generis.

*Species* quoque subijcitur Generi, immediate, & directe, ut *Homo animali*, atque hoc sensu non est universalis, quia tunc non respicit plura, nec inferiora. Est adeo universalis, quatenus prædicabilis est, & enunciari potest de pluribus sibi inferioribus: cujusmodi sunt respectu *Hominis Petrus*, & *Porphyrius &c.* Hæc individua dicuntur completa, quia ultimo dividuntur, & solo numero discrepant. De hisce porro Genus non prædicatur, nisi media Specie; ideo enim Petrus est animal, quia est homo.

*Proprium* quadrifariam accipitur. Primo enim proprium dicitur, quod convenit soli speciei, sed non omnibus individuis ejusdem spe-

ciei: ut esse Medicum congruit homini. Secundo, quod convenit omnibus individuis sp. ciei, sed non huic soli: ut homini esse bipedem. Tertio, quod convenit soli speciei & omnibus ejusdem individuis, sed non semper: ut homini ridere reapse. Quarto *Proprium* vero sensu de quo nunc describimus, *illud est, quod convenit soli speciei, omnibus etiam ejusdem individuis, & quidem semper*: ut homini risibilitas. Hoc sensu vera est proprietas, & quartum prædicabile. Est autem universale nec per ordinem ad Genus, nec respectu Speciei, quia non respicit illa, ut inferiora. Si comparetur autem ad inferiora sua propria, ut risibilitas ad hanc, vel illam risibilitatem, induit modum speciei. Est adeo quartum prædicabile per ordinem ad inferiora illius naturæ, cujus est proprium.

*Accidens* aliud est, *Prædicamentale*, seu *ens aptum inharere subiecto*, unde differt à substantia, quæ per se existit; aliud vero *prædicabile*, quod contingenter de subiecto enunciat, & potest adesse, & absse à subiecto præter subiecti corruptionem. Et illud quidem semper est forma accidentalis, hoc autem potest esse etiam forma substantialis, ut anima dicitur accidens corporis, quia contingenter illi inest, & vitam tribuit, cujus privatio mors dicitur. Constituitur autem quintum prædicabile, non per ordinem ad propria infe-

riora : ut albedo respectu hujus, vel illius albedinis ; nam de istis prædicatur per modum speciei ; sed per ordinem ad subjecta : ut albedo respectu parietis , hominis, papyri &c. quemadmodum liquet ex iis , quæ supra exposuimus.

QUÆSTIO QUARTA.

*An sit possibilis Natura quædam immultiplicabilis ; eaque à nostro intellectu concipi possit, ut logice universalis.*

**Q**UUM Thomistarum opinio tradat unamquamque rem esse individuum, & singularem per materiam quantitate determinatam, ac in singulis distributam, arbitrantur illi, possibilem esse Naturam numero non multiplicabilem ; immo vero docent, ejusmodi Naturam re ipsa extare, & quoniam Angeli non constant ex materia nequaquam possibilem esse plures Angelos solo numero discretos. Aliorum autem Philosophorum communis assertio huic opinioni adversatur. Hæc igitur sit quæstio nobis impresentiarum proposita. Quod si Natura quædam immultiplicabilis numero dicatur possibilis, videndum superest, an ea posset à nostro intellectu concipi velut universalis logice ; utrum vero ad effingendam ejusmodi logicam universalitatem necesse sit, re ipsa existere plura inferiora, aut saltem ea esse possible.

Dicimus naturam numero immultiplicabilem in rerum creatarum ordine non esse possibilem hanc vero Naturam immultiplicabilem (si quidem possibilis foret) non posse à nostro intellectu concipi, ut logice universalem. Ita docet Scotus in 2. d. 3. q. 7. & quæst. 18. Universalium.

Probatur prima pars. Deo illud omne possibile est, quod contradictionem non sapit. At Naturam omnem creatam numero multiplicari non præ se fert ullam contradictionem. Ergo Deo possibile est, Naturam quamcumque creatam multiplicare numero. Igitur Natura hæc creata immultiplicabilis non est possibilis. Et sane Natura omnis est bona. Bonum est sui diffusivum. Ergo omnis Natura communicabilis est. Atqui sola Divina Natura, utpote infinite perfecta, communicari potest pluribus sine sui divisione. Ergo quælibet Natura creata, cum sit finita, & limitata, potest pluribus communicari cum sui divisione, & multiplicatione. Nulla igitur Natura creata est immultiplicabilis numero.

Confirmatur. Animæ rationales, etsi spirituales, & ex materia prima nullatenus compactæ, ejusdem quidem speciei sunt in omnibus hominibus, sed numero multiplicatæ. Ergo etiam Angelorum natura est multiplicabilis numero. Quod vero reponunt Thomistæ, animam rationalem esse multiplicabilem numero ratione subjecti, sive ordinis

ad corpus; non solvit argumentum. Etenim ordo animæ rationalis ad corpus supponit animam ex se *individuum*; Nam ordo ille relativus est: omne autem relativum rem in sua entitate absolutam præsupponit; cum prius sit esse, quam dici ad aliud. Materiam autem primam non esse principium *individuationis* probabimus in 1. parte Metaphysicæ, disp. 3. quæst. 4.

Dicēs. Angeli sunt formæ simplices. Ergo inter eos sola habetur differentia formarum. Sed hæc est omnino specifica. Igitur Angelorum Natura non est numero multiplicabilis. Hinc Aristoteles lib. 8. Met. t. 10. formas comparat numeris, qui se totis distinguuntur. Tum lib. 2. de Anima t. 29. scribit, multitudinem individuorum haberi ad conservationem speciei: quod Angelis incorruptibilibus nequaquam adscribi potest. Denique Divina Omnipotentia magnificabitur, si fateamur, ultra tot species, rerum numero multiplicabiles aliam etiam non multiplicabiles effici posse.

Respondetur, formas differre invicem, & secundum gradum specificum si diversæ sint speciei, & secundum rationem numeralem, si intra eandem speciem contineantur. Igitur in qualibet forma distinguitur ratio specifica, & ratio individualis. Angelus, & Anima differunt specie, & numero: duæ Animæ rationalis idem sunt specificæ, & numero distinguuntur; atque ita duo Angeli ejusdem spe-

ciei different numero inter se. Nec verum est omnem formarum differentiam esse specificam. Ceterum Angeli non sunt formæ simplices, quasi nullam admittant compositionem prædicatorum metaphysicorum; hæc enim iisdem convenit, quia entia sunt finita, & limitata. Formæ autem ab Aristotele comparantur numeris quoad earum differentiam essentialem tantum, quæ se totis distinguuntur à formis specie diversis. Multitudo porro individuorum primario oritur ab intrinsecis naturæ, quæ bona est, ac proinde sui diffusiva, & communicabilis. Et quamvis conservatio speciei sit causa multiplicationis individuorum, non tamen est causa unica. Quod si Divina Virtus magnificanda est quemadmodum pro certo tenemus, potestas eidem concedi debet sub quacunque specie creandi plura individua; neque tamen dicere possumus, Deum efficere posse impossibilia.

Probatur secunda pars. Universale Logicum effingitur quidem à nostro intellectu, occasione tamen accepta ab ipsa rerum natura, unde non est ens rationis mere commentitium, sed cum fundamento in re. Hinc mens nostra non potest concipere Naturam Divinam, ut logice universalem, quia hanc cognoscit ex se se omnino individuum, & indivisibilem. Ergo si supponamus, possibilem esse naturam creatam immultiplicabilem, nullum ista præberet intellectui nos-

tro fundamentum, quo eam pluribus conjunctim inexistentem effingeret, sed ea menti nostræ obversaretur, velut ex se se omnino singularis, & individua. Non igitur eam posset intellectus concipere, ut logice universalem. Et sane hæc Universalitas ordo quidam est superioris ad inferiora; sed si inferiora sint omnino impossibilia: quod contingeret, data natura creata immultiplicabili, ordo iste, seu relatio nec esse, nec intelligi posset. Igitur &c.

Hinc sequitur, Genus, & Speciem subsistere nequaquam posse, si eorundem inferiora sint omnino impossibilia. Quod idem verum est etiam de Natura communi, seu de Universali Metaphysico. Una tamen existente specie, & cæteris possibilibus Genus haberetur, quemadmodum & Species, uno extante individuo, & ceteris possibilibus; tunc enim plura inferiora etsi non extarent re ipsa, fierent tamen intellectui nostro objective præsentia.

Neque dicant Thomistæ, unico existente individuo, & reliquis impossibilibus; intelligi semper posse naturam specificè universalem, quatenus ita eadem comparetur mente nostra ad proprium individuum, ut dicatur eidem superior, & indifferens, atque communicabilis aliis individuis, si hæc possibilia forent.

Nam ejusmodi responsio expresse continet contradicentia. Supponit enim naturam omnino immul-

tiplicabilem, & dum plura ejusdem naturæ individua ut possibilia effigit, naturam ipsam aperte supponit multiplicabilem. Talis autem hypothesis semetipsam destruit; nec admitti potest, ut diximus in 1. part. sect. 2. c. 2.

Objicies. Indifferentia, & communicabilitas pluribus individuis est proprietas humanæ naturæ Petri, adeoque realiter indistincta est ab ipsius essentia. Atqui essentia rerum, quibuscumque aliis repugnantibus, sunt omnino immutabiles, tum quoad prædicata, easdem constituentia, tum quoad prædicata quæ ipsas necessario consequuntur. Ergo repugnantibus omnibus individuis, solo Petro existente, nihilominus natura Petri esset indifferens, adeoque communicabilis, & communis. Igitur natura immultiplicabilis fieri potest à nostro intellectu universalis; & species potest subsistere in uno individuo, ceteris impossibilibus.

Respondetur. Distinguo majorem: est proprietas relativa, concedo: absoluta, nego majorem; atque sic distincto reliquo argumento, nego consequentiam. Communicabilitas naturæ humanæ est proprietas intrinseca ipsius, & realiter indistincta. Sed ideo hæc proprietas naturæ necessario convenit, quia ipsa ex suis intrinsecis bona cum sit, & sui diffusiva, necessario præ se fert possibilitatem alterius naturæ similis, pluriumque individuorum. Quapropter si hanc  
tol-

tollas individuorum possibilitatem necesse etiam est, ut adimas proprietatem illam naturæ; nam dato uno impossibili, & alterum admitti debet cum priore necessario connexum; illa enim naturæ proprietates non est absoluta, & ad se, sed relativa; quare sublato termino & ipsa tollitur: quo modo si supponas nullum intelligibile esse possibile, consequens est etiam, ut intellectivam quoque animæ rationalis facultatem fatearis esse impossibilem. At tum hæc, tum communicabilitas naturæ sunt proprietates realiter indistinctæ, quia earum terminus revera semper est possibilis.

Instabis. 1. Quacumque admissa hypothesi, hominis essentia iisdem constaret essentialibus prædicatis, quibus nunc componitur. Ergo semper animalitas prædicaretur, ut pars determinabilis; & rationalitas ut pars determinativa. Adeoque &c.

Respondetur. Nego consequentiam. Quippe tunc animalitas non posset dici pars determinabilis, nan ad hominem solum esset ex se se determinata, quemadmodum rationalitas ipsa; si aliæ species animalium essent impossibiles. Tunc ergo animalitas perficeretur quidem à rationalitate, sed non determinaretur.

Instabis 2. Si creaturæ omnes essent impossibiles, nihilominus Omnipotentia Dei esset Omnipotentia: Idemque dicendum de Omniscentia Dei, repugnante quo-

cumque intelligibili. Ergo repugnantibus etiam inferioribus; nihilo tamen minus natura esset communicabilis. Consequentia probatur. Ut enim communicabilitas ad terminum refertur, ita Omnipotentia virtus est productiva rei producibilis. Par igitur est ratio.

Respondetur. Nego consequentiam. Ad probationem, nego antecedens, & discriminis rationem exhibeo. Non est idem iudicium ferendum de Deo immutabili, ac de creatura mutabili; quapropter omnis divina perfectio est independens à creaturis, ne mutabilem faciamus Deum, & imperfectum. Itaque Omnipotentia Divina bifariam considerari potest, vel *absolute*, vel *relative*. Priore sensu est perfectio Dei absoluta, ad se, & omnino à creaturis independens; atque hoc sensu perseveraret, etiam quacumque creatura repugnante. *Relative* considerata non aliud est, nisi relatio quædam rationis à nostro intellectu concepta, ordinis instar in Deo fundati, & terminati ad creaturas; atque hoc modo, repugnantibus creaturis, ne intelligi quidem potest. Idem dicimus de Omniscentia Dei, cujus etiam objectum primarium, & motivum est Divina Essentia, nam creaturæ non aliud sunt, nisi objectum mere terminativum, & secundarium. Divina autem cognitio refertur tantummodo ad Divinam Essentiam, velut ad objectum

tum primarium, & motivum.

DISPUTATIO QUARTA.

De Prædicamentis.

QUÆSTIO PRIMA.

Quot sint conditiones necessariae ad  
Coordinationem Prædicamentalem,  
& an Deus in ea Coordinatione  
constitui possit?

**P**ER ideas universales plura in  
unum colliguntur, ut diximus,  
& intellectus noster plures  
res, quatenus similitudinem habent,  
instar unius complectitur. At quatenus  
res ipsæ invicem dissimiles sunt,  
distribuuntur in classes diversas,  
quæ Prædicamenta, seu Categoriæ  
appellantur. Ita enim fit, ut res omnes,  
in suum quæque ordinem digestæ,  
facilius definiantur, ac dividi possint,  
& per se se singillatim acceptæ,  
distinctius nobis innotescant.

Itaque *Coordinatio Prædicamentalis*  
est certa quædam, & determinata  
rerum series ab intellectu nostro  
constituta, per quam unicuique  
rei locus proprius designatur,  
juxta proportionem, quam ipsa  
met res inter se se reipsa servant.  
Quamobrem ea *Coordinatio* non  
ad arbitrium conficta est à nostro  
intellectu, sed illam mens nostra  
disponit occasione accepta à natura  
ipsarum rerum.

Hic autem recollenda sunt ea,  
quæ in priore parte diximus de

Univocis, Æquivocis, Concretis,  
Definitione, & Divisione, quippe  
eorum notitia præcedere debet  
disputationem de Prædicamentis,  
unde illa dicuntur *Antepædicamenta*.

Sex porro arbitramur esse regulas,  
seu conditiones, quas rebus ipsis  
convenire præsupponimus, ut illæ  
in seriem Prædicatorum transferri  
possint. Hæ conditiones duobus  
hiscè carminibus comprehenduntur:

*Ens per se, Non mentis opus, Cui  
terminus, Atque Completum,  
Univocum, Cujus sit notio simplex.*

Primo itaque id, quod in classe  
Prædicamentali constituitur, debet  
esse *Ens per se*. *Ens autem per se*  
illud dicitur, quod unica gaudet  
essentia. Huic opponitur *Ens per  
accidens*, quod duas ex æquo præ  
se fert essentias. Cum enim Prædicamentum  
cuique essentia proprium designet locum  
ad confusionem omnem tollendam,  
iccirco non nissi *Ens per se* in classe  
una Prædicamentali collocatur, &  
*Ens per accidens*, quatenus unam  
essentiam dicit, ad unam Prædicamenti  
classem referri debet, quatenus alteram  
essentiam præ se fert, ad aliud quoque  
Prædicamentum pertinebit.

Secundo debet esse *Ens reale*,  
& *non mentis opus*, quia ipsamet  
rerum naturam impræsentiarum

rum consideramus. Quapropter *Entia rationis*, quæ à nostro intellectu effinguntur, nec veram essentiam habent, à Prædicamentis rite excluduntur. Negationes quoque, cum nihil sint, ad Prædicamenta non pertinent.

Tertio debet esse Ens Finitum, cui nempe *terminus* sit. Quippe Ordo Prædicamentalis ex generibus, & speciebus componitur, quorum unum de altero prædicatur, eoque caret, ut res quæque subinde definiri, ac dividi queat: carentia autem finitatem dicit, & limitationem. Hinc Deus ad hunc rerum ordinem non pertinet. De quo distinctius postea.

Quarto debet esse Ens *completum*. Cum enim ea, quæ ad Prædicamenta pertinent, per se se, & immediate debeant esse subjectum, vel prædicatum, sola entia completa in Prædicamento statuuntur. Entia quippe incompleta, quæ non sunt ejusdem rationis inter se, & cum suo toto, ut brachium, v. gr. & caput respectu humani corporis, non possunt prædicto modo subjectum esse vel prædicatum in propositionibus; unde non valet: *Corpus est caput: Caput est corpus*. Hic vero animadvertendum est, *Genus* collocari in Prædicamento, quia etsi re ipsa sit quidpiam incompletum, completum tamen est quoad modum prædicationis, quia prædicatur substantive, & per modum per se stantis. *Differentia* autem, quæ di-

citur adjective, & per modum adjacentis, præ se fert semper notionem partis, & à Prædicamento removetur.

Quinto debet esse Ens *Univocum*; & hoc ex nuper dicta ratione confirmatur. Generis enim, & Speciei notio quidpiam est essentielle, nec potest iis esse communis, quæ non sunt univoca, sed æquivoca. Individua autem univoca sunt ratione speciei, & ideo basis sunt Prædicamenti, quia Species in illis terminatur.

Sexto debet esse Ens *Simplex*, cuius nempe *notio simplex sit*, ut res omnes singillatim distribuuntur, unicuique suus ordo constituitur.

Objicit sane Gassendus, si sex velimus condiciones ad classem Prædicamentalem dicere necessarias, posse pro cujusque libito etiam condiciones desiderari, alias ut ens videlicet sit *corruptibile*, vel *corporeum*, vel *inanimè*. Verum nos sex illas condiciones ratione adjuncta probavimus, nempe ut subjecta, prædicata, genera, species, ceteraque similia ordinentur, & in classes distribuuntur. At nullam Gassendus rationem affert, ut senarium numerum conditionum augendum esse convincat. Immo è contra *Corruptio* ad rerum destructionem, non ad earum naturam, & constructionem pertinet. *Animata* etiam, & *Angeli* rite in Prædicamento collocantur, quippe illis omnia convenire novimus, quæ de-



desiderari possunt, ut in ea serie disponantur.

Potior in hac quaestione difficultas est de Deo; An videlicet Deus ipse in Prædicamento collocari possit. Proinde.

Dicimus, Deum non posse rite constitui in Coordinatione Prædicamentali.

Probatur. Coordinatio Prædicamentalis non est conficta pro arbitrio, & sine ratione; sed rerum natura occasionem exhibet eam efformandi coordinationem; quatenus nempe ipsa rerum natura ex genere, & differentia conflatur; quorum unum altero caret unde & compositionem præ se fert. Deus porro infinite perfectus cum sit, perfectissima identitate vindicat sibi omnes perfectiones possibles, nulli compositioni locum facit, nec in eo unum attributum altero caret. Ergo non potest rite constitui in Coordinatione Prædicamentali. Hinc S. Augustinus lib. 4. Confessionum c. 16. n. 29. dolet, se Deum mirabiliter simplicem, atque incommutabilem, in Prædicamento olim reposuisse; Et Honorius Augustodunensis, lib. de Cognitione veræ vitæ, c. 3. (inter opera Augustini), loquens de Prædicamentis ait: *Ab his omnibus proprietatibus summae essentiae evidenter ratione pernitens excluditur.*

Objicies 1. ex Gassendo. Nihil obstat, quo minus Deus in prædicamentali serie constituatur.

Tom. I.

Igitur &c. Probatur antecedens. Quantumvis Deum finitum concipiamus, in se ipsa tamen semper infinitus permaneret; nec nostra cogitatio quidpiam Deo adjicere, vel detrahere potest. Ergo &c.

Confirmatur. Topici Deum constituunt in serie Causarum; Physici in numero Moventium. Ergo Deus poterit etiam collocari à Logicis in Prædicamento.

Respondetur. Nego antecedens. Ad probationem, nego suppositum. Suponit enim argumentum, Coordinationem Prædicamentalem esse mere fictitiam, & comentitiam: quod ex dictis falsum est. Si Gassendus ergo Deum finitum concipere velit, nihil certe detrahet Deo; neque tamen Divina Natura occasionem præbere potest illius conceptus, & si omnes, qui quid Deus sit non ignorant, conceptum finitatis Deo adversari apprime intelligunt. Topici Deum ut primam omnium causam celebrant, & Physici notionem primi motoris eidem attribuunt. Sed duo hæc limitationem, imperfectionemque minime supponunt, quarum occasione dicantur. Quod si quis velit Deum considerare ut causam Prædicamentorum omnium, per nos usque liceat.

Objicies 2. S. Augustinus lib. 5. de Trinitate tria prædicamenta Deo attribuit, substantiæ nimirum, relationis, & actionis. Alii etiam

Y

Pa-

Patres Deum dicunt esse sub genere. Immo & Aristoteles saepe Deum distinguit ut quidpiam substantia inferius. Igitur &c.

Respondetur, S. Augustinum citato in libro Prædicamentum accepisse latiori quadam significatione, quatenus tria illa Trinitatis mysterio, utcumque exponendo conferunt, & Dei substantiam relationes Divinarum Personarum, earumque processiones satis commode explicant. At quæ fuerit S. Doctoris sententia ubi prædicamentum propria significatione sumatur, apparet ex dictis. Genus etiam quemadmodum & substantia saepe ut transcendentalia considerantur, quo sensu abstrahunt à finitate, & infinitate. Ita locutos fuisse Patres cum Theologis dicimus. Aristoteles etiam hac consideratione substantiam accipit.

Objicies 3. Christus constituitur in Prædicamento substantiæ. Sed Christus est Deus. Ergo Deus collocatur in Prædicamento.

Respondetur. Distinguo majorem: Christus ut homo est, concedo: ut Deus est, nego majorem, & concessa minori, nego consequentiam. Christus in Prædicamento substantiæ constituitur secundum humanitatem, quæ finita est; non vero secundum Divinitatem, quæ est infinite perfecta.

Instabis. Atqui Christus constituitur in Prædicamento substan-

tiæ, ut Deus est. Ergo nulla responsio. Minor subsumpta probatur. Naturæ substantiales collocantur in Prædicamento, quatenus concretæ sunt, ut videlicet naturam præ se ferunt, & suppositum, seu personalitatem. Atqui Personalitas Christi est idem realiter cum Deitate. Ergo Christus, etiam prout Deus est, constituitur in Prædicamento substantiæ.

Respondetur. Nego minorem subsumptam. At probationem, distingo majorem: ita ut subsistentia, seu personalitas sit ratio formalis, ob quam neutra ponatur in Prædicamento, nego: ita ut personalitas, seu subsistentia sit mera conditio ad id prærequisita, concedo majorem, & concessa minori, nego consequentiam. Quamquam enim natura, quæ in Prædicamento constituitur, debeat esse completa, & subsistens: tamen ipsa subsistentia, seu Personalitas non est formalis ratio, ob quam natura ita disponatur, sed conditio tantummodo prærequisita in ipsamet natura, quæ collocari debet in Prædicamento; oportet enim, naturam illam esse alteri incommunicabilem. Hanc porro denominationem Personalitas tribuit naturæ, quatenus Personalitas est, non vero quatenus finita est, vel infinita.

Objicies 4. ex Cassandro. Ni-  
hil operatur, quo minus Deus in  
Prædicamento serie constituitur.

QUÆ-

QUÆSTIO SECUNDA.

**C**elebris est Pythagoreorum sententia viginti Prædicamentorum adstruentium, ut decem sint bonorum entium, & totidem malorum. Priora dicebant esse, *Finis*, *Par*, *Unum*, *Dexterum*, *Masculum*, *Quiescens*, *Rectum*, *Lucem*, *Bonum*, *Quadratum*. Posteriora, *Infinisum*, *Impar*, *Multitudinem*, *Sinistrum*, *Feminam*, *Motum*, *Obliquum*, *Tenebras*, *Malum*, & altera parte longius. Ex Recentioribus Petrus Ramus decem hæc Prædicamenta opposuit sententia Peripateticorum, nimirum *Causam*, *Factam*, *Subjectam*, *Adjunctam*, *Oppositam*, *Comparatam*. Nominum *Rationem*, *Divisionem*, *Definitionem*, & *Testimonium*. Recentiores alii arbitrantur, res omnes ad septem veluti suprema capita referri posse, videlicet ad *Mentem*, quæ, ut illis placet, nihil est nisi substantia cogitans; ad *Materiam*, seu *Corpus*, substantiam videlicet extensam: ad *Mensuram*, quæ rei magnitudinem determinat, & *Quantitas* dici potest; ad *Situm*, vel inter res alias *Positionem*; ad *Figuram*, *Motum*, & *Quietem*. Unde illud:

*Mens*, *Mensura*, *Quies*, *Motus*, *Positura*, *Figura*

*Sunt cum Materia cunctarum exordia rerum.*

Peripateticorum decem hæc prædicamenta recensent, *Substantiam*, *Quantitatem*, *Qualitatem*, *Relationem*, *Actiōnem*, *Passionem*, *Ubi*, *Quando*, *Situm*, & *Habitum*. Dicimus; Peripateticorum sententiam videri ceteris præponendam; adeoque decem esse numero Prædicamenta. Ita Subtilis Doctor, quæst. I. Prædicamentorum. Fatemur autem; assertionem hanc evidenti ratione firmari non posse. Probatur ergo hac ratione satis probabili. Omne ens vel est *Substantia*, siue per se se existens; vel *Accidens*, siue alteri adjacens, & inhærens. Hoc vero vel est in ipsa substantia, eam extendens impenetrabiliter, & *Quantitas* dicitur; aut eam accidentaria ornat perfectione; & appellatur *Qualitas*; aut ordinem, dispositionem quæ partium in ipsa substantia præ se fert, & *Situs* habetur. Vel substantiam in loco esse ostendit, & dicitur *Ubi*. Vel ad tempus eam refert, & nominatur *Quando*. Denique si in substantia significet ordinem ad aliud, habetur *Relatio*. Vel substantiam operari notat, & est *Actio*. Aut indicat substantiam pati, & *Passio* nominatur. Aut substantiam dicit possidere vestem, vel ornatum, & appellatur *Habitus*. Totidem quoque interrogationes circa rem aliquam fieri possunt: ut ratiocinanti manifestum fiet. Ergo decem rite

constituunt Prædicamenta; iadeo ut ad has decem classes omnia referantur.

Aliorum autem Philosophorum opiniones in pluribus deficiunt. Etenim Pythagoricorum placitum ab ipsa coordinationis prædicamentalis notionem longe vagatur. Prædicamentum siquidem ex completis rebus coalescit, quarum unaquæque in suo ordine genus supremum sit, speciesque sub se complectatur, ut subjecti, prædicatque notio iis aptari possit. Quæ omnia Pythagoricis prædicamentis haudquaquam conveniunt. Petrus Ramus dum Peripateticorum principia evertere nititur, eadem adstruit. Quæ enim ab eo Prædicamenta appellantur, regulæ sunt illæ, quibus nostra Dialectica maxime continetur: ut ex I. parte facile colligent omnes. Inscite tamen regulas has Prædicamenta nominat, quoniam Prædicamentum classes incomplexas præ se fert ad confusionem omnem adimendam. At regulæ illæ sunt classes complexæ, & argumentorum promptuaria quædam; non genera suprema, sub quibus res omnes disponi possint, & ordinari. Aliorum Recentiorum Categoriae, si illas excipias, quæ cum nostris coincidunt, æqualibus premuntur difficultatibus. Aut enim non sunt vera entia realia: ut Motus; aut sunt negationes: ut Quies; aut dispositiones externæ: ut figura, quæ est quantitatis exterior terminatio. Mens ad Substantiæ Categoriã

pertinet, uti & Materia; & Positura ad situm. Quamobrem nihil hic addiscere potuimus, novi ex Recentiorum doctrina: quorum argumenta omnia jam præoccupavimus. Certum denique est, non esse constituendum unicum tantummodo Prædicamentum. Nec enim haberetur finis ille, quem hic intendimus; quoniam res omnes permanerent confusæ, & indistinctæ.

Objicies I. Sufficiunt ad res explicandas duo suprema genera, quæ sub se cætera continent; nimirum *Substantia*, & *Accidens*. Ergo sine sufficienti ratione constituuntur decem Prædicamenta. Probatur antecedens. Prædicamentum *Substantia* unicum statuitur, & si substantiæ omnes sint inter se diversæ. Ergo unicum etiam sat erit Prædicamentum *Accidentis*, licet accidentia omnia sint inter se diversa. Igitur, &c.

Respondetur. Nego antecedens. Ad probationem, concedo primam partem antecedentis, & distinguo secundam: substantiæ omnes sunt inter se diversæ, natura sua, concedo: quo ad modum *essendi per se*, nego. Atque hinc patet disparitas; Unicum constituitur Prædicamentum *Substantia*, quia unus est modus, quo substantia omnis *per se esse* intelligitur. At novem rite diximus Prædicamenta *Accidentium*, quia novem enumeratis modis accidentia afficiunt, & denominant substantiam. Prædicamenta autem instituta sunt ad confusionem tol-

len-

tendam : quod minime obtinetur, nisi explicetur modus, quo res una aliam afficit, & denominat. Hinc intellectus noster cum ad interrogationem, *Quid sit res*, percipit eam dici substantiam, quiescit; At si reponi intelligat eam esse accidens, ulterius inquit : quodnam Accidens sit.

Objicies 2. ex Gassendo. Ultra decem expositas interrogationes fieri possunt etiam aliæ : ut *an res sit ? per quid sit ? cujus causa sit ? cum qua sit ?* Addimus, de homine inquiri posse : An sit Princeps, vel Subditus ? an Episcopus ? & similia. Hinc etiam Le Clerc parte I. Logicæ cap. 5. scribit debuisse Aristotelem in serie prædicamentali enumerare omnes accidentium species, omnesque species substantiæ : tum accidentia quoque spirituum debuissent recenseri : Quies corporum, & Idææ universales. Igitur jure augendus erit prædicamentorum numerus.

Respondetur, propositas à Gassendo interrogationes non augere numerum prædicamentorum. Etenim interrogatio, *an res sit ?* extra quæstionem est. Siquidem supponimus rem ipsam esse, ut ea sit quæstionis, seu interrogationis subjectum. Allatæ interrogationes aliæ ad *relationem* pertinent, vel significant ipsius rei principia intrinseca. Denominationes *Principis, Subditi, Episcopi &c.* sunt extrinsecæ, & ab hominum voluntate derivantur, & si characterem in-

trinsecum supponunt, ad *qualitatem* reducuntur : quæ autem tantummodo extrinsecæ sunt, non sunt vera entia realia, nec proinde pertinent ad coordinationem prædicamentalem. Nec necesse fuit, omnes accidentium species enumerare; satis enim est, si generalia capita recenseantur, ad quæ omnes accidentium species reducuntur quoad modum, quo substantiam afficiunt, & denominant. Et quia substantiæ modus unus est, unicum rite statui Prædicamentum *substantiæ* jam diximus; nec singulæ ipsius species debent describi, quia omnes substantiæ unum, eundem modum habent *essendi per se*. Accidentia spirituum ad *qualitatem* pertinent. Quies, ut diximus, est mera negatio motus. Idææ universales sunt figura nostræ intellectus, & ideo non continentur in serie prædicamentali.

Objicies 3. A causa formali, & à causa finali duo depromi debent prædicamenta: quemadmodum duo colliguntur à causa efficiente, & à causa materiali, nempe *actio*, & *passio*. Deinde in *loco situ*, & *habitu* intelligitur actio quædam ipsorum respectu corporis, & passio quædam istius. Ergo sicuti *actionem* generatim, & *passionem* ut duo prædicamenta constituimus, etiam *ubi activum, & passivum; situs activus, & passivus; habitus activus, & passivus* alia debent esse prædicamenta. Igitur augendus est numerus prædicamentorum.

Respondetur ad primum, dispar-

rem

rem esse rationem. Etenim finis non est vera, & realis causa, sed metaphorica tantum, & moraliter alliciens, iccirco Categoriã minime constituit: maxime cum ipsa causa efficiens propter finem operari intelligatur. Causa autem *formalis* ad prædicamentum *habitus* reducitur, quoniam illius effectus non est quidpiam realiter ab ea discretum, sed est ipsamet causa formalis communicata subjecto. Apparet autem ex his discrimen inter duas hasce causas, & causam efficientem, ac materialem. Ad secundum. *Situs activus*, & *passivus* (idemque valet de *ubi*, & *habitu*) nihil de novo vere productum connotant: quod tamen significant *actio*, & *passio*. Quamobrem probabilior ratio suppetit pro decem tantummodo prædicamentis constituendis.

Colligite, prædicata realiter indistincta, ut potentias animæ, v. g. modos etiam intrinsecos, ut finitas in creatura, ad ea prædicamenta reduci, quæ propria sunt rebus illis, quibus conveniunt: entia autem artificialia esse entia *per accidens*, pluribusque re ipsa essentiis constare: adeoque non constituerent classem aliquam prædicamentalem.

An vero prædicamenta omnia sint inter se realiter distincta, quæstio est in varias distracta opiniones pro diversa Philosophorum sententia *de Relationibus*. Nam qui relationes in creatis rebus docent reales non esse, ii tenent, prædicamen-

ta non esse invicem realiter distincta; ut nimirum eadem res possit collocari in prædicamentis distinctis: etsi non secundum eandem omnino rationem. Ita albedo in istorum sententia secundum se pertinet ad *qualitatem*; ut vero simul cum altera albedine afficit duo subjecta, & intellectui administrat occasionem illa ad invicem referendi, uti similia, ad *relationem* attinet. Scotistæ autem, qui relationes in creatis putant esse reales, & formam præ se ferre extremis relatis supperadditam, docent prædicamenta realiter invicem distingui, adeo ut rerum species constituent invicem omnino diversas, & disparatas. Itaque hujusce Quæstionis solutionem ex iis colligere licebit, quæ postea fusiùs tradituri sumus quæst. 5. de *Substantia* etiam, & *quantitate* speciatim disseremus in quæstionibus sequentibus. Quamobrem nunc aliorum prædicamentorum notitiam exhibemus.

*Qualitas.*

Qualitatis vox ad omnia extendi potest; quæ alteri sunt adjectiva. Unde Aristoteles in Categoriis c. 8. *Qualitatem* generatim acceptam ita describit, *id, secundum quod quales aliqui dicuntur*. Descriptionem hanc Recentiores Philosophi derident; quod ea nihilo doctiores nos efficiat. Sed cum suprema genera vix accurate definiri possint, & Qualitas latissime fusa sit, & ad

omnia fere pertineat, non alia meliori ratione nec ab ipsis Recentioribus *Qualitas*, universim omnino considerata describi potest.

Impræsentiarum tamen *Qualitas* pro accidentariis absolutis affectionibus accipitur, & ita describitur: *Est forma accidentalis absoluta, ratione cujus subjectum ea affectum potest intendi, & remitti.* Est autem *Intensio*, quando forma illa major, sive gradu perfectior in eadem subjecti parte intelligitur: Si minor sit, *Remissio* habetur. Id ergo primam *Qualitatis* declarat proprietatem, seu potentiam suscipiendi magis, & minus, sive plures gradus aut pauciores. Altera *Qualitatis* proprietas est, ut secundum *Qualitatem* subjectum ipsius simile, vel dissimile alteri dicatur. Tertia addi potest proprietas nempe habere contrarium; etsi proprietas hæc non omni *Qualitati* conveniat; nam lux contrarium non habet.

Prædicamentum *Qualitatis* hac ratione ordinari potest. *Qualitas* primo distribuitur in *spiritualem*, & *corpoream*. Tum hæc in *sensibilem* & in *non sensibilem*. *Sensibilis* in *visibilem*, & *non visibilem* dividi debet. Deinde *visibilis* in suas quæque particulares species: ut *color* in *albedinem*, & *nigredinem* &c.

Quadrupartita etiam *accidentalis* altera divisio *Quantitatis* designatur. Primo loco est *habitus*, & *Dispositio*. *Habitus* est *facilitas* quadam operandi repetitis actibus comparata, quæ si imperfecta sit, nec

firmiter radicata, dicitur *Dispositio*. Secundo *Potentia naturalis*, & *Impotentia*. Prior est *vis à natura insita ad agendum*: quæ tamen agenti ex accidenti conveniat. Posterior est *virtutis hujus defectus*. Tertio, si *Qualitas* diu maneat in subjecto, dicitur *persistibilis Qualitas*; si non, dicitur *passio*. Quarto loco *Figura*, & *Forma* recensentur. *Figura* aut est *dispositio*, & *terminatio partium Quantitatis*: quæ *Forma* nominatur, quando subjecto congruit.

*Actio*, & *Passio*. *Actio* dicitur *Agentis actus*, ut *Agens* est, sive ordo quidam, & relatio transmutantis ad transmutatum. *Passio* est ordo effectus ad causam, quam, sive transmutati ad transmutans. Duo hæc prædicamenta, sicut & quatuor sequentia, dicuntur relationes extrinsecus advenientes: quod genus relationis explicabimus quæst. 5. *Actio*, & *passio* cum mutatione contingunt, ac se se mutuo inferunt.

*Actio* alia *immanens* nominatur, alia *transiens*. Illa nihil procreat extra ipsum agens: ut *visio*, & *cognitio*. Hæc efficit aliquid extra ipsum agens, ut *calefactio*, & *illuminatio*.

Prædicamentum *Actionis* ita distribui potest. *Actio* dividitur in *Actionem anime*, & *actionem corporis*. *Actio corporis* in *substantialem*,

lem, & in *accidentalem*, quarum prima habet pro termino quidpiam substantiale, secunda aliquod accidentale. Hæc dividitur in *instantaneam*, quæ fit in instanti, & in *successivam*, quæ pro aliquo tempore durat. Denique omnes subdividuntur in plures species infimas. *Passio* eodem modo distribui potest.

*Ubi, & Quando.*

*Ubi* rem in loco esse declarat. *Quando* significat rem coexistere tempori. Et quoniam nihil est tempore, & loco notius, iccirco duo hæc inter prædicamenta habentur. Per illud prius intelligitur ordo quidam inter superficiem continentem, & rem ab ea inclusam: qui ordo mutus est. Per hoc posterius significatur extrinseca duratio rei, quæ aliquando incipit esse, & præsens est tempori, cui coexistit, & à quo mensuratur. Horum Prædicamentorum proprietates, & divisiones declarantur in *Physicis*.

*Situs & Habitus.*

*Situs* ordinem dicit illum, quem partes corporis inter se se, & in loco servant. Hinc mutato etiam loco idem *Situs* permanere potest: ut dum homo sedens de loco in locum transfertur. *Situs* supponit corpus, cui convenit, suis jam qualitatibus affectum. Distribuitur autem in *rectum*, & *flexum*; tum in *stationem*, *sessionem*, *recubationem* &c.

*Habitus* est corporis ad vestes, &

ornamenta, quibus induitur, relatio. Hinc apparet ad hanc relationem necesse esse, ut unum sit in alio. Coordinatur autem, & distribuitur pro varietate vestium, & ornamentorum. Ad *Habitus* pertinent etiam formarum omnium communicationes, quæ materiam, aut subjectum quodcumque formis affectum constituunt. *Situs*, & *Habitus* non sunt merere artificiales, quia ipsorum necessitas à natura oritur. Animadvertimus etiam, idem non esse *habere vestem*, ac ipsa vestis; nam *vestis* est substantia, *habere vestem* est accidens.

*Modi prædicamenta consequentes.*

Prædicamenta omnia nonnullas habent communes veluti affectiones, inter quas præcipue recensentur *Ordo prioris, & posterioris*, & ea *connexio, qua quadam sunt simul*. Unum porro esse potest prius altero, aut *duratione*, sive *tempore*: uti adolescens puerum præcedit; aut *ordine*, ut Dux prior est Milite; aut *causalitate*, quo sensu causa effectum suum præcedit; aut *natura*, quoties unum prius alio intelligitur, quoniam ab eo non pendet, sed hoc alterum absque illo existere non potest; aut *honore*: ut superior inferiorem præcellit. Quæ omnia sic breviter exponuntur:

*Tempore, natura, prius ordine dic,*

*& honore,*

*Et causa effectum dicitur esse prior.*

Ple-



Pleraque etiam ita connecti possunt, ut sint simul, hisce sequentibus modis.

*Tempore dic simul, quorum generatio nunc est.*

*Quæ convertuntur dicimus esse simul. Suntque simul Species Genus unum distribuentes.*

Theologi prioritatem addunt *Originis*, qua Divinarum personarum Processionem exponunt, omni prorsus imperfectione semota.

### QUÆSTIO TERTIA.

*Quinam sit conceptus essentialis Substantiæ?*

**S**ubstantia nomine in serie Prædicamentali intelligitur *Res per se existens, at tamen finita*. Hujus Divisio in Arbore Porphyriana apparet. Sex autem ipsius Proprietates recensentur. Prima dicitur, *Non esse in subjecto*. Etenim cum Substantia sit per se se, non potest alteri inhære; hoc est, non potest in suo esse pendere à subjecto diversi generis illi communicando perfectionem accidentariam, quæ ad specificam essentiam rei non pertineat. Quamquam substantiales Formæ à materia itidem substantiæ pendant, in qua recipiuntur, & quam determinat ad unam, vel alteram rerum speciem. Secunda est, *Non habere contrarium*. Nempe quia duæ Substantiæ ex se

Tom. I.

se invicem non opponuntur, licet pro multiplici essentia sua varias affectiones expostulent, ob quas aliquando ad invicem adversantur: ut Ignis, & Aqua. Tertia, *Non suscipere magis, & minus*. Siquidem cum Substantiæ notio essentialis præ se ferat esse per se, Substantiæ omnes in hac ratione indivisibili omnino sunt æquales. Quarta, *Suscipere contraria*. Sunt enim Substantiæ, pro varia natura, & differentia ipsarum, multiplicibus, contrariisque affectionibus donatæ. Quinta, *Univoce prædicari*, id est, de altero prædicari essentialiter. Hoc vero solis substantialibus prædicatis convenit, quæ ab Aristotele appellantur secundæ Substantiæ. Sexta, *Significare hoc aliquid*, nempe aliquid, quod nullatenus commune sit, sed omnino individuum ac singulare. Hoc autem solis singularibus substantiis congruit, quas Aristoteles *Primas Substantias* nominat.

Ut essentialis illa notio Substantiæ, quam *Perseitatem* dicunt, distinctius percipiatur, quid ea sit expendere juvant, atque hoc ipsum præsentem evolvimus quæstione. Cum autem Substantia considerari possit, & quatenus finita est, ac *Prædicamentalis* dicitur; & quatenus universim omnino accipitur, & conceptu suo abstrahit à finitate, & infinitate, atque Deo etiam communis esse intelligitur, & *Transcendentalis* appellatur, animadvertere oportet *Perseitatem*

Z non

non esse propriam solius substantiæ prædicamentalis, sed convenire substantiæ universim omnino acceptæ.

Est autem Substantia quidpiam absolutum, & ad se se. Proinde solent Scotistæ *Perseitatem* illam sub triplici statu considerare. Distinguunt enim actum secundum illius; potentiam quoque, sive principium hujus actus; & cum principium hoc relativum esse intelligant, alterum substantiæ prædicatum in ea colligunt, quo substantia ipsa constituitur, & quod illius potentiae sit veluti radix. Hinc triplicem *Perseitatem* nominant, *actualem*, *aptitudinalem*, & *radicalem*.

Porro cum *Accidens* Prædicamentale sit *ens aptum inherere subjecto*, cujus descriptionis sensus patet ex declaratione primæ proprietatis Substantiæ, cui repugnat inherere, eodem modo Scotistæ de *Inherentia* disserunt, & triplicem distinguunt, *actualem*, *aptitudinalem*, & *radicalem*. Idem valet de quibuscumque aliis rebus, quia ultima differentia latitante, non possumus rem ipsam exponere, nisi per radicem proprietatis intimioris: ut docuimus I. parte sect. 3.

Quærimus igitur, quinam sit conceptus essentialis Substantiæ universim acceptæ. Certum autem est, *Perseitatem* sitam non esse in sola negatione *inherentia*, quippe Substantia est res positiva; & cum negatio *inherentia*, quæ de substantia dicitur; sit realiter indistincta, positivam perfectionem in substantia

supponit: ut diximus in I. parte sect. I. c. I. Atque hinc sequitur *Inherentiam* quoque Accidentis esse quidpiam positivum, ut per illam *Accidens Absolutum* constituti intelligatur.

Dicimus, conceptum essentialem Substantiæ universim acceptæ præ se ferre principium perseitatis actualis: Sive essentiam Substantiæ sitam esse in *perseitate aptitudinali*, adeo ut *perseitas* ipsa *actualis* nullatenus queat ab illa separari. Atque hinc arbitramur, *perseitatem* illam *radicalem* omnino superfluum esse.

Probatur. Conceptus essentialis Substantiæ universim acceptæ est prædicatum essentialis, & constitutivum ipsius Substantiæ. Atqui principium perseitatis actualis est prædicatum essentialis, & constitutivum Substantiæ. Igitur &c. Minor probatur. Illud prædicatum est essentialis, & constitutivum Substantiæ, quo Substantia essentialiter ab Accidente distinguitur. Idem enim est principium distinctivum, ac constitutivum. Atqui principium perseitatis actualis distinguit essentialiter Substantiam ab Accidente. Nam id accidenti repugnat, ejusque notioni adversatur. Igitur &c.

Respondetur, *perseitatem aptitudinalem* esse relationem, adeoque non esse constitutivum substantiæ, quæ in se se est ens absolutum; proindeque essentiam substantiæ in *perseitare radicali* esse constituendam, quemadmodum essentia Accidentis sita non est in *aptitudina-*

*li inhærentia*, sed *in radicali*.

Contra est. Quæcumque habeatur de Relatione sententia, *perseitas aptitudinalis* non est relatio vera, & realis. Ergo nulla est allata responsio. Antecedens probatur. Relatio vera, & realis terminum exposcit à sese realiter distinctum: est ad aliud, non ad se se. Atqui *perseitas aptitudinalis* non est ad aliud, sed ad se tantum, & *perseitas actualis* non secernitur reali discrimine à substantia, adeo ut substantia nec divinitus possit ab *actuali perseitate* separari. Ergo tametsi cum Scotistis fateamur, Accidentis essentiam constitui non posse in *aptitudinali inhærentia*, quod idem valet de natura aliarum rerum, quoniam in istis apparet effectus realiter distinctus, ad quem inhærentia, & facultates operativæ aliarum rerum referantur; hoc admittere non possumus in Substantia.

Objicies 1. Accidentia in Sacramento Altaris *per se* existunt, neque tamen sunt substantiæ. Ergo perseitas non distinguit essentialiter substantiam ab accidente. Igitur &c. Probatur prima pars antecedentis. Accidentia in Sacramento Altaris re ipsa non inhærent. Ergo *per se* existunt.

Respondetur. Nego primam partem antecedentis. Ad Probationem, nego consequentiam. Si quis velit, accidentia in Sacramento Altaris dicere *per se* existentia *negative*, quatenus re ipsa non inhærent subjecto; id ultro concedimus. At inficiamur,

accidentia *per se* existere *positive*, quasi novum modum perseitatis acquirant. Quia igitur impræsentiarum loquimur de *perseitate positiva*, iccirco absolute negamus, accidentia in Sacramento Altaris *per se* existere. Nec oportet novum modum positivæ perseitatis iisdem accidentibus tunc concedere, quia re ipsa non inhærent. Cum enim gaudeant propria existentia realiter indistincta, quam licet naturaliter habeant in subjecto, non tamen à subjecto recipiunt; ideo deficiente subjecto, manent sine actuali dependentia ab illo; & retinent quidem semper aptitudinem ad inhærendum, sed solo hujusce aptitudinis actu secundo privantur. Perseitas autem positiva quamlibet inhærentiam excludit.

Instabis 1. Atqui accidentia in Sacramento Altaris *per se* existunt *positive*. Ergo nulla responsio. Probatur minor subsumpta. Tunc accidentia non habent modum inhærentiæ actualis positivæ. Atqui modus iste tolli ab accidentibus non potest: nisi iisdem addatur modus perseitatis actualis positivæ. Ergo &c. Minor probatur. Modus inhærentiæ actualis positivæ, & modus perseitatis actualis positivæ sunt duo modi oppositi. Sed ex modis oppositis nequit unus à re auferri nisi alter addatur. Ergo &c. Minor probatur. Auferri non potest à linea rectitudo, nisi eidem addatur curvitas. Igitur &c.

Respondetur. Nego minorem subsumptam. Ad probationem, ne-

go minorem. Ad hujus probationem, nego minorem universim intellectam. Ad ejus probationem, nego consequentiam, & paritatem. Falsum omnino est, absolute, & universim loquendo, auferri à re non posse unum ex modis oppositis, nisi alter addatur. Ita sane homo, quando dormit, aut re ipsa non ratiocinatur, non habet actualem rationalitatem, neque tamen eidem additur modus contrarius irrationalitatis positivæ. Idem accidentibus contingit. Tunc carent actu in hærentia, ad quam habent semper aptitudinem, sed eis non additur modus ullus positivæ perseitatis. Hinc patet disparitas. Etenim rectitudo, & curvitas se habent ut differentiæ secundariæ in linea, eisdemque ita connaturales sunt, ut sine earum alterutra non possit linea existere. At positiva perseitas adversatur naturæ accidentis.

Instabis 2. Si Substantia non esset re ipsa *per se*, positive inhæreret. Ergo dum accidens re ipsa non inhæret, jam est *per se positive*.

Respondetur. Nego consequentiam, & paritatem. Quamquam antecedens verum non sit, sed potius dicere oporteat, substantiam, si non sit re ipsa *per se*, statim perire, & destrui. Itaque, ut diximus, Accidens dum re ipsa non inhæret, privatur solum actu secundo suæ aptitudinis ad inhærendum subiecto.

Objicies 2. Potest Accidens divina virtute conservari sine actu

inhærentia. Ergo potest Substantia conservari sine actu perseitate. Sicut enim inhærentia actualis non est essentia accidentis, sed potest ab illo separari; ita dicendum viderur, perseitatem actualem non esse de essentia substantiæ, sed ab ea separari posse.

Confirmatur. Accidens potest non inhære, & potest aliquo modo esse *per se*. Ergo substantia potest inhære aliquo modo, & non esse re ipsa *per se*. Quemadmodum enim substantiæ proprium est non inhære, ita inhære proprium est accidentis. Par igitur ratio.

Respondetur, negando semper paritatem. Ut diximus, dum accidens non inhæret re ipsa, non tamen acquirit positivam perseitatis perfectionem, nec quidpiam habet essentiæ suæ repugnans, sed unice privatur eo actu secundo inhærentiæ, cujus aptitudinem habet, & potentiam, sive actum primum. Inhærentia autem actualis quidpiam respicit distinctum, veluti subiectum, seu terminum suum, cum sit relatio, & ad aliud; & ideo ex sola sublacione termini tollitur inhærentia, quin id, quod prius inhærebat, pereat. Ad *perseitas* quidpiam est absolutum, & ad se se, nec ad aliud ordinatur; quare auferri non potest, quin substantia ipsa tollatur, cum omnis proprietas ex necessitate commitetur rem, cui naturaliter convenit. Quod si substantia re ipsa inhæret, actualem haberet dependen-

dentiam à subjecto, cum tamen ex se se non præ se ferat aptitudinem, seu potentiam ad inhærendum; haberet adeo actum secundum sine primo; immo vero per actualem inhærentiam intelligeretur habere ordinem repugnantem essentiæ suæ, quæ in *perseitate* consistit, adeoque modum inhærentiæ excludit.

Colligite, Sustainiam, seu Personalitatem, qua natura substantialis, completa, & singularis, alteri supposito est incommunicabilis, non pertinere ad essentiã substantiæ, sed realiter distinctam esse ab ipsa substantiali natura: ut declarabimus in 1. parte Metaphysicæ; disp. 3. q. 5.

QUÆSTIO QUARTA.

Quenam sit essentia Quantitatis.

**Q**uantitas est forma accidentalis absoluta, qua substantiam afficiens, vim ei attribuit, quam altera substantia eidem quantitate affecta, in eundem locum minime penetretur. Quod naturaliter obtinet. Divina enim virtute contingere potest, ut duo corpora quantitate donata in eadem loci partem penetrarentur: quo in casu privaretur Quantitas suo actu secundo, quemadmodum grave, quamdiu sursum detinetur, caret actu secundo, & effectu illo privatur, quem ex sui natura exposcit.

Hinc prodeunt Quantitatis proprietates; nimirum *Divisibilitas* in

partes integrales impenetrabiles; *Finitas*, vel *Infinitas*, sed hæc ultima potentialis tantum; *Æqualitas*, vel *Inæqualitas*; & *Ratio Mensura*, quatenus extensa corpora dimetiri valet; Tum quod *Quantitas Figura* donari possit, & *locum occupare*.

Quantitatis descriptionem exhibuimus opinioni illi accommodatam, quæ nobis aridet circa eisdem Quantitatis essentiã. Porro hac super re Philosophi in varias distrahuntur sententias. Scotistæ communiter essentiã Quantitatis in impenetrabilitate constituunt, atque cum hanc trifariam dividant, in actuelam nempe, aptitudinalem, & radicalem, ut in præcedenti quæstione de perseitate, & in hærentia diximus, Quantitatis essentiã impenetrabilitate radicali definiunt. Recentiores Philosophi, alii que etiam Veteres essentiã Quantitatis sitam esse arbitrantur in ipsa extensione, seu in certa ipsius corporis entitativa extensione. Partium corporis pluralitatem, & actualem etiam in loco extensionem Recentiores accipiunt, & Quantitatem proinde à substantia corporea realiter indistinctam esse arbitrantur. Veteres autem realem Quantitatis à substantia discretionem fatentur, & ipsius essentiã alii in ipsa partium pluralitate, alii in extensione locali, alii demum in extensione, seu partium pluralitate constituunt, quatenus hæc præ se fert dispositionem, & coordinationem earundem partium

tium in toto, quæ aliæ sunt mediæ, aliæ extremæ, & non sunt inter se confusæ, & complicatæ: quam opinionem nonnulli etiam Scotistæ docuerunt: ut Faber 5. Met. disp. 13. c. 5. aliique.

Jam vero Extensio duplex est, alia *entitativa*, seu in ordine ad se; alia *localis*, seu in ordine ad locum. Prima est pluralitas partium cuicumque corpori propria. Altera est, quæ corpus occupat spatium loci. Hæc bifariam consideratur. *Circumscriptiva* dicitur, quæ rei pars una unam loci partem implet, alia alteram; & ita tota res totum locum occupat. *Definitiva* appellatur, quando res tota est in toto loco, & tota in singulis loci partibus: quo modo Deus ubique est substantia sua, & Christi Corpus in Sacramento Altaris.

Dicimus, Quantitatis essentiam, non in extensione, sed in impenetrabilitate esse constituendam.

Probatur. Substantia materialis, ut à spirituali secernitur, extensionem habet *entitativam*, seu in ordine ad se, atque se ipsa capax est replere spatium loci, etsi non impenetrabiliter. Partium enim pluralitate substantiam corpoream à spirituali distingui declarabimus in Physica Generali, disp. 3. quæst. 1. Ergo cum Quantitas distincta sit realiter à substantia, (ut dicendum erit in eadem Physica Generali, disp. 4. quæst. 1. & Peripatetici omnes concedunt) essentia quantitatis sita non est in ea exten-

sione. Et sane ea partium pluralitas præsupponitur in substantia materiali, ut hæc recipere possit Quantitatem; nam si substantia partes non habeat, nec ex se se sit extensa, intelligi non potest, quomodo recipere valeat Quantitatem extensam, & partes habentem. Porro cum impenetrabilitas sit intimior proprietas Quantitatis, eaque solius Quantitatis propria sit, ipsamque ab omni alio secernat: tum reliquæ Quantitatis effectiones ab impenetrabilitate deriventur, ut initio quæstionis diximus; hinc manifeste sequitur, Quantitatis essentiam esse ipsammet impenetrabilitatem. Unde materia, & forma, etsi corporeæ sint, tamen invicem penetrantur, quoniam ex se se Quantitatis affectionem non habent.

Animadvertimus autem, impenetrabilitatem actualem, seu potius impenetrationem non esse Quantitatis essentiam, tum quia essentia est prædicatum omnium primum, & intimius, impenetratio autem actualis est actus secundus; tum quia essentia semper manet in re, quamdiu hæc est: impenetratio autem tolli potest, permanente Quantitate: ut declarabimus in Physica Generali, disp. 7. quæst. 2. Cum vero in Scotistarum sententia impenetrabilitas aptitudinalis sit quidpiam relativum; ideo Quantitatis essentia constituitur in radicali Impenetrabilitate. Latente enim ultima rei differentia, es-

sentia ipsius describitur per radicem proprietatis intimioris: ut alias diximus.

Nostram de Quantitatis essentia assertionem tradidit Subtilis Doctor in 4. d. 12. q. 2. ubi diserte inquit: *Substantia corporea, licet esset sine quantitate, adhuc esset corporea, quia esset apta nata esse sub quantitate;* & in 2. d. 12. q. 2. de materia disserens, quatenus divina virtute existeret sine omni forma, ait: *Si quæras, an habeat partes? dico, quod partes substantiales habet; illas enim non habet per quantitatem,* & in 4. d. 49. q. 16. disserens de corpore glorioso, & illud considerans absque dimensione, seu quantitate, & dimensiones velut à corpore separatas supponens, scribit: *Si dimensiones essent separata à corporibus, non essent simul cum alio corpore, ut probat Philosophus 4. Physicorum r. 78. sed illa dimensiones non essent sensibiles, & tamen expellerent aliud corpus.*

Objicies I. Ut substantia corporea recipiat quantitatem extensam, non debet esse extensa. Ergo ruit ratio, qua diximus, substantiam corpoream ex se se extensam esse. Probatur antecedens. Ut substantia corporea recipiat qualitatem aliquam, v. gr. albedinem, non prærequiritur, quod ea sit alba. Ergo etiam &c.

Respondetur. Nego antecedens. Ad probationem, nego consequentiam, & paritatem. Quamquam

enim potissima ratio assertionis nostræ ex ipsa desumatur essentia substantiæ corporeæ, quatenus à spiritali secernitur, ut diximus; tamen & alteram illam rationem à Subtili Præceptore allatam dicimus optimam esse, & rite probari, substantiam corpoream ex se se extensam esse, ut apta sit recipere quantitatem extensam. Dispar autem ratio est de qualitate, ex. gr. albedine. Nam si substantia corporea ex se se non haberet partium pluralitatem, esset indivisibilis: indivisibile autem non potest extendi, nec extensum aliquod recipere; adeoque substantia tunc non esset capax quantitatis. At substantia corporea, etsi alba ex se se non sit, tamen quia extensa est aptitudinem habet ad albedinem recipiendam.

Instabis. Ergo substantia quæcumque completa haberet duplex esse extensum, unum à se ipsa, alterum à quantitate. Hoc absurdum est quæmadmodum absurdum esset asserere, duplex esse album in substantia, unum à se ipsa alterum al albedine.

Respondetur. Distinguo consequens: substantia haberet duplex esse extensum, unum entitativum, alterum impenetrabile, concedo consequentiam: duplex esse extensum ejusdem rationis, nego consequentiam. Substantia igitur completa ex se se extensionem habet entitativam per quam essentialiter distinguitur à substantia spiritali

li; à quantitate vero fit extensa impenetrabiliter, unde una pars substantiæ corporeæ alteram expellit ab eodem loco. At duo esse alba essent omnino ejusdem rationis; adeoque superflua.

Objicies 2. Si essentia quantitatis est impenetrabilitas, duo corpora quantitate affecta penetrari non possent in eodem loco. Hoc falsum est ex dicendis in Physica Generali, disp. 7. quæst. 2. Ergo &c. Sequela majoris probatur. Quia essentia hominis est rationalitas, nunquam homo potest fieri irrationalis. Ergo etiam &c.

Respondetur. Distinguo sequelam majoris: si essentia quantitatis esset impenetrabilitas actualis, seu impenetratio, concedo: si impenetrabilitas tantummodo aptitudinalis, vel radicalis, nego sequelam majoris. Ad cujus probationem, concesso antecedenti, nego consequentiam, & paritatem. Ut diximus, essentia quantitatis non est ipsa actualis impenetratio. Dum autem duo corpora quantitate affecta divinitus penetrantur, habent principium exigitivum impenetrationis, & privantur solum actu secundo: quemadmodum de accidentis inhaerentia docuimus in præced. quæst. Ita etiam homo carere potest actu secundo rationalitatis. At si fieret re ipsa irrationalis, haberet actum secundum sine primo: immo & aperte repugnantem essentiæ suæ.

Objicies 3. Ita se habet actua-

lis impenetratio ad actualement extensionem, sicut impenetrabilitas ad *locabilitatem*, seu ad extensionem in loco. Atqui repugnat; unum corpus esse actu impenetratum, nisi supponatur extensum. Ergo repugnat, corpus esse impenetrabile, nisi supponatur aptum ad extensionem in loco. Igitur aptitudo ad extensionem localem præcedit aptitudinem ad impenetrabilitatem. Ergo in illa potius, quam in ista constitui debet essentia Quantitatis.

Respondetur. Nego majorem, Id enim, quod extensum non est, non potest reddi impenetrabile, quia non haberet partes, quibus præstari possit ea denominatio. At esse in loco convenit etiam substantiæ corporeæ secundum se se consideratæ, ut diximus, ideoque non supponit impenetrabilitatem; immo vero extensio in loco impenetrabiliter præsupponit necessario principium impenetrabilitatis: non autem ipsa impenetrabilitas *locabilitatem*: ut dicitur in argumento.

Instabis. Si substantia corporea haberet ex se se pluralitatem partium, quibus posset extendi in loco, ergo partes istæ ita se haberent, ut una ex se se alteram expellere posset ab eodem loco. Igitur &c.

Respondetur. Nego sequelam antecedentis. Quamvis enim partes substantiæ corporeæ sint extensæ, tamen sunt penetrabiles ex se se, nec vim habent se se invicem expellendi ab eodem loco, nisi ad-



veniente illis quantitate. Nam, ut diximus in probatione, materia, & forma in composito physico invicem penetrantur.

Colligite, Quantitatem esse primum accidens absolutum in substantia corporea receptum: extensionem vero partium in ipsa substantia esse relationem.

Objicies 4. Scotus in 4. d. 10. q. n. 14. ait: *Differentiam quantitatis dicere ordinem partium in toto*; & d. 49. q. 16. n. 6. docet, *dimensionem*, sive *extensionem entitativam* esse rationem, quamobrem duo corpora nequeant simul esse in eodem loco *virtute naturali*, quæ non potest facere causam sine suo effectu naturali. Argumentum quoque approbat, quo per *rationem*, ut ipse ait num. 3. *divisivam* objectum fuerat in quæstionis limine, *impenetrabilitatem* corporum ex sola eorum *extensione* provenire. Ad illud quippe argumentum respondens, dico, inquit num. 7. *quod verum est, quod non invenitur aliud, quod sit causa illius repugnantie, nisi dimensio*. Ergo Scotus impenetrabilitatem in extensione constituit. Ita argumentatur P. Fortunatus à Brixia in Dissertatione Physico-Theologica de *Qualitatibus corporum sensibilibus*, §. 52. Deinde in 2. d. 12. q. 2. de materia loquens sine forma, scribit: *Sicut Angelus, quia non est quantus, est in loco aliquo definitive, non circumscriptive, sic materia sine forma esset definitive alicubi*. Ergo sub-

Tom. I.

stantia sine quantitate non esset extensa in loco. Hinc in 4. d. 10. q. 1. docet, solam quantitatem esse rationem fundamentalem replendi locum circumscriptive, & dimensionive, & d. 12. q. 2. qualitatem corpoream à quantitate separatam non esse actu divisibilem, sed tantum potentia remota. Ergo Subtilis Doctor nostræ assertioni refragatur.

Respondetur. Subtilis Doctoris mentem aperte manifestam esse ex iis, quæ post probationem nostram retulimus, Priore autem loco in objectione citato probat, Corpus Christi in Eucharistia habere propriam quantitatem, & ab essentia quantitatis excludit positionem partium in loco, quæ ad *situm* pertinet. Positio autem, quæ est differentia quantitatis, & dicit ordinem partium in toto, seu coordinationem partium corporis, præ se fert in illis partibus vim, atque aptitudinem, qua una pars aliam pellere potest ab eodem loco. Atque hinc Doctor partes extare in materia dixit, seclusa quantitate. Secundo loco citato, *dimensionis* nomine non intelligit *extensionem entitativam*; ut P. Fortunatus interpretatur. Falsum etiam est, in argumento, quod à Scoto approbatur, objectum fuisse *impenetrabilitatem* corporum ex sola eorum *extensione* provenire. Ibidem enim dicitur: *Formalis ratio repugnandi duo corpora esse simul non est materia*. Ergo *impenetrabilitatem* non

Aa

ab

ab *extensione entitativa* materiæ, sed à *quantitate* repetendam esse ibidem Doctor scribit : quod nos docemus. Alii in locis Scotus divisibilitatem, & *circumscriptivam* loci repletionem ita considerat, ut re ipsa sunt : sunt autem impenetrabiles; quemadmodum Angelus re ipsa est in loco *definitive penetrabiliter*. Hoc sensu materia sine quantitate non esset in loco *circumscriptive*, nec esset divisibilis, sed potius ad instar Angeli, qui non habet impenetrabilitatem, diceretur esse in loco *definitive*, quia tunc partes materiæ possent penetrari, atque totæ simul esse in toto loco, & totæ in singulis loci partibus. Hinc quæst. I I. Quolibet alium, artic. I. disserte docet, corporeitatem (quæ sane convénit materiæ ex se se, & juxta doctrinam Scôti præsupponitur in materia, ut hæc possit quantitatem recipere) esse fundamentum præsentia localis circumscriptivæ, & divisibilis.

Postremo dicendum superest de Quantitatis distributione. *Quantitas* dicitur *Continua*, si partes ipsius nexum habeant inter se se, sive illæ simul esse possint, sive una alteri semper accedat. Si partes queant esse simul, erit *Quantitas continua permanens*. Si secus, *Quantitas* est *continua successiva*. *Quantitas* est *discreta*, quando partes illius sunt ad invicem disjunctæ : ut in numero contingit, cujus esse ab intellectu, & libito hominum prodit. Unde *numerus* ad prædicamen-

tum non pertinet, nec Arithmetica est scientia realis : etsi res supponat, quibus ab intellectu nostro numerus applicetur. Sola igitur *Quantitas continua permanens* prædicamentum constituit : ut facile est ex dictis colligere.

Hujus tres species enumerantur : *Linea*, sive longitudo : *Superficies*, sive latitudo cum longitudo : *Corpus*, sive profunditas, aut altitudo cum latitudine, & longitudo. Ne cogitaveris tamen re ipsa extare longitudinem sine latitudine, vel hanc sine illa ; ut Geometræ describunt. Nusquam enim id probari potest. Unde Geometræ supponunt, ea quidem per se se concipi posse, non tamen re ipsa inveniri.

#### QUÆSTIO QUINTA.

*Utrum relationes in creatis sint reales, & formam præ se ferant extremis relatis superadditam?*

**R**elatio ita describitur. *Ordo, & affectio unius ad aliud* : ut Patris ad filium, servi ad Dominum. Tria proinde necessaria sunt ad relationem ; nempe *id, quod ad aliquam refertur*, & appellatur *fundamentum remotum*, quia relatio ab eo oritur ; *id, quod relationem ipsam sistit, & terminat*, sive *quod à fundamento respicitur*, atque solet terminus nominari ; denique *id, quod relatio ipsa immediate se-*

qui-

quitur, hoc est, à quo relatio immediate oritur, & dicitur *fundamentum proximum*. Ita ex. gr. relatio similitudinis inter duos parietes albos præsupponit parietem unum, veluti fundamentum remotum; alium parietem, veluti terminum; & albedinem illorum, tanquam fundamentum proximum, id est, veluti rationem, in qua relatio ipsa fundata sit.

Relatio primum distribuitur à Scotistis in *realem*, & *rationis*. Illa *rebus inest*, nullo cogitante intellectu. Hæc *per solam mentis operationem in rebus effingitur*. Animadvertit porro Subtilis Doctor in 1. d. 31. quæst. unica §. *Ad quæstionem*, relationem realem tres conditiones necessario exposulare; primo, ut extrema relationis, & fundamentum proximum existant re ipsa; secundo, ut eadem extrema reali discrimine secernantur, quia nihil potest ad semetipsum referri ordine reali; tertio, ut ipsa relatio, quacumque mentis operatione seclusa, ex natura extremorum insurgat.

Quod si Relatio realis non respiciat terminum re ipsa existentem, sed referatur ad terminum tantummodo possibilem, tunc appellatur *Aptitudinalis*. Distinguitur tamen hæc relatio *Aptitudinalis* à relatione *Transcendentali*, quæ realiter indistincta est, & separari non potest, sed terminum, habet actualem: ut Creaturæ ordo ad Deum; & hæc relatio pertinet

ad Prædicamentum rei, cui convenit. Relatio autem *Actualis* ea est, quæ separari potest à suo fundamento, & terminum habet re ipsa existentem: atque hæc dicitur *Relatio Prædicamentalis*.

Hæc bifariam secatur. Altera nominatur *intrinsicus adveniens*, quæ nimirum ab ipsis extremis eo prædicato affectis, vi cuius referri dicuntur, quodammodo dimanare intelligitur, nec aliam exposcit ex parte relatorum conditionem: quò sensu duo alba dicuntur similia. Altera appellatur *extrinsicus adveniens*, quæ novam hanc conditionem exposulat: ut calefactio non extat, nisi ignis, & combustibilis materia invicem approximantur; quæ tamen approximatio non est causa calefactionis, sed mera conditio ad calefactionem prærequisita.

Sola Relatio Prædicamentalis, actualis, & intrinsicus adveniens constituitur in hac classe Prædicamentali. Nam relatio extrinsicus adveniens pertinet ad sex ultima Prædicamenta, ut diximus; quamquam sit in illis ratio omnino universalissima, per quam non satis explicatur proprius, & peculiaris horum Prædicamentorum effectus, quo fit, ut non possit unicum ex hisce sex Prædicamentum constitui sub notione relationis extrinsicus advenientis.

Prior illa Relatio multiplicari intelligitur pro varietate prædicatorum, ex quibus res dicuntur ex-

dem, vel diversæ; similes, vel dissimiles; æquales, vel inæquales; vel mutuo se se respiciunt: ut effectus à sua caussa pendet. Ipsa autem relata *sunt simul natura, cognitione, & definitione*, tum ad *convertentiam dicuntur*; nam Pater intelligi non potest sine Filio, & subinfertur ex uno existentia alterius, si sub tali ordine accipiantur. Atque hinc apparent etiam proprietates Relationis. Essentia porro Relationis utrumque extremum connotat, fundamentum nempe, in quo ipsa existit, & terminum, ad quem refertur, & ordinatur. Neque prius intelligitur, Relationem esse in fundamento, & postea referri ad terminum: sicut prius intelligitur Universale inexistere pluribus, quam de illis enunciari, quia prædicatio sequitur identitatem; Sed è contra Relatio notionem suam est ordo unius ad aliud, quamobrem æque ambo illa præ se fert, existentiam nempe in fundamento, & ordinem ad terminum.

De Relationis natura variæ recensentur Philosophorum opiniones. Nominales cum primis, alique Philosophi affirmant, nullum ordinem relatorum in creatis re ipsa inveniri, sed solo opere intellectus adstrui. Equidem Relationem *fundamentaliter*, ut ajunt, acceptam fatentur esse realem, reapse enim existunt extrema, quæ invicem ordinantur. At si *formaliter* consideretur relatio, eam dicunt opus

esse intellectus nostri, unum ad aliud referentis, aut unum cum altero comparantis, juxta eorundem naturam, & affectionem, quæ occasionem nobis administrant ordinem illum concipiendi.

Scotistæ cum Thomistis arbitrantur, Relationem etiam in creatis esse realem, & quidem *formaliter* acceptam, adeo, ut seclusa qualibet intellectus operatione, rebus insit, & formam præ se ferat ab ipsis extremis realiter distinctam, atque superadditam fundamento remoto, termino, & fundamento proximo, etiam simul, & collectim acceptis. Nonnulli alii Peripatetici, cum relationes doccant esse reales, & minime pendere à mentis nostræ operatione, illarum tamen notionem longe diversam exponunt. Plerique enim cum Suaresio putant, relationem sitam esse in solo fundamento proximo; quatenus tamen connotat essentialiter, terminum; quo sublato, permanet quidem in ipso fundamento proximo relatio *quoad entitatem*, minime vero *quoad denominationem*; enim vero fundamentum proximum, v. g. albedo, non denominat similem parietem unum album, nisi existat alter paries albus, qui sit terminus similitudinis. Aliis placet, relationem constituere in complexo ex fundamento remoto, termino, & fundamento proximo. Postremo alii relationem *in concreto* distinguunt à relatione *in abstracto*, hancque

statuunt in sola ratione fundandi, quæ inest fundamento remoto: illam vero sitam esse dicunt in præfato complexo.

Dicimus cum Scotistis, in creatis extare veras relationes reales, quæ sunt formæ extremis relatis supperadditæ, & ab ipsis realiter distinctæ.

Probatur prima pars. Fide erudimur, extare in Divinis relationes reales, quibus Pater Æternus Filium ut à se genitum, respicit; Pater etiam, & Filius respiciunt Spiritum Sanctum, ut ab ipsis procedentem. Ergo etiam in creatis admittere oportet veras reales relationes. Consequentia probatur. Ideo ejusmodi relationes in Divinis admittuntur, quia certo scimus, Patrem Æternum generare Filium. Atqui compertum est etiam experientia, patrem in creatis generare filium. Ergo etiam in creatis admittendæ sunt relationes reales, quibus pater filium respiciat, ut à se genitum; & filius referatur ad patrem, à quo generatur. Deinde relatio nihil aliud est, nisi ordo unius rei ad aliam. Sed ejusmodi ordo non pendet à nostra cogitatione. Perfectio enim Universi in ordine posita est, atque ordine omnia subsistent, quo sublato ruerent; & quacumque sublata intellectus nostri operatione, duo alba sunt similia; album vero, & nigrum dissimilia: duæ quantitates palmares sunt æquales; quantitas autem palmaris, & quantitas bipalmaris

sunt inæquales. Igitur relationes sunt reales &c.

Respondent, ideo in Divinis relationes esse reales, quia sunt substantiales, & constitutivæ Divinarum Personarum; adeoque disparem longe esse rationem de relationibus in creatis, Ordinem vero Universi, similitudinem, æqualitatem, & similia, non aliud præ se ferre nisi extrinsecam denominationem, nec reales esse, nisi *fundamentaliter*.

Contra. Ideo in Divinis reales agnoscimus relationes, quia Pater Æternus generat Filium. Quamvis ergo relationes in Divinis sint substantiales, & constitutivæ Divinarum Personarum: quod minime convenit relationibus creatis; tamen quia etiam in creatis pater generat filium, veræ extant in ipsis reales relationes. Ita sane in Deo, & in homine scientiam reperiri dicimus, quia uterque objecta percipit; licet scientia in Deo sit substantialis, & realiter indistincta propter infinitam Dei perfectionem, & immutabilitatem, in homine autem finito, & mutabili accidentaria, & realiter distincta. Allatæ vero denominationes, nedum *fundamentaliter*, sed *formaliter* rebus conveniunt, nullo intellectu cogitante; & omnis denominatio à forma oritur, est enim effectus formæ denominantis: & cum denominatio sit relativa, non potest præstari per formam absolutam; adeoque necessario admit-

tenda est forma relativa. Porro cum nihil evincat, formam relativam in uno potius extare subiecto denominato, quam in altero, dicendum est, relationes in ipsa re denominata reperiri, easque denominationes esse intrinsecas.

Objicies 1. Duo alba sunt entia absoluta, & nihil habent relativi, nisi quatenus ab intellectu comparari possunt. Ergo relationes constituendæ sunt in sola comparatione facta à nostro intellectu.

Respondetur. Nego secundam partem antecedentis. Duo enim alba ex se se apta sunt fundare relationem, sublata operatione intellectus nostri; nec intellectus posset vere comparare unum alteri, tanquam illi simile, nisi re ipsa illa duo in se se similia forent. Quemadmodum ergo absque ulla intellectus fictione duo alba denominantur re ipsa similia, & in se se forent adhuc similia, si nullus extaret intellectus; ita etiam, sublata quacumque mentis nostræ fictione, & operatione, admittenda est forma relativa, quæ præstet ejusmodi denominationem.

Objicies 2. Similitudo inter duas albedines non est nisi relatio identitatis specificæ ipsarum. Porro hæc est relatio rationis. Ergo &c. Minor probatur. Relatio identitatis numericæ, qua individuum est idem sibi ipsi, omnium consensu dicitur mera relatio rationis. Ergo idem dicendum de relatione identitatis specificæ.

Respondetur. Nego minorem. Ad probationem, nego paritatem. Etenim relatio identitatis numericæ non versatur inter extrema realiter distincta, adeoque non est relatio realis, deficiente una ex conditionibus ad relationem realem necessariis. At relatio identitatis specificæ est realis, quia versatur inter duo extrema realiter distincta.

Objicies 3. Deus dicitur de novo Creator, & Conservator absque ulla relatione reali ad creaturam. Verbum dicitur unitum humanitati absque reali unione. Igitur relativæ denominationes non præ se ferunt relationes reales.

Respondetur, nullam denominationem esse posse sine forma denominante sibi proportionata: quæ forma inest rei denominatæ, si res ipsa sit capax; aut saltem alteri subiecto convenit, quando res denominata non potest eam formam in se se recipere. Porro denominatio Creatoris, & Conservatoris non est sine forma relativa, quam tamen creaturis solis inesse dicimus, quia Deus infinitus, & immutabilis non potest novam formam recipere. Hæc igitur forma relativa non aliud præ se fert, nisi dependentiam creaturæ à Deo in fieri, & conservari; unde quia Deus terminat hanc dependentiam, Creator dicitur, & Conservator; quemadmodum paries ex sola visionis terminatione dicitur visus. Idem dicendum de unionem inter  
Ver-

Verbum, & humanitatem. Unio enim non inest Verbo immutabili, sed in sola residet humanitate mutabili, atque per istam unionem Verbum denominatur intime conjunctum humanitati, quatenus ex ipsius unionis terminatione Verbum fit intime præsens, & indistans ab humanitate, & cum ipsa constituit unum Suppositum substantiale. At in creaturis mutabilibus constituenda est forma relativa, quando illæ dicuntur relative.

Instabis. Relatio, si existit, est modus respectivus. Sed modus respectivus, afficit utrumque extremum. Ergo relatio etiam in Deo esset constituenda.

Respondetur, modum respectivum afficere utrumque extremum, sed diversa ratione, nam afficit unum extremum *per inherenciam*, alterum vero per adhæsiorem, & puram terminationem; unde modus respectivus denominat unum extremum intrinsece, alterum extrinsece. Ita se habent relationes creaturarum ad Deum.

Probatur secunda pars. Omnis denominatio nova, intrinseca, realis, & relativa provenit ab aliqua forma nova, intrinseca, reali, & relativa; Denominatio enim est formalis effectus formæ denominantis. Atqui denominatio similis in uno pariete albo, dum alter paries fit albus, est denominatio nova, intrinseca, realis, & relativa. Ergo oritur ab aliqua forma nova, intrinseca, reali, & relati-

va. Porro ejusmodi forma non est albedo, quia hæc est forma absoluta. Igitur admittenda est forma superaddita relationis. Deinde nulla res transire potest re ipsa de contradictori negativo ad contradictorium positivum, nisi per novam formam realem, & positivam. Ergo dum unus paries albus, accedente altero pariete albo, fit re ipsa similis: quod antea non erat, novam utique acquirit formam realem, & positivam. Hæc autem forma relativa realiter distincta est ab extremis etiam simul, & collectim acceptis. Neque enim potest identitatem habere cum ambobus extremis, quæ ad invicem realiter distinguuntur. Sed nec identitatem habet cum suo fundamento, quia sublato termino, tollitur relatio, & tamen fundamentum permanet. Igitur &c.

Confirmatur assertio ex refutatione aliarum opinionum. Relatio cum primis sita non est essentialiter in fundamento proximo. Alioquin enim denominaret illud v. g. simile, æquale &c. etiam destructo termino; hoc enim sublato, permaneret in fundamento relatio, quia permaneret fundamentum proximum; à quo ipsa non distinguitur in hac opinione: omnis porro forma, quæ inest subjecto capaci, denominat illud: quemadmodum albedo in pariete existens, quocumque alio sublato, semper denominat parietem album. Quod autem Adversarii reponunt,

relationem esse formam connotativam, adeoque non denominare, nisi coexistente termino, quem connotat: quo modo visio si reciperetur in lapide, non denominaret lapidem videntem, quia connotat subjectum vitale, cujusmodi non est lapis: quo etiam modo res in primo suæ creationis instanti non dicitur conservari, quia connotat præexistentiam; hac responsione nihil proficiunt. Primo enim connotatio præexistentiæ novam debet realem relationem præ se ferre; est enim eadem ratio de connotatione, ac de aliis denominationibus relativis. Deinde videre non est habere visionem, sed per visionem circa objectum operari, ipsum percipiendò; undè visio non denominaret lapidem videntem, etsi reciperetur in illo: quod tamen est impossibile, ut probabimus in Physica Generali, disp. 5. quæst. 6. At vero esse simile aliud non est nisi habere similitudinem, quemadmodum esse album non est aliud nisi habere albedinem. Porro sublato etiam termino, similitudo haberetur, quia extaret fundamentum proximum, in quo similitudo ipsa formaliter constituitur. Tum connotatio illa termini, si quidpiam est à fundamento proximo distinctum, & ipsa esse nova relatio, & nova forma superaddita ob allatas rationes, vel si nihil est distinctum, minime inserviret, adeoque si sublato termino non haberetur similitudo,

hæc nunquam haberetur, etiamposito termino. Et dum Suarezasserit, sublato termino, relationem permanere quidem *quoad entitatem*; non tamen *quantum ad denominationem*, vel intendit, relationem perire tantummodo *quoad vocem*; vel fatetur, quidpiam aliud perire à nuda voce distinctum? Si primum, ergo quemadmodum res erat similis, ita similis etiam esset, sublato termino, licet talis minime appelletur: ea ferme ratione, qua Suaresius fatetur, duos parietes albos esse similes, etsi nullus intellectus de illis cogitaret. Si secundum, ergo non permanet tota entitas relationis per illam vocem significata. Igitur &c.

Secundo, relatio constitui non potest in complexo ex fundamento remoto, termino, & fundamento proximo. Alioquin enim hoc complexum esset ordo unius ad aliud, quemadmodum est relatio; adeoque si ipsius terminus esset intra complexionem ipsam, ordo ille esset ad se; si alter ponatur terminus à complexo distinctus, eadem recurrit ratio, atque ita progredieremur in infinitum. Tum relatio similitudinis uni intelligitur inesse: complexum vero non est unum. Denique allata superius argumenta etiam adversus hanc opinionem valent. Præsertim vero refelluntur ex dictis, qui relationem *in abstracto* esse ipsum fundamentum proximum arbitratur.

Nam



Nam hoc quidpiam est absolutum & ad se; relatio est ad aliud, & respectiva; adeoque illud non potest tribuere denominationem relativam, vel hanc semper conferret, sublato etiam termino; ut probavimus. Igitur &c.

Objicies 1. Duo alba ex se se, sublato quocumque superaddito, sunt similia. Igitur similitudo non præ se fert formam superadditam. Probatur antecedens. Illa duo alba ita se habent ex se se, ut unum tale sit, quale est aliud. Ergo ex se se sunt similia.

Confirmatur. Ut docet Aristoteles lib. 5. Met. *ea dicuntur similia, quorum qualitas est una*; hinc una ex proprietatibus qualitatis in eo sita est, ut secundum ipsam res dicantur similes, vel dissimiles. Ergo similitudo non est, nisi ipsa albedo.

Respondetur. Distinguo antecedens. Duo alba ex se se sunt similia, *fundamentaliter*, concedo: *formaliter*, nego antecedens, & consequentiam: eodemque modo solvitur reliquum argumentum. Duo alba ex se se dicuntur similia *fundamentaliter*, quatenus nata sunt fundare relationem similitudinis: non sunt autem similia *formaliter*, quia non habent formam, quæ possit illis præstare denominationem similis. Ita intellectus, sublata intellectuione, dicitur intelligens *fundamentaliter*, non *formaliter*, quia tunc non habetur nisi facultas potens efficere intelle-

Tom. I.

ctionem. Qualitas etiam redâit simile, vel dissimile, *fundamentaliter*, & eodem modo *ea dicuntur similia, quorum qualitas est una*, quia nempe ex unitate qualitatis oritur relatio similitudinis. Aristoteles autem describit similia per qualitatem, quæ est fundamentum proximum similitudinis, quia qualitas notior est relatione.

Instabis. Etsi qualitas sit forma absoluta, potest tamen tribuere denominationem relativam. Ergo potest reddere subjectum suum *formaliter* simile. Probatur antecedens. Etsi qualitas sit forma absoluta, potest tamen fundare relationem. Ergo etiam &c.

Respondetur. Nego antecedens. Ad probationem, nego consequentiam, & paritatem. Etenim fundare relationem pertinet ad genus causæ efficientis: ut manifestum fit in substantia, quæ fundamentum est accidentis, & illud in se recipit. Genus autem causæ efficientis non ex postulat causam *formaliter* talem, cujusmodi est effectus, sed solam exigit virtutem in causa; ideoque forma absoluta potest fundare relationem. At denominatio relativa pertinet ad genus causæ formalis: quod genus causam petit *formaliter* talem, cujusmodi est effectus. Quamobrem cum forma absoluta non sit *formaliter* relativa, non potest præstare denominationem relativam.

Objicies 2. Si extaret forma illa

Bb re-

relativa, nihilominus non posset tribuere enti absoluto denominationem relativam. Ergo est omnino superflua. Probatur antecedens. Forma relativa secernitur ab ente absoluto per suum *esse* relativum. Ergo non potest tribuere enti absoluto esse relativum, seu denominationem relativam. Consequentia probatur. Accidens, quod à substantia distinguitur per inhærentiam non potest tribuere substantiæ denominationem inhærentis. Ergo etiam &c.

Respondetur. Nego antecedens. Ad probationem, nego consequentiam. Ad hujus probationem, nego consequentiam, & paritatem. Omnis forma, quæ alicui subjecto inest, secernitur ab illo per suum prædicatum differentiale, & specificum, & tamen eidem subjecto tribuit denominationem ab hoc specifico prædicato depromptam; nec debet necessario tribuere illi, cui inest, denominationes à prædicatis suis genericis derivatas, quippe non est in subjecto generice accepta, sed specificè. Igitur forma relativa, v. gr. similitudo, secernitur ab ente absoluto per suum esse relativum, & tamen tribuit illi denominationem relativam à prædicato specifico depromptam, videlicet denominat illud simile. Neque ista denominatio repugnat enti absoluto, cum referri ad aliud *accidentaliter* non opponatur prædicato absoluto, quod est *essentialiter* ad se. Ita albedo distinguitur specificè à

substantia per rationem albi, & tamen tribuit substantiæ hanc denominationem. Ideo autem Accidens inhærens Substantiæ, non tribuit illi denominationem inhærentis quia inhærentia est prædicatum genericum omni accidenti commune: nullum autem accidens est in substantia secundum merum esse genericum, sed in illa est secundum esse specificum; & ideo non debet necessario tribuere substantiæ, nisi denominationem à suo prædicato specifico derivatam, puta impenetrabilis, albi, nigri &c. Substantiæ quoque repugnat inhærentia; ut diximus quæst. 3. Ratio igitur, propter quam accidens non tribuit substantiæ denominationem inhærentis hæc est, quia videlicet ea denominatio non oritur à prædicato specifico ipsius accidentis; non vero quia accidens per inhærentiam distinguitur à substantia.

Instabis. Quod est *essentialiter* rationale, non potest denominari *accidentaliter* irrationale. Ergo quod est *essentialiter* ad se, sive absolutum, non poterit à forma relativa denominari *accidentaliter* ad aliud, sive relativum.

Respondetur. Nego consequentiam, & paritatem. Rationale enim, & irrationale sunt prædicata metaphysica, & specifica, & ideo identitatem habent realem cum illo, cui conveniunt, nec subinde possunt alicui convenire tantummodo *ex accidenti*, atque ab eo realiter à

dis-

distingui. Non ita se habent ens ad se, & ens ad aliud, quæ proinde possunt extrinsece uniri, ut unum tribuat alteri denominationem: etsi non possint in unum, & idem prædicatum coalescere. Sic spirituale, & materiale non possunt idem esse per identitatem realem; anima tamen spiritualis conjuncta est extrinsece cum corpore materiali.

Objicies 3. Denominatio relativa haberi potest sine forma relativa superaddita. Ergo hæc est omnino superflua. Probatur antecedens. Supponamus, unum tantummodo parietem album hic existere, tunc paries iste dum alter fit albus redditur de novo *fundamentaliter* proxime similis absque ulla forma superaddita. Porro ejusmodi denominatio *fundamentaliter* proxime similis est relativa. Ergo &c. Major probatur. Quælibet forma superaddita non efficitur, nec producitur, nisi in instanti temporis, cum revera sit res, cujus existentia non nisi instanti temporis commensuratur. Atqui denominatio illa *fundamentaliter* proxime similis non habetur, nisi in instanti naturæ; in primo enim instanti temporis, quo extrema sunt, jam sunt similia *formaliter*: quod quidem consequitur, & presupponit esse *fundamentaliter* proxime simile, sive posse proxime relationem fundare. Ea etiam denominatio, qua paries dicitur *fundamentaliter* proxime similis, non præces-

sit adventum alterius parietis albi, nam ante hujus adventum paries ille non erat similis, nisi *fundamentaliter* remote, hoc est, poterat solum remote relationem fundare. Igitur cum denominatio *fundamentaliter* proxime similis sit relativa, & separabilis, sicuti denominatio, qua paries albus dicitur formaliter similis, si illa subsistit sine ulla forma superaddita, idem de secunda dicendum est.

Respondetur. Nego antecedens. Ad probationem, distinguo minorem: denominatio *fundamentaliter* proxime similis est relativa, & extrinseca, concedo: est intrinseca, nego minorem, & consequentiam. Paries ille albus prius sine alio existens, redditur deinde proxime potens fundare relationem per adventum alterius parietis, albi, quia ex isto termini adventu habet omnia necessaria ad relationem efficientem; unde ejusmodi denominatio est extrinseca, videlicet deprompta est ab extrinseco adventu alterius parietis albi. Cum autem ea denominatio non habeatur, nisi in instanti naturæ, ut diximus, iccirco oritur ab ipso adventu termini; nam licet adventus ipse termini compleatur in instanti reali, tamen illius effectio plura naturæ instantia complectitur; quapropter dum talis adventus intelligitur; tunc habetur etiam in fundamento denominatio *fundamentaliter* proxime potentis relationem efficere. Idem patet, dum intellec-

tus noster, accedente objecti præsentia, fit complete potens efficere cognitionem. Ejusmodi enim denominatio est extrinseca intellectui. Quamobrem similes denominationes non exostulant formam inexistentem rei denominatæ. At vero denominatio, qua paries albus dicitur *formaliter* similis, est denominatio intrinseca, ut antea probavimus: habetur etiam in reali instanti temporis: ideoque formam exigit relativam, & superadditam. Deinde denominatio *fundamentaliter* proxime similis non aliud præ se fert, nisi virtutem efficiendi relationem, in actu primo proximo constitutam; ac proinde pertinet ad genus causæ efficientis, quod non exposcit nisi virtutem in causa. At denominatio *formaliter* similis pertinet ad genus causæ formalis, quod necessario exigit causam *formaliter* talem: ut diximus.

Objicies 4. Admissa relatione superaddita, sequeretur progressus in infinitum. Hoc absurdum est. Ergo non est approbanda forma illa superaddita. Sequela majoris probatur. Si Petrus est diversus à Paulo per diversitatem superadditam, jam hæc ipsa diversitas, ut pote à Petro realiter distincta, & diversa, esset ab ipso Petro diversa per aliam diversitatem superadditam. De hac idem valet argumentum; atque ita progrediendo in infinitum. Igitur &c. Antecedens probatur. Petrus est diversus à Paulo per diversitatem superadditam.

Ergo etiam ista diversitas esset à Petro diversa per aliam diversitatem superadditam.

Respondetur. Nego sequelam majoris. Ad probationem, nego antecedens. Atque ad hujus probationem, concesso antecedenti, nego paritatem. Relatio diversitatis Petri à Paulo est ratio, qua illi invicem differunt; ideoque non indiget alia diversitate, ut sit à Petro diversa, quia *quod est quo in uno genere, non indiget alio quo in eodem genere*. At Petrus est id, quod à Paulo differt; proindeque indiget diversitate superaddita. Sic paries albedine indiget, ut sit albus: ipsa vero albedo non indiget alia albedine.

Instabis 1. Si dependentia, per quam creatura à Deo dependet, esset realiter distincta ab ipsa creatura, indigeret alia dependentia, ut & ipsa à Deo dependeret. Ergo si diversitas, per quam Petrus à Paulo differt, est forma Petro superaddita, adeoque realiter ab ipso distincta, indiget alia diversitate, ut & ipsa à Petro sit diversa. Antecedens traditur à Doctore Subtili in 2. d. 1. q. 4. §. *Ad questionem istam*, ubi ait: *Si relatio effectus ad causam accideret lapidi, & per consequens esset res alia à lapide, pari ratione ipsa haberet relationem ad Deum, ut effectus ad causam, & tunc accideret sibi alia relatio effectus, & ita esset alia relatio, & sic in infinitum.*

Respondetur. Nego consequentiam,

tiam, & paritatem. Etenim in prædicta hypotesi, ut ait Scotus, illa dependentia esset vera res, & creatura, quæ per se se terminaret veram actionem, & causalitatem Dei efficientis, adeoque esset quidpiam dependens, ut sunt cetera entia creata. At diversitas, de qua loquimur, semper est mera ratio differendi, adeoque non indiget alio superaddito, ut sit diversa à Petro.

Instabis 2. Etsi diversitas illa per semetipsam dicatur à Petro diversa, quia est ratio differendi; tamen Petrus dici non potest per semetipsum diversus ab ea diversitate, quoniam Petrus est id, quod differt. Igitur Petrus erit diversus ab illa diversitate per aliam. De hac idem reddit argumentum: atque ita saltem ex parte Petri progrediendum erit in infinitum.

Respondetur. Nego antecedens. Etenim id, quod est quo in uno genere, non indiget alio quo in eodem genere, nec supponit in suo subiecto aliud quo in illo genere. Sic productio non dicitur producta per aliam productionem, nec materia per aliam unionem dicitur conjuncta unioni, qua jungitur formæ. Ergo diversitas, quæ Petrum à Paulo diversum denominat, non supponit in Petro aliam diversitatem, nec ipse Petrus dicitur proprie diversus ab ea diversitate, sed solum dicitur diversus extrinsece, quatenus eandem diversitatem terminat.

Objicies 5. Ut docet Aristote-

les lib. 5. Physicorum *ad relationem non datur motus*. Porro si relatio esset forma superaddita, ad relationem daretur motus. Igitur relatio non est forma superaddita. Minor probatur. Si hic de novo ponatur paries aliquis albus, novæ emergerent relationes similitudinis in parietibus albis alibi existentibus. Atqui hoc evenire non potest absque mutatione illorum parietum alborum. Ergo ad relationem daretur motus, sive mutatio.

Respondetur. Distinguo majorem. *Ad relationem non datur motus*, per se, concedo: per accidens, nego majorem; & eodem modo distingo totum argumentum. Aristoteles loquitur de motu *per se*, qui videlicet fit ex intentione agentis, & *per se* est terminus actionis. Hic sane motus relationi non convenit. Neque enim agens intendit relationem, sed solam fundamenti productionem: nec actio immediate attingit relationem ipsam, quæ immediate emanat à fundamento proximo. At si loquantur de motu *per accidens*, quo scilicet subjectum aliter se habet nunc, quam prius, etsi non fiat ex intentione agentis, & per actionem illius, ejusmodi motus concedendus est relationibus, ut patet ex novis denominationibus, per quas, tanquam per effectus, dignoscimus novas relationes. Quod & ipse Aristoteles concedit t. 10. dicens: *Quare secundum accidens motus earum est.*

Instabis 1. Atqui nec motus *per accidens* dari potest ad relationem. Ergo nulla responsio. Minor subsumpta probatur. Agens creatum neque *per accidens* potest agere in distans. Atqui admissio motu ad relationem, agens creatum saltem *per accidens* ageret in distans; Nam qui unum parietem album Romæ ponit, saltem *per accidens* causeret similitudinem in aliis albis parietibus Mediolani, Bononiæ, & alibi existentibus. Igitur &c.

Respondetur. Nego minorem subsumptam. Ad cujus probationem, nego minorem, & illius adjunctam probationem. Etenim qui unum parietem album Romæ ponit, nullatenus influit in productionem relationum Mediolani, Bononiæ, & alibi emanantium. Neque enim aut terminus, aut qui terminum ponit, est causa effectrix relationis, sed hæc unice emanat à fundamento, existente tamen termino, veluti conditione necessario prærequisita, cum relatio sit essentialiter ordo ad aliud.

Instabis 2. Si relatio totaliter efficitur à fundamento, explicari non potest, ad quid inserviat terminus. Terminus enim non præstat influxum aliquem physicum propter maximam distantiam: nec moraliter influit; quasi, posito termino, teneatur Deus novam relationem in fundamento producere; immo si res ita se haberet, inquit Owiædus, Natura debuisset sollicitos Tabellarios institueret, qui

alia alba admonerent de productione novi albi, ut ipsa possent statim novas efficere relationes:

Respondetur. Nego antecedens. Terminus enim, ut diximus, se habet velut conditio necessario requisita, qua posita immediate relatio efficitur. Cum enim relatio sit ordo ad aliud, effici non potest, nisi existat illud, ad quod per relationem fundamentum ordinatur: eo modo quo corpus grave natum est moveri deorsum, præsupposita tamen impedimenti ablatione, tanquam conditione necessario prærequisita ad motum illud efficiendum. Quemadmodum autem Owiædus non arbitratur, necessarios esse Tabellarios, ut nuncient aliis albis productionem nobi albi, tanquam partis novarum relationum insurgentium, quæ juxta illius opinionem sitæ sunt in complexo ex fundamento, termino, & ratione fundandi; nec eos putat necessarios Suaresius, ut præexistentibus albis notum faciant, album recens productum connotare novam relationem, ideoque ipsa novam acquisivisse denominationem similis, quam prius non habebant; Ita dicendum est idem in Thomistarum, & Scotistarum opinione.

Objicies 2. Si relatio esset forma superaddita, Deus posset conservare extrema relationis, simul, & collectim accepta, absque relatione. Hoc falsum est. Ergo relatio non est forma superaddita. Minor probatur. Ut sæpe docuit Scotus,

tus, omne prius independens, & realiter distinctum potest conservari sine suo posteriori. Porro extrema relationis priora sunt relatione, & ab illa non pendent. Igitur &c. Deinde si relatio diversitatis inter hominem, & brutum esset forma superaddita; homo, & brutum differrent tantummodo accidentaliter, videlicet per illud accidens relationis. Hoc autem absurdum est. Tum si relatio duplicitatis esset forma quantitati bipalmarum superaddita, denominaret quamlibet partem quantitatis, quia illi quantitati inest divisibilitas: quemadmodum albedo quamlibet subjecti partem denominat albam. At si ita est, jam pars quælibet diceretur bipalmarum, & esset æqualis toti. Igitur &c.

Respondetur ad primum. Nego majorem. Ad probationem, distinguo majorem: si posterius non sequatur naturaliter id, quod est prius, concedo: si naturaliter sequatur, nego majorem, & concessa minori, nego consequentiam. Deus itaque non potest conservare extrema relationis simul accepta absque relatione, quia hæc naturali quadam necessitate emanat à fundamento, statim ac existit terminus; Quare Deus non potest alio modo impedire emanationem relationis, nisi tollendo unum, vel alterum extremorum. Cujus ratio est, quia licet Deus possit impedire omnes caussarum secundarum effectus, antequam isti producan-

tur, non tamen id potest, dum re ipsa producuntur, & causa jam intelligitur *actualiter* efficiens; alioquin manifesta haberetur contradictio, nam causa re ipsa efficeret & non efficeret. Porro fundamentum, posito termino, est causa actualiter efficiens relationem; proindeque non potest Deus &c.

Ad secundum. Homo & brutum differunt *essentialiter*, si spectemus fundamentum hujusce differentie; si vero consideremus formalem ipsam denominationem diversitatis, differunt *accidentaliter* per relationem diversitatis superadditam. Hæc tamen relatio suam habet denominationem ab ipsis extremis, quæ sunt diversæ essentia, proindeque dicitur diversitas essentialis: eo modo quo unio necessitas substantias dicitur substantialis ab ipsius substantiis unitis.

Ad tertium. Relatio duplicitatis non denominat quamlibet partem quantitatis, quippe exigit pro suo subjecto adæquato, quod ab ea perficiatur, & denominationem recipiat, totam quantitatem, nam hæc sola habet extensionem necessario requisitam ad suscipiendam illam denominationem. Non est autem idem dicendum de partibus partibus, nam quælibet ipsius pars apta est recipere denominationem albi, ideoque ab albedine denominatur.

Objicies 7. Admissa forma relationis superaddita, sequeretur, musca volitante, aut Petro moven-

te digittum, mutari singulas Universi partes per susceptionem novæ formæ, & novæ affectionis realis. Hoc absurdum videtur. Igitur relatio non est forma superaddita. Major probatur. Musca volitante, aut Petro digittum movente, mutarentur omnes relationes propinquitatis, & distantix ad omnia entia, & aliæ novæ relationes, sive formæ reales in singulis entibus emanarent. Consequens etiam esset, omnia entia fundare diversas relationes; adeoque omnia essent relativa: quod Aristoteles negat lib. 4. Met. Ergo. &c.

Respondetur. Concedo majorem, & nego minorem. Cum enim Universitas hæc quoad omnes sui partes sit conexa, necessario sequitur, una parte mutata, alias etiam mutari. Quemadmodum ergo in opinione aliorum Peripateticorum, tot novæ denominationes insurgunt, ita inquit Scotistæ non esse inconveniens, tot novas formas multiplicari; cum enim relatio sit exigua quædam entitas, ingens istæ relationum numerus nec numerum aggravat, nec intellectum nisi imbecillum. Aristoteles autem non negat, omnia entia fundare multiplices relationes, sed tantummodo inficiatur, entia omnia secundum suam essentiam esse relativa.

Hæc ad propositâ Questionis solutionem attinent ex Scotistarum sententia. Nunc Consectaria quædam lubet summam adijcere, quæ

ex propria sententia rite colligunt Scotistæ.

Primo igitur docent, formam illam relationis superadditam extremis multiplicari numero ad numeralem terminorum multiplicationem. Eodem enim permanente fundamento, & multiplicatis terminis specie diversis, multiplicantur relationes specie distinctæ. Ergo eodem manente fundamento, multiplicatisque terminis numero distinctis, debent multiplicari relationes numero distinctæ. Ita ex gr. Pater dicitur primi, & secundi sui filii Pater per duplicem generationem activam; igitur & duplicem habet relationem paternitatis, quippe hæc relatio in ea actione fundatur. Neque paternitas, qua Pater referebatur ad primum filium, potest ipsum referre ad alterum filium; alioquin enim etiam, non existente secundo filio, hujus Patrem denominaret: ea ratione, qua diximus albedinem debere semper tribuere denominationem similis, si similitudo est ipsa albedo. Tum paternitas illa respicit pro suo termino adæquato primum filium. Atque hinc discrimen apparet inter relationem *pradicamentalem*, & relationem *transcendentalem*, ac facultates, seu potentias operatrices; nam istæ pro suo objecto adæquato non respiciunt nisi rationem aliquam formalem specificam, atque ex istius unitate vel pluralitate suam unitatem, vel pluralitatem mutantur, ut alias diximus,

&c.



& realiter indistinctæ sunt à suis fundamentis.

Secundo, cum relationes sæpe sint mutuæ, unde quemadmodum Dominus, v. gr. relationem habet ad servum, ita servus ad Dominum; Scotistæ asserunt, relationem terminari ad absolutum, non ad alteram correlationem, ita ut Dominus referatur quidem ad servum, terminet autem relationem servi per suum esse absolutum. Et sane correlationes sunt simul tempore, natura, & cognitione; ut manifestum est: At terminus relationis præcedit prioritate naturæ relationem ipsam, nam hæc ab illò dependet. Ergo relatio non ad correlationem, sed ad absolutum terminatur. Hinc causa respicit effectum, quoad ipsius entitatem, quæ à causa producitur, & dependet. Hinc, & respectus oppositionis in ipsis relativis ad relativum quidem terminatur, non tamen quatenus fungitur munere correlativi; hoc enim illi ex accidenti convenit; sed quatenus fungitur munere absoluti, relationem alterius sistendo. Hoc modo in Divinis Paternitas terminatur ad Filietatem, non prout hæc refert Filium ad Patrem; sed quatenus personam Filii constituit, atque tunc fungitur munere absoluti.

Tertio, inquit Scotistæ, unam relationem posse fundare aliam, non quidem in eodem ordine, sed in diverso. Nam ex. gr. duæ paternitates sunt similes inter se se re

Tom. I.

ipsa, & nullo intellectu cogitante. Ergo hæc denominatio est in illis nova, intrinseca, realis, & relativa; adeoque novam formam realem exposcit, sicut denominatio illa, qua duo homines dicuntur similes; quippe tam in hominibus, quam in paternitatibus ea denominatio est accidentaria, & realiter distincta, ac separabilis. In divinis autem relationes se se respiciunt ad modum correlativorum, nec Pater esse, aut intelligi potest sine Filio; ac subinde per suos essentielles conceptus invicem distinguuntur, & opponuntur.

Neque hinc sequitur, admitti oportere progressum in infinitum in relationibus sub diversa ratione semper consideratis. Res enim eodem tandem deduceretur, ut status in una, vel altera relatione constituendus sit, vel quia differentia ad relationem *transcendentalem* pertinebit, vel quia individualis erit, adeoque omnino ultima. Sed de his jam satis.

Postremo loco Nominalium, aliorumque sententiam satis probabilem esse arbitramur, qui in Divinis quidem relationes reales agnoscunt; in creatis vero ajunt relationes *fundamentaliter* utique reales esse, quatenus res ipsæ absolute occasionem administrant menti nostræ eas invicem referendi, aut comparandi; *formaliter* autem in ipsa intellectus comparatione constituunt.

Et sane in rebus hisce creatis

Cc ni-

nihil pene est non absolutum; nec ulla ratio nos cogit relativi quidpiam re ipsa illis concedere; nec satis compertum est, ea, quæ relata dicuntur, ita se habere, ut re ipsa illorum unum ad alterum referatur, veluti simile, vel dissimile; distans, vel præsens. Ergo negotium hoc uni menti nostræ est adscribendum, quæ unum cum altero conferat, ordinemque concipiat unius ad aliud. Quid enim, quæso, mihi advenit, si in Indiis alter homo orietur? Quid novi accidit parieti albo hic existenti, si alius paries Romæ albus evadat? Quo nuncio hæc alibi contingentia, hic enarrantur, ut novus ordo, nova relatio promanet? Quod si relatio novam formam, novam affectionem realem præ se fert, quotiescumque volitat Musca, singulæ Universi partes ita mutantur, ut nova forma realis singulis addatur, præsentia nimirum, vel distantia, ac similitudinis.

Quia vero relationum realium assertores reponunt, iis omnibus subtiliorem intellectum minime prægravari; Nominales è converso candide fatentur, tantam sibi præsto non esse ingenii subtilitatem, qua tantam rerum omnium realem mutationem, ad unius Muscæ motum, simul intelligere valeant, & affirmare; atque hac super re iudicium eorum expostulant, qui relicto partium studio in veritatis assecutionem incumbunt.

Inficiantur etiam, relationes simi-

litudinis, ex. gr. reales esse, si *formaliter* accipiantur, quamquam reale sit fundamentum, quo permoveatur intellectus ad ordinem similitudinis efficiendum. Hinc Mundi perfectionem sitam esse dicunt in ipsis rebus absolutis, quæ à nostro intellectu referri invicem possunt; in ordine, inquam, *fundamentaliter* accepto, qui extat etiam, nullo intellectu cogitante: sed non in ordine *formaliter* sumpto, nam hic mentis nostræ opus est.

Disparem porro rationem esse de Divinis relationibus, inquirunt. In Divinis Catholici reales relationes concedunt, non ductu naturalis rationis, sed fidei lumine mentes nostras illustrante. Ipsa vero fidei notitia præhabita, rationem investigare nituntur, cur illæ sint dicendæ reales. Ideo autem relationes illas in Divinis reales fatentur, quia Divinas Personas constituunt, ac nisi extaret *Paternitas* realis, nequaquam intelligi posset Pater, qui Filium generet; non enim Divinæ Personæ per aliud, quam per relationes constituuntur; quæ obrem illæ relationes reales sunt. At in creatis, à quacumque *paternitatis* relatione abstrahendo, intelligitur esse absolutum Patris, à quo Filius generetur; & relatio illa adstruitur necessaria unice ad præstandam Patris denominationem. Talis porro denominatio in creatis non est realis, ut re ipsa ad Filium Pater ordinetur, licet *fundamentaliter* realis appellari pos-

possit. Non ergo in Divinis relationes dicuntur reales, quia Pater generat Filium; sed quia illis sublati nihil haberetur, quo Divinae Personae constituentur.

Relationes denique *Transcendentales* quidpiam esse absolutum arbitrantur *Nominales*. Quamobrem essentiam accidentis in ipsa Inhaerentia aptitudinali constituunt. Idemque de aliis potentiis, seu principiis docent.

DISPUTATIO QUINTA.

De veritate, & Falsitate Propositionis.

QUAESTIO UNICA.

Utrum Propositiones de futuro contingenti sint determinate verae, vel falsae?

**D**E Veritate, & falsitate Propositionis jam disseruimus in I. parte, sect. 2. c. 1. Nunc igitur de iis propositionibus contingentibus disputamus, quae circa futuras hominum operationes liberas versantur; & inquirimus, utrum re ipsa duae propositiones contradictoriae de futuro contingenti ita se habeant, ut una earum sit in se se determinate vera, altera determinate falsa; quamquam id nobis minime innotescat; unde apud vulgus fertur commune illud effatum. *De futuris contingentibus non datur determinata veritas.*

Porro cum id, quod est determinatum ad futuritatem, debeat necessario evenire, duplicem distinguere oportet necessitatem. Una est antecedens, & absoluta; altera consequens, & conditionata. Prior illa antecedit voluntatem nostram, oritur à causa nobis nequaquam libera, facit rem; & ideo cum, veluti Domina imperans, liberum arbitrium antevertat, illud etiam à suae indifferentiae regno exturbat. Posterior comitatur voluntatem nostram, oritur à causa nobis libera, fit ab ipsa re; quare cum ut comes liberum arbitrium sequatur, ejus dominio subijcitur. Ita sane qui pro nutu suo libere igni accedit, dicitur etiam pro libito calefieri; qui vero cogitur igni accedere, omnino necessario absolute calefit.

Hinc vero duplex itidem determinatio intelligitur. Unam Philosophi appellant *de inesse*, quatenus inexistenciam praedicti significat; & haec rem futuram esse praese fert, nec tamen potentiam amovet ad oppositum. Alteram nominant *de possibili*, quia possibilitatem ipsam, seu potentiam afficit; & ista rem ita futuram esse notat, ut excludat potentiam ad oppositum. Quamobrem duplex dicitur etiam indeterminatio; seu indifferentia hisce determinationibus adversa; *de inesse*, ac *de possibili*. Indeterminatio *de inesse* connotat actum secundum non esse determinatum: ut quan-

do res aliqua intelligitur omnino indifferens ad existendum, & non existendum: Indeterminatio de possibili solam significat actus primi, seu potentia indifferenciam, nec excludit determinationem actus secundi: & hæc in re apparet, quæ licet Dei voluntate ad futuritionem determinata sit, in se se tamen semper est indifferens, & cum sit contingens, quantum est ex se se potest non existere. Dicimus, propositiones de futuro contingenti esse determinate veras, vel falsas.

Probatur. Deus ab æterno cognovit: determinate omnia futura contingentia. Ergo propositiones de futuro contingenti sunt in se determinate veræ, vel falsæ. Consequentia evidens est. Etenim cognitio non facit sibi objectum, sed illud solummodo contempletur; Nec ideo res veræ sunt, quia cognoscuntur, sed iccirco ut veræ cognosci possunt, quia tales in se se, & re ipsa sunt. Antecedens probatur ratione naturali. Deus est ens summe perfectum, quo nihil melius excogitari potest, & quod omnem prorsus perfectionem continet. Atqui cognitio certa, & determinata futurorum est maxima perfectio. Deus igitur futura cognoscit omnia: & quidem determinate. Ergo futura contingentia sunt in se se determinate cognoscibilia, adeoque vera, vel falsa. Alioquin Divina Scientia errori esset subjecta, & Deus ipse falli

posset: quod infinitæ Dei Perfectioni omnino repugnat.

Eadem veritas inconcusso Divinarum Litterarum testimonio demonstratur: Etenim Regius Psaltes dicebat Deo, Psalmo. 138. *Intellexisti cogitationes meas de longe, & omnes vias meas prævidisti.* Et Jesus Filius Sirach, Ecclesiastici c. 23. ait: *Domino Deo, antequam creentur, omnia sunt agnita: sic & post perfectum respicit omnia.* Et Danielis c. 13. Susanna sic Deum allocuta est: *Deus æterne, qui nosti omnia, antequam fiant.* Idipsum confirmant unanimi sententia SS. Patres, atque præ ceteris Augustinus in lib. 5. de Civitate Dei, c. 9. ubi errorem Ciceronis refellit, qui (inquit optime S. Doctor) *ut confirmaret liberum voluntatis arbitrium, dum vult (homines) facere liberos fecit sacrilegos.* Concludat igitur Augustinus: *Confiteri esse Deum, & negare præscium futurorum, apertissima insania est.* Igitur &c.

Objicies I. Si Deus certo cognosceret futura contingentia, & hæc propositio, ex. gr. *Petrus cras peccabit*, esset determinate vera, vel falsa, ruit humana libertas. Hoc absurdum est. Ergo &c. Sequela majoris probatur. Humana libertas ruit, si operationes hominis necessario evenirent. Atqui tunc peccatum Petri, vel ejus non peccatum necessario eveniret. Igitur &c.

Con-

Confirmatur. Si propositio illa vera est, Petrus jam esset determinatus ad peccatum. Si propositio est falsa, Petrus esset determinatus ad non peccandum. Ergo Petrus non esset amplius indifferens; adeoque nec liber, quia libertas indifferentiam præ se fert. Ergo &c.

Respondetur. Nego sequelam majoris. Ad probationem distinguo majorem: si operationes hominis necessario evenirent, necessitate absoluta, concedo; necessitate conditionata, nego majorem; eodemque modo distincta minori, nego consequentiam. Ad Confirmationem, distinguo antecedens: Petrus esset determinatus, determinatione *de inesse*, concedo; determinatione *de possibili*, nego antecedens, & consequentiam. Divina præscientia non facit objectum, sed illud, ut est in se, contemplantur. Atque, ut optime scribit S. Hieronimus in cap. 26. Jeremiæ, *non ex eo quod Deus scit futurum aliquid, ideo futurum est: sed quia futurum est, Deus novit, quasi præcius futurorum*: Igitur Petrus cras peccabit, vel non peccabit, prout ipsi libuerit: quidquid autem Petrus facturus est, jam Deus ab æterno præscivit. Hinc peccatum, vel non peccatum Petri necessario eveniet: necessitate conditionata; ex suppositione nimirum Divinæ Præscientiæ, quæ non cogit Petri voluntatem, sed id præcognovit, quod

Petrus arbitrio suo facturus est. Quamobrem ista necessitas non est absoluta, seu antecedens, sed conditionata, & consequens; nam si Petrus peccaturus est sua libertate, Deus prævidit ipsum peccaturum: si autem Petrus voluntate sua peccaturus non est, & hoc ipsum Deus prævidisset. Hinc Petrus est determinatus, non determinatione *de possibili*, quæ potentiam excludit ad oppositum, sed determinatione *de inesse*, quæ actum futurum significat pro libera Petri voluntate. *Neque enim* (verba sunt S. Augustini loco citato de Civ. Dei) *ideo peccat homo, quia Deus illum peccaturum præscivit: immo ideo non dubitatur ipsum peccare, cum peccat, quia ille, cujus præscientia falli non potest, non factum, non fortunam, non aliquid aliud, sed ipsum peccaturum esse præscivit. Qui si nolit, utique non peccat: sed si peccare noluerit, etiam hoc ille præscivit.*

Instabis 1. Atqui peccatum, ex gr. Petri, necessario eveniret, necessitate absoluta. Ergo nulla responsio. Minor subsumpta probatur. Quæ ex suppositione antecedenti eveniunt, necessitate absoluta fiunt. Atqui peccatum Petri eveniret ex suppositione Divinæ Præscientiæ, quæ à Petro frustrari, aut eludi non potest. Igitur &c.

Respondetur. Nego minorem subsumptam. Ad probationem responsio patet ex dictis. Etenim  
Præ-

Præscientia Dei antecedit quidem duratione operationem Petri, quia illa est æterna, hæc temporalis; non tamen causalitate, nam comitatur Petri determinationem: ut antea dicebamus. *Sicut tu* (ait optime ad rem nostram S. Augustinus; lib. 3. de libero arbitrio, c. 2. adversus Evodium disputans). *Sicut tu memoria tua non cogis facta esse, quæ præterierunt: sic Deus præscientia sua non cogit facienda, quæ futura sunt.* Frustrari tamen, ac eludi à Petro non potest præscientia Dei, quia præscientia, ut inquit Boetius, lib. 5. de Consolatione Philosophiæ, prosa quarta, *tamet si futuris eveniendi necessitas non est; signum tamen est, necessario ea esse ventura.*

Instabis 2. Præscientia Dei omnem Petro adimit indifferentiam, sive potentiam ad oppositum. Ergo antecedit causalitate operationes Petri. Minor subsumpta probatur. Præscientia Dei est omnino infallibilis. Atqui si Deus præscit, Petrum cras peccaturum, & Petrus posset cras non peccare, præscientia Dei posset falli. Ergo &c. Minor probatur. Si Petrus cras non peccaret, falleretur actu præscientia Dei. Ergo si Petrus posset cras non peccare, posset falli præscientia Dei. Consequentia inde ostenditur. Sicuti se habet actus ad actum, ita potentia ad potentiam. Atqui actualiter Petrum non peccare præ se ferret actualem errorem in Dei præscientia. Ergo posse

Petrum non peccare, possibilem in illa errorem concludit.

Respondetur. Nego minorem subsumptam. Ad probationem, nego minorem. Ad hujus probationem, nego consequentiam. Ad probationem istius, distinguo majorem: si cetera sint paria, concedo: si cetera paria non sint, nego majorem; & concessa minori, nego consequentiam, & paritatem. Ad errorem actualem præscientiæ debent duo hæc simul haberi, nempe præscientia peccati Petri, & non existentia peccati Petri: sive præscientia componi debet cum suo opposito. Etenim falli est opinari rem esse, quando non est; aut non esse, quando est. Quare ad possibilem præscientiæ errorem deberent posse componi simul præscientia peccati cum suo opposito, sive cum negatione peccati. Porro si Deus prævidit Petrum cras peccaturum, & Petrus re ipsa non peccaret, præscientia, & oppositum illius simul haberentur: atque adeo erraret scientia. At si Deus prævidit Petrum peccaturum, & Petrus potest non peccare, simul componuntur præscientia peccati, & potentia Petri ad non peccandum; proindeque non componitur præscientia cum suo opposito, quia præscientia refertur ad actum, non ad potentiam. Quod si potentiam hanc vellet Petrus executioni mandare, & re ipsa non peccare, Deus quoque prævidisset Petrum non peccaturum.

Instabis 3. Si, præsupposita præscientia Dei, Petrus posset non peccare, ista Petri potentia executionem habere posset suam, etiam in illa suppositione. Ergo re ipsa componi posset simul præscientia cum suo opposito.

Respondetur. Distinguo antecedens: potentia posset habere executionem, in sensu composito præscientiæ, nego: in sensu diviso, concedo antecedens, & nego consequentiam. In sensu composito divinæ præscientiæ, Petrus certo ac determinate peccaturus est, quia scientia id, quod re ipsa futurum est, quale est in se contemplatur. At in sensu diviso præscientiæ Dei, id est non præsupposita præscientia Dei, Petrus potest executioni mandare potentiam suam non peccandi.

Instabis 4. Atqui hoc non sufficit ad libertatem Petri. Ergo nulla responsio. Minor subsumpta probatur. Si Petrus vi aliqua superiori constringatur vinculis, licet possit ambulare in sensu diviso vinculorum, tamen quia in sensu composito vinculorum ambulare non potest, libertatem revera non habet ad ambulandum. Ergo licet Petrus possit re ipsa non peccare in sensu diviso divinæ præscientiæ, quia tamen non valet potentiam suam executioni mandare in sensu composito ejusdem præscientiæ, revera libertate non gaudet ad non peccandum.

Respondetur. Nego minorem

subsumptam. Ad probationem, nego causalem antecedentis. Libertas Petri ad ambulandum non ideo per vincula tollitur, quia Petrus in sensu composito vinculorum ambulare re ipsa non possit; Sed quia in Petri potestate non est sensus ipse compositus, vel divisus vinculorum; nam vi sibi superiori constringitur, quam superare, ac repellere non valet. At in re nostra ipse sensus compositus, vel divisus divinæ præscientiæ revera est in potestate Petri, quia si Petrus nollet peccare, Deus non prævidisset Petrum peccaturum, sed è converso præsciisset ipsum Petrum revera minime peccaturum; ut diximus.

Instabis 5. Ergo scientia Dei à creaturis penderet. Quippe pro nutu Petri esset, vel non esset, atque Petri denominationem præsupponeret.

Respondetur. Nego consequentiam. Quippe creaturæ non sunt objectum motivum divinæ scientiæ, nec virtute propria intelliguntur. Est enim sola Divina Essentia objectum motivum divini intellectus, quæ propter summam suam veritatem, seu intelligibilitatem eidem omnia repræsentat, & in ordine intelligibilium per se ipsam præstat illud omne, quod valent alia intelligibilia. Hoc itaque tantummodo sensu rite dicere possumus, divinam scientiam præsupponere res creatas; quatenus cognitio non facit sibi objectum, sed

sed objectum unice contemplatur.

Objicies 2. Si futura contingentia essent determinate vera, vel falsa, atque ut talia à Deo cognoscerentur, vana esset sollicitudo hominum circa temporalia, & spiritualia. Præscientia enim Dei falli, aut frustrari non potest. Hoc absurdum est. Ergo &c. Tum lex propositionum contradictoriarum est, ut una sit vera, altera falsa, atque hoc disjunctive. Ergo disjunctive etiã à Deo cognoscantur; atque adeo Deus non cognoscit aliquod futurum contingens esse determinate verum, sed scit tantummodo, unum vel alterum ex contradictoriis futurum esse.

Respondetur ad primum. Nego majorem ex dictis. Cum enim scientia Dei non faciat sibi objectum, sed illud ut in se est contempletur; hinc futura Deus prævidit, servato modo agendi humano, & hominum industria, ac sollicitudine, quæ mediã sunt necessaria ad existentiam operationum, & effectuum futurorum.

Ad secundum. Equidem nos tantummodo disjunctive cognoscimus, unam, vel alteram propositionum contradictoriarum esse veram, quia imperfecti sumus, & omnis nostra cognitio deficiens est, nec ad futura, ut ea sunt in se ipsis, pertingere valet. At omnis Dei cognitio perfectissima est, adeoque futura percipit, ut re ipsa sunt in se determinata.

Objicies 3. Deus in Sacris Litteris dubitanter loquitur de futuris contingentibus. Ita ait Matthæi c. 21. *Verebuntur forte filium meum.* Jeremiæ c. 26. *Noli subtrahere verbum, si forte audiant, & convertantur unusquisque à via sua mala.* Ezechielis c. 11. *Si forte vel ipsi audiant, & si forte quiescant.* Joel quoque c. 11. inquit: *Quis scit, si convertatur, & ignoscatur.* Et Christus Joannis 8. dicebat: *Si me sciretis, forsitan & Patrem meum sciretis.* Dicendum ergo videtur, Deum non cognoscere futura determinate, & allata à nobis in probatione testimonia S. Scripturæ ita cum istis esse concilianda, ut ea Deo attribuant futurorum contingentium notitiam, non quidem certam, & determinatam, sed mere conjecturalem, & indeterminatam, quæ dubitationem minime excludit.

Respondetur, hæc & similia in Divinis Litteris non Dei omnia præscientis dubitationem indicare, sed liberum hominis arbitrium locutionibus illis à Deo significari. *Verbum forsitan*, ait S. Hieronymus in citatum caput Matthæi, *majestati Dei convenire non potest, sed nostro loquitur affectu, ut liberum hominis servetur arbitrium;* & in Ezequielem: *Loquitur autem, Deus hac ambigenis affectus;* nempe ut ostendat sollicitudinem suam pro nobis, & spem nostram erigat. Aliam rationem reddit Augustinus, verba illa expendens Psalmi 2. *Ne*

quan-



quando irascatur Dominus. Hoc enim cum dubitatione positum esse inquit; non secundum visionem Prophetæ, cui certum est: sed secundum eos ipsos qui moriuntur; quia cum dubitatione solent cogitare iram Dei, quibus non aperte revelatur. Illa etiam particula forte non semper est dubitantis, sed aliquando etiam increpantis, idemque significat, ac particula utique: ut animadvertit S. Augustinus tract. 37. in Joannem; hinc testimonium illud Joan. 8. ita exponitur c. 14. Si cognovissetis me, & Patrem meum utique cognovissetis. Unde idem S. Doctor citato in tractatu scribit: Dubitationis verbum est, quando dicitur de homine, ideo dubitante, quia nesciente: cum vero dicitur à Deo verbum dubitationis, cum Deum nihil lateat, illa dubitatione arguitur infidelitas, non opinatur divinitas.

Neque decet affingere Deo cognitionem conjecturalem, quæ imperfecta est. Quæ esset enim (ut cum Boetio loquamur lib. 5. de Cons. Phil. pr. 3.) hæc præscientia, quæ nihil certum, nihil stabile comprehendit? Aut quid hoc referret vaticinio illo ridiculo Tiresiæ? (apud Horatium, sat. 5. lib. 2.) O Laerti ade, quidquid dicam, aut erit, aut non.

Objicies. 4. Si Deus certo cognoscere futura contingentia, aliquando mentitus fuisset. Hoc absurdum est. Ergo &c. Sequela majoris probatur. Isaia c. 38. ingres-

sus Propheta ad Ezequiam Regem ægrotantem ait illi: Hæc dicit Dominus: Dispone Domui tue, quia morieris tu, & non vives. Jonas c. 3. jubente Deo, abiit in Ninivem, & clamavit, & dixit: Adhuc quadraginta dies, & Ninive subvertetur. Genesis etiam c. 4. Caino timenti, ne occideretur, ait Deus: Nequaquam ita fiet. Atqui hæc omnia contra evenerunt. Nam Ezechias tunc mortuus non est, Ninive subversa non fuit, & Cain occisus est à Lamech. Igitur &c. Respondetur. Nego sequelam majoris. Ad probationem, explico allatas sententias. Priores duæ non significant futurum absolutum, sed conditionatum, cujus eventus penderet ab aliqua conditione, qua minime posita, etiam futurum tollitur. Ita prædicta tunc fuit mors Ezechia, si nempe Deus permisisset causas naturales mortem Ezechia intentantes operari. At Deus Ezechia precibus exoratus, eundem sanitati restituit. Etenim lib. 4. Regum c. 20. ubi eadem historia refertur, legimus: Ezequias convertit faciem suam ad parietem, & oravit Dominum... Et antequam egrederetur Isaias mediam partem atrii, factus est sermo Domini ad eum, dicens: Revertere, & dic Ezechia duci populi mei: Hæc dicit Dominus Deus David patris tui: Audivi orationem tuam, & vidi lacrymas tuas: & ecce sanavi te.

Subversionem quoque Ninive comminatus est Deus, si nempe

Ninivite non egissent pœnitentiam. Cum igitur Ninivite pœnitentiam egerint, ut ex eadem historia liquet, iccirco futurum illud conditionatum minime evenit. Addimus moralem S. Augustini interpretationem, qui in Psalmum 50. num. 11. *eversam* dicit *Ninivem in malo, edificatam in bono.*

Certum denique non est Cainum à Lamech fuisse occisum, immo contrarium indicare videntur verba Lamechi dicentis citato in capite Geneseos: *Occidi virum in vulnus meum, & adolescentulum in livorem meum.* At Cain erat Lamechi abavus, nec rite poterat ab eo adolescentulus appellari. Quamquam ergo Cain mortem promeretur, quia fratrem suum Abelum interfecerat, Deo tamen clementissime exiguum numerum hominum spectante, à morte violenta servatus fuit. Alia est responsio S. Hieronimi, qui in epist. 125. ad Damasum, ex Hebræorum traditione scribit, promissionem illam Dei significasse, Cainum non fore occidendum eo modo, quo ipse timebat: *Omnis, qui invenerit me, occidet me.* Id enim non contingit, nec Lamech ex intentione Cainum interfecit; dicitur enim eundem occidisse ex errore inter venandum, eum putaret seram telo confodere.

Objicies 5. Si Deus cognovisset futurum Adami, & Evæ peccatum, istud non evenisset. Atqui in nostram perniciem re ipsa peccatum istud contingit. Ergo &c. Sequela

majoris probatur. Si Deus futurum illud peccatum certo agnovisset, illud impedivisset, vel non permittendo Evam à Diabolo decipi, vel majorem Evæ gratiam conferendo: Ergo &c. Probatur antecedens. Tenet ista Subtilis Doctoris argumentatio pro Immaculata Conceptione Beatissimæ Virginis Mariæ: Potuit Deus Mariam præservare à peccato originali; De-cuit Deum Mariam præservare; Voluit Deus Mariam præservare. Ergo re ipsa Mariam à culpa originali præservavit. Atqui Deus, quia omnipotens, poterat sane impedire peccatum illud, manente etiam hominis libertate; quia vero Deus est summum bonum, nolebat peccatum illud evenire; hoc etiam decens erat divinæ bonitati, ne tot creaturæ rationales perirent, Ergo Deus impedivisset peccatum illud.

Respondetur. Nego sequelam majoris. Ad probationem, nego antecedens. Adhujus probationem, concedo majorem. Minor autem propositio distinguenda est: ut mox explicabimus; & exinde negatur consequentia, & latissimum exponitur discrimen. Nemo inficias ibit, Deum potuisse impedire peccatum Protoparentum, manente etiam eorum libertate. At negamus Deum debuisse illud re ipsa impedire. Cum enim primo Deus decreverit sinere causas secundas suos motus operari, liberâs libere, naturales necessario, atque hominem indiffe-

rentia ditaverit arbitrii, prævidit subinde futurum libertatis abusum in Adamo, & Eva. Abusus ejusmodi adversus æquisimam Dei intentionem pugnabat, nam ipse peccata prohibuit, virtutes præcepit, tum auxilia gratiæ contulit Adamo, & Evæ, quibus suffulti poterant, si voluissent, divino obtemperare mandato, iniquas Serpentis suggestiones repellere, & à vitio pomò abstinere. At illi propria voluntate mala Deum deseruere. Nec decens fuit Deo malæ voluntatis exercitium impedire, ne concessam homini libertatem retractaret, quam eidem contulerat, ut homo rectum ageret, & sibi per bona merita æternam gloriam compararet. At nihil simile occurrit in Scoti rationatione pro immaculato Virginis conceptu. Nam, ut Theologi docent, prædestinatio Beatissimæ Virginis Mariæ prævisionem antecedit peccati originalis, & cum Deus Christum præordinaverit velut caput omnium creaturarum, Virginem quoque ut Christi Matrem elegit ante originalis culpæ futuræ prævisionem; & ideo Mariam puram adeo, & immaculatam vel se debuit, ut Dei Matris honor postulabat.

Futura contingentia alia sunt absoluta, quorum existentia jam à Deo decreta, & prævisa absolute fuit, ac de his in quæstione disseruimus; alia sunt conditionata, quæ re ipsa nunquam erunt, quoniam conditio, à qua pendent, nunquam

erit: qua tamen existente, & ipsa in esse ponerentur. Porro hæc etiam futura conditionata Deum certo pernoscere, ipsius Dei summa perfectio evincit.

Quo autem in medio Deus futura omnia cognoscat, disputant Theologi. Equidem consentiunt omnes, Deum res extra se cognoscere in sua Divina Essentia, quæ virtute sua omnia continet, atque ut prima veritas est, ac primum intelligibile; cetera representat divino intellectui. Sed cum Divina Essentia ex se se omnino sit indifferens ad unam, vel alteram partem contradictionis representandam; iccirco dissident Theologi, unde nam futurorum contingentium determinatio sit repetenda.

Thomistæ docent, Deum decreto suo omnia futura ab æterno ita prædeterminasse, ut decretum illud sit ab intrinseco efficax, & prædeterminans, & causalitate præcedat futura ipsa. Hoc Decretum appellatur Antecedens, Oritur autem ab infinita virtute, & efficacia Dei, & operationes nostras antecedit perfectione, quia à Deo est perfectissimo; duratione, quia æternum est; causalitate, quia causa est determinationis creaturæ, & voluntatem nostram præmoveret, ac prædeterminat; unde pertinet ad actum primum. Aliis Theologis placet, Deum habere certam, & determinatam futurorum conditorum cognitionem per Scientiam, quam nominant Mediam,

quatenus non est Scientia simplicis intelligentiæ, qua cognoscuntur mere possibilis, nec est Scientia visionis, qua cognoscuntur futura absoluta. Hæc Scientia Media omnino independens est à Divinis Decretis, unde futura libera conditionata Deus cognoscit in eorum veritate objectiva, quam res ipsæ futuræ habent in se ipsis; & circa liberas hominis actiones nihil omnino ab æterno statuit absolute, nisi prius congnoverit, quid homo facturus esset, si in illis, vel illis circumstantiis collocaretur. Scotistarum sententia est, Deum futura omnia cognoscere, sive absolute, sive conditionata in suo Decreto Concomitanti. Hoc porro Decretum ita declaratur. Cum Deus primo constituerit causas secundas suos agere motus, liberas libere, naturales necessario, & cum ipse infinita polleat perfectione; iccirco voluntate sua summe perfecta continet virtualiter voluntates nostras, atque se solo valet ea ab æterno decernere, quæ voluntas nostra pro suo libito in tempore constituet; proindeque operationes nostras in tempore futuras ita ab æterno jam determinavit, ut decreto suo in eandem illam coincideret determinationem, quam voluntas nostra pro suo libito in tempore seliget. Quo fit ut Deus non prædeterminet voluntates nostras ad unam determinatam contradictionis partem, sed decreto suo id solum constituat, quod nostræ vo-

luntati futurum est consentaneum. Hinc decretum istud Concomitans non prædeterminat voluntatem nostram, adeoque non afficit actum primum, nec præcedit causalitate operationes creaturarum.

Scotistæ igitur in hoc Concomitanti Decreto Deum omnia futura cognoscere arbitrantur. Si futura autem sint conditionata, decretum est absolutum ex parte actus divinæ voluntatis, quia hæc jam est determinata, non determinanda; est conditionatum vero ex parte objecti, quia objectum est determinatum ad existentiam habendam: non quidem absolute, sed conditione adimpleta. Cum enim (inquiunt) futura contingentia, etiam conditionata, ex se se indifferentia sint ad veritatem, vel falsitatem, antecedenter ad divinum decretum nihil habent, quos sint determinate vera, & futura, adeoque à solo divino decreto determinatam habent futurationem, & veritatem. Hoc porro Decretum non potest esse Antecedens, ut Thomistis placet, quia hoc videtur non satis coherere cum nostra libertate. Nam ejusmodi Decretum non est in nostra potestate, prædeterminat voluntates nostras, & pertinet ad actum primum agendi, atque præcedit causalitate operationes nostras. Porro (ut bene ait Subtilis Doctor in 2. d. 37. §. ideo merito) *Quantumque aliquod consequens sequitur necessario ad aliquod antecedens; in cujus potestate non est antecedens,*

*dens, neque in ejus potestate est illud consequens.* Atque adeo operatio nostra, quæ necessario sequitur efficax illud Decretum Dei, & ab eo causatur, non esset nobis libera. Decretum igitur, in quo Deus præcivit futura libera, aliud non erit, nisi Decretum Concomitans, quo Divina Voluntas per se se ab æterno futura omnia sic determinat, ut coincidat in eandem determinationem, quam faciet in tempore creatura, quoniam creata voluntas in Divina Voluntate virtualiter continetur.

Sed hæc distinctius erunt explicanda in Theologica Facultate.

## DISPUTATIO SEXTA.

## De Scientia.

## QUÆSTIO UNICA.

*An Scientia, Fides, & Opinio in eodem intellectu simul esse possint de eodem objecto formali?*

**S**cientia, ut alias diximus, est certa, & evidens cognitio rei; certa quidem, quia dubitationem omnem depellit; evidens autem, quia tunc nobis veritas manifeste elucet. Scientia, porro vel simplicem aliquando notitiam dicit, vel per demonstrationem, seu ratiocinationem, & vim syllogisticam comparatur.

Ex allata Scientiæ descriptione apparet ipsius discrimen à fide, & ab opinione. Nam *Fides*, si divino innitatur testimonio infalibili, ut

ait Apostolus ad Hæbræos cap. II. est sperandarum substantiarum rerum argumentum non apparentium; nempe fundamentum, quod spem nostram sustentat, unde firma simul habetur, ac certa persuasio, seu firmissimus assensus rerum, quæ non apparent in se ipsis, sed revelatæ sunt à Deo. Proinde Scientia per evidentiam discriminatur à Fide Divina. Quod si Fides humano testimonio fit innixa, evidentiam non habet, nec certitudinem quippe ab eo proficiscitur, quod fallere potest, & falli. Quamobrem ejusmodi fides humana longius à Scientia distat, certitudine simul, & evidentia. Hinc dicenda est opinio. Siquidem Opinio, ut alias diximus, est assensio propositioni præstita, sed certitudini, evidentiæque non innixa, quia vel objectum est omnino contingens, vel assensionis causa est tantummodo probabilis.

Scientia, Fides, & Opinio vel quoad habitum spectari possunt, vel quoad actum. Quia vero habitus, ut animadvertit Scotus in 3. d. 24. pugnanciam invicem non habent, nisi ratione actuum, iccirco præsens quæstio non respicit habituum societatem; neque habitum scientiæ relatum ad opinionem, Fidemque actualem. Ergo sensus quæstionis est, an intellectus noster, sive naturaliter, sive supernaturaliter, habere simul queat actum scientiæ, & fidei, vel opinionis de eodem objecto formali, id est, sub eadem ratio-

tione considerato : diversis tamen mediis intellectum moventibus.

Quamvis autem opinio actualis, utpote quæ ex genere suo ad certitudinem, firmitatemque scientiæ non pervenit, semper præ se ferat, posse opinantem dubitare de opposito; non tamen hanc ipsam dubitationem semper habet adnexam. Potest enim quis assensum probabilem animo tenere, quin re ipsa ambigat de opposito, vel quia res ut plurimum contingit, aut gravibus testimoniis, communive hominum consensu firmatur, vel quia voluntatis obstinatio adeo figit intellectum, ut rem posse aliter evenire non animadvertat. Igitur cum intellectus ex veritate objecti prudenter cognita moveatur ad assensum probabilem, dubitatio autem potius ab eo assensu intellectum retrahat, hinc fit, assensum opinativum haberi posse sine actuali dubitatione.

Dicimus, scientiam actualem, nec naturaliter, nec supernaturaliter in eodem intellectu simul esse posse de eodem objecto formali cum fide actuali, vel cum opinione, quæ adnexam habeat dubitationem; opinionem vero à dubitatione actuali abstrahentem non posse ut plurimum, ac naturaliter simul componi cum scientia, id tamen contingere posse divina virtute, & supernaturaliter. Assertio colligitur ex Scoto citato, & consona est doctrinæ Aristotelis, lib. 1. Analyticorum Posteriorum

cap. 30. dicentis : *Perspicuum est fieri non posse, ut eandem rem simul opinetur quispiam, & sciat; alioquin existimaret eandem rem aliter se habere posse, & non aliter se habere posse, quod fieri nequit.*

Probatur prima pars. Certissimum est non posse intellectum nostrum duo invicem contradicentia simul, & semel de eodem formali objecto affirmare; alioquin enim fateretur idem simul esse, & non esse. Atqui si de eodem objecto formali scientiam simul haberet, ac fidem, vel opinionem, duo invicem contradicentia de illo affirmaret. Ergo scientia, fides, & opinio, ut diximus, non possunt esse simul. Minor probatur. Intellectus actu scientifico judicaret necessariam esse connexionem prædicati cum subjecto: assensu autem opinativo eandem diceret non necessariam, sed contingentem. Intellectus itidem scientia perciperet evidenter, prædicatum subjecto annecti: fide vero evidenciam in eo nexu nequaquam inesse crederet. Ergo contradicentia affirmaret. Scientia quoque certitudinem, & evidenciam parit; opinio incertitudinem, fides inevidenciam. Scientia dubitationem omnem ab animo repellit; opinio, ut supponimus, dubitationem annexam habet. Ergo intellectus simul ac semel de eodem formali objecto certus esset, & incertus; evidens, & inevidens; non dubius, & du-

dubius. Quæ invicem contradicentia esse nemo non videt.

Neque vero quis dicat, mediorum diversitate contradictionem omnem amoveri; adeoque in eodem intellectu simul esse posse scientiam unius objecti *formalis*, fidemque, vel opinionem, si diversis mediis intellectus innitatur.

Etenim utcumque dicas à diversis mediis oriri certitudinem, & incertitudinem: evidentiam, & inevidentiam; hæc omnia invicem pugnant contradictorie, atque eundem intellectum simul esse, & non esse concluderent. Rursus connexio prædicati cum subjecto suapte natura vel est necessaria, vel contingens; non igitur potest simul, & semel contingens, & necessaria affirmari, ne per diversos quidem actus, aut per media diversa.

Confirmatur hæc ratio. Non potest intellectus diversis etiam actibus una simul assentiri, & dissentiri eidem objecto formali: quemadmodum nec voluntas potest una simul multiplici actu vel le idem, & nolle amare, & odisse. Ut enim voluntas amore in objectum tendit, odio autem ab illo recedit; ita intellectus simul affirmaret actu scientifico, objectum esse evidens, & necessarium: opinione vero inevidens diceret, & contingens, sive non necessarium.

Probatur secunda pars. Posito actu scientifico supervacanea est vis probabilitatis. Ergo ut plurimum, & naturaliter scientia, &

opinio non componuntur in eodem intellectu circa idem objectum formale. Probatur antecedens. Si semel intellectus certam, evidentemque objecti cognitionem habeat, & vim medii scientifici, demonstrationisque percipiat, negligit profecto quascumque rationes probabiles, nec ab illis movetur, quomodo qui lumini splendissimo Solis rem oculis obversantem videt, per exiguam, tenuemque lucernæ flammam ne quidem attendit. Ita sane momenta probabilia nihil conferunt ad assensum iis præstandum, quæ per se se nota sunt. Ergo etsi rationes probabiles, & Sapientium auctoritates disponere queant, & adjuvare intellectum ad percipiendas demonstrationes, nullatenus tamen commovere possunt intellectum, qui certa, evidentique notitia objectum teneat. Ergo tunc vis probabilitatis supervacanea est &c.

Probatur tertia pars hac generali ratione. Divina virtute id omne possibile est, quo posito nihil absurdi, & contradicentis habetur. Nulla porro est contradictio, si opinio à dubitatione abstrahens, & assensum probabilem unice præ se ferens cum actu scientifico componatur; & Dei voluntate non esset supervacanea, cujus placito deserviret. Id enim argumentorum enodatione clarescet. Opinio igitur eo sensu accepta poterit supernaturaliter una simul cum scientia eidem intellectui inesse.

Objicies 1. Contra primam partem. Joannis cap. 20. dixi *Jesus Thomæ : Quia vidisti me , Thomæ , credidisti.* Ergo Thomas Apostolus scientiam simul habuit , & fidem de Christi Domini corpore à mortuis suscitato. Fides igitur & scientia simul esse possunt.

Respondetur , Thomam aliud vidisse , aliud credidisse. Hominem quippe vidit , & Deum credidit. *Aliud vidit*, ait de S. Thoma S. Gregorius Papa, hom. 26. in Evangelia, *aliud credidit. A mortali quippe homine Divinitas videri non potuit. Hominem ergo vidit , & Deum confessus est, dicens: Dominus meus, & Deus meus:*

Instabis. Christus Dominus citatis verbis non est locutus æquivoce , sed de eodem objecto dixerat: *vidisti*; subdit vero *credidisti*. Hinc Thomæ prætulit eos , qui non viderunt , & crediderunt; *Beati*, inquit , *qui non viderunt , & crediderunt*. At si Thomas Divinitatem credidisset , quam minime viderat , non esset cur eidem præponerentur non videntes ; nam & ipse credidisset id , quoque minime vidisset. Igitur dicendum est , Thomam Apostolum credidisse Christi Domini resurrectionem , de qua dubitaverat : ut in eodem Evangelio refertur. Porro resurrectionem Christi intuitiva visione tenebat. Ergo simul vidit idem , & credidit.

Respondetur , Gregorii Magni auctoritatem , interpretationem-

que non esse contemnendam , quam etiam S. Augustinus, aliisque Patres tradidere. Nec æquivoca locutione usus est Christus , sed tantummodo mysterium innuit , ut sensus fuerit : quia vidisti me , Thomæ , à mortuis suscitatum, Deum me esse credidisti , quoniam homo purus mirandam adeo resurrectionem operari non potest. Quia igitur Thomas Divinitatem Christi ex tam miro , naturæque vires superexcedente effectu , nimirum ex gloriosa Corporis Christi resurrectione perceperat , iccirco eidem Christus fidelis alios merito præposuit , qui Divinitatem Christi credunt , & confitentur , tametsi peculiarem adeo , mirandamque illius operationem nequaquam viderint. Thomas autem non de sola hæsitavit Christi resurrectione , verum etiam de Divinitate anceps fuit , nec credidit Christum esse Deum , nisi postquam scientia experimentalis resurrectionem ipsius perspexit , ac subinde exclamavit : *Dominus meus, & Deus meus.*

Objicies 2. Beata Virgo Maria cognovit scientia experimentalis se de Spiritu Sancto concepisse , atque hoc idem Angelo credidit revelanti. Sic & Joannes Apostolus vidit Christum crucifigi , quod idem credere debuit , quippe ad Fidei articulos pertinet. Multa quoque in Sacris Litteris proponuntur nobis credenda , quæ tamen scientia naturali demonstrantur. Ita sane



existentiâ Dei per naturalem scientificam demonstrationem innotescit: ut dicendum erit in 2. Metaphysicæ parte, disp. 1. quæst. 1. Apostolus autem Paulus ad Hæbr. cap. 11. inquit: *Credere oportet accedentem ad Deum, quia est, & inquirentibus se, remunerator sit.* Quod si fides non posset scientiæ sociari, meritum non haberent illi, qui Dei existentiam credunt, eandemque naturali evidentissima ratione cognoscunt. Igitur dicendum, fidem esse posse cum scientiâ.

Respondetur. In Beatissima Virgine Maria, & in S. Joanne non fuisse simul scientiam, & fidem, sed unam alteri tempore præcessisse. B. Virgo primum credidit Angelo revelanti, tum scientia experimentaliter cognovit se concepisse. Porro animadvertens id non contingisse virili consortio, verum esse comperit, quod ab Angelo prænuntiatum fuerat. Ita & Joannes, dum vidit Christum Dominum cruci affixum, id sane non credidit; atque, ut ait Subt. Doctor loco superius laudato, *nec unquam postea recogitando illius crucifixionem, habuit fidem de ea, sicuti nec dum vidit intuitivè; habebat tamen habitum, quo illud credidisset, si non vidisset.* Nobis etiam credere oportet existentiam Dei, ut ait Paulus, per pium voluntatis affectum, qui ad credendum nos moveat, adeo ut parati simus assentiri, tametsi præsto non esset ratio. Ex hoc itaque pio affectu meritum oritur. In

Tom. I.

citato autem Metaphysicæ loco expendimus, cur in sacris Litteris credenda proponantur plura quæ naturali etiam ratione innotescunt: quia videlicet tutior est via divinæ auctoritatis. At qui scientiam habet; de iis non habet fidem actualem.

Objicies 3. Contra secundam. Scientia, quæ à priori dicitur, & ex causa procedit, simul circa idem objectum formale componi potest naturaliter cum scientia, quæ ab effectis ducitur, & appellatur à posteriori. Igitur & assensus probabilis ab omni dubitatione abstractans simul esse potest cum scientiâ. Quemadmodum enim scientiam habens à priori, non negligit eam, quæ ab effectis colligitur ita nec probabiliter arguenda contemnit.

Respondetur, disparem esse rationem. Utraque enim scientia, sive per causam, sive per effectum derivata, parit certitudinem, & evidentiam: tametsi illa sit posteriore efficacior. Cum igitur sint ejusdem rationis, possunt esse simul. At cum scientia certitudinem afferat, & evidentiam: opinio autem solam probabilitatem, quæ nec firmum reddit assensum nec evidentem; iccirco ut plurimum, & naturaliter qui certitudinem habet, & evidentiam, media negligit probabilis.

Dices, Sententia probabilis, etiam in conspectu probabilioris, semper est probabilis, & vim ha-

Et bet

bet suam movendi intellectum. Ergo opinio probabilis etiam simul cum scientia vim suam retinet; adeoque &c.

Respondetur discrimen esse, quia utraque sententia, sive minus, sive magis probabilis, intra eundem ordinem consistit, atque assensionem mere probabilem parit. At scientia, ut diximus, certitudinem affert, & evidentiam, quæ nunquam comitantur opinionem, altiorisque, ac diversi sunt ordinis à probabilitate.

Dices. Opinio probabilitate sua adjuvat intellectum, ut verum percipiat. Virtus enim addita virtuti, etiam majori, eandem perficit, & adjuvat.

Respondetur, id verum non esse, nisi virtutes sint ejusdem rationis, earumque discrimen sit tantummodo penes magis & minus. Longe autem diversa est ratio scientiæ, & opinionis: ut diximus.

Objicies 4. contra tertiam. Opinio etiam abstrahens à dubitatione, semper tamen est capax illius; scientia vero dubitationem à se prorsus excludit. Ergo neque supernaturaliter possunt simul componi.

Respondetur, nullam re ipsa oppositionem haberi, quamvis opinio in actu primo sit capax dubitationis, quæ repugnat scientiæ. Sat enim est, si reapse dubitatio non habeatur. Tunc enim intellectus non esset certus, & dubius; sed ita certus esset per scientiam, ut possit fieri dubius, si probabilia opinio-

nis momenta unice considerentur, quæ duo invicem non pugnant.

Instabis. Opinio semper est incerta; hoc ipso enim à scientia discriminator, quæ ex notione sua certitudinem habet. Ergo pugnantia semper componerentur invicem.

Respondetur. Scientiam positive certam esse, opinionem vero à dubitatione actuali abstrahentem dici posse incertam tantummodo negative, quatenus non obtinet certitudinem; atque hinc etiam à scientia secernitur, cum hæc evidentiam positivam, & positivam itidem certitudinem præ se ferat: non sic illa. Neque inde pugnantia aliqua colligitur; omnes enim formæ disparatæ ita se habent, ut una non sit altera, & affectiones, seu attributa obtineant diversa, nihilo tamen minus invicem componuntur: uti albedo, & dulcedo in lacte. Animadvertimus autem scientiam ita præ se ferre certitudinem, & evidentiam, ut sine istis nec esse, nec intelligi queat; quippe quod certitudo, & evidentia ducunt intellectum ad assensum scientificum. At opinio potest esse sine dubitatione, quia dubitatio non confert ad assensum probabilem, ex veritate objecti prudenter existimata procedentem.

Objicies 5. Amor, & odium ne divina quidem virtute possunt simul esse in eadem voluntate respectu ejusdem objecti. Nec ergo in eodem intellectu esse poterunt simul scientia, & opinio, etsi hæc

abstrahat à dubitatione actuali. Quemadmodum enim amor, & odium invicem pugnant, ita quoque scientia, & opinio. Nam à scientia procederet iudicium unum formale, quo res diceretur non posse aliter se habere; ab opinione autem procederet alterum iudicium virtuale, quo res diceretur posse aliter se habere. Tum per scientiam intellectus esset convictus, per opinionem non esset convictus: quæ duo contradictionem præ se ferunt. Opinio quoque virtutem scientiæ infringeret, ac imminueret. Igitur &c.

Respondetur, discrimen ex dictis patere. Amore enim voluntas in objectum fertur, odio autem ab illo recedit. Accessus porro ad objectum, & recessus ab ipso simul, & semel invicem pugnant. At scientia, & opinio duos potius præ se ferunt accessus, quibus intellectus in objectum fertur: uno quidem per certitudinem, altero per probabilitatem. Neque duo illa judi-

cia contradictionem dicunt, quippe priore iudicio teneret intellectus certo, & evidenter, non posset aliter se habere, posteriore autem non jam arbitraretur, re ipsa oppositum contingere posse, sed tantummodo ejusmodi iudicium ex se se posset in actualem dubitationem ferri: quatenus autem cum scientia componeretur non haberet eam dubitationem. Nullus porro actus secundus pugnat contradictorie cum potentia ad oppositum. Jam vero intellectus absolute diceretur, & esset convictus per scientiam, quæ certitudinem parit, licet simul cognosceret media ad assensum probabilem ducentia: in quo nulla est contradictio. Postremo scientia excludit quidem omnem dubitationem, sed non assensum mere probabilem, nam & iste aliquando scientiæ acquirendæ deservit. Ergo probabilitas opinionis virtutem scientiæ non infringeret. Possunt adeo supernaturaliter poni simul scientia, & opinio.

# PHILOSOPHIAE

## PARS SECUNDA,

### SEU METAPHYSICA.

#### *Metaphysicæ Prælium.*



Secunda Philosophiæ Pars à Peripateticis *Metaphysica* dicitur, quod nempe in rebus divinis, maximeque reconditis occupetur, quæ Physicam Contemplationem sensibilia evolventem longius excedunt. Hæc proinde Facultas *Sapientia*, *Prima Philosophia*, ac *Scientia Generalis* nomen obtinuit, quoniam prima omnium disciplinarum principia, & quasi summa capita complectitur. *Theologia* etiam *naturalis* appellatur, quippe de ipso Deo disserit, quantum humanæ rationis acies infirma in lucem illam intendi potest.

Hinc vero elucet summa hujusce disciplinæ dignitas, & summa utilitas, cum Deum ipsum, & res à materia abstractas contempletur, & disciplinæ pene omnes ex ea pendeant, & generalia principia ab illa mutuentur. Cum autem *Sapientia sit rerum præstantissimarum, & universalium notitia*, Metaphysicam rite dicimus Sapientia nomine illustrari; tum simul esse Scientiam arbitramur, si Scientiæ vocabulum generatim, universeque accipiatur, pro quacumque notitia certa, & evidenti, quæ vel ex ipsis primis principiis oriatur. Ex iis porro, quæ in Præfatione Logicæ constituimus, satis probatum manet, Metaphysicam esse Scientiam theoreticam, non practicam, quippe in id unice collineat, ut veritatem inveniatur, Deumque ipsum non alia ratione contemplatur, nisi ut ille est nobilissima Entis species; nec se se Metaphysica ad morum directionem extendit.

Itaque Metaphysica sic apte describitur, *Sapientia, & Scientia, quæ contemplatur Ens, ut ens est, atque ab omni materia tum re, tum cogitatione secermitur.* Ut nimirum ens reale, & quascumque illius species Metaphysica perscrutetur; non specialia ipsarum prædica-



PARS PRIMA  
 METAPHYSICÆ,  
 SIVE ONTOLOGIA.

DISPUTATIO PRIMA.

*De Ente universim considerato.*

QUÆSTIO PRIMA.

*Quid sit Ens reale? & quid sit Ens rationis? & an istud effingi queat à nostro intellectu?*



**E**NS appellatur à verbo substantivo *Sum, es, est.* Bifariam porro accipitur; Vel quatenus Ens dicitur principium præsentis temporis, & actualem rei existentiam significat, sive idem est ac *existens*; Vel quatenus nominis tantum, non participii vim habet, & rem ipsam præ se fert à quacumque temporis differentia abstrahentem. Priore sensu alligatur verbo, & tempori; posteriori autem significatione naturam sortitur nominis.

Hac secunda consideratione est Objectum Metaphysicæ, atque describitur à Subtili Doctore, quæst. 3. *Quolibetalium, illud,*

quod habet, vel habere potest entitatem extra animam; illud nempe, quod re ipsa existit, vel existere potest, nec pendet à nostri intellectus figmento: uti declarat idem Doctor in 1. d. 8. qu. 4. dicens: *Ens reale est illud, quod ex se habet esse, circumscripto omni opere intellectus, ut intellectus est.* Ex qua entis realis descriptione liquido apparet, Deum, & Creaturam esse entia realia; Substantiam quoque, & Accidens, quod nostra sententia quidpiam est ab omni substantia secretum. Etenim hæc omnia vel saltem existere possunt, nullo habito respectu ad commenta nostri intellectus.

Habet ens reale suas proprie-

tates. Earum prima, recensetur *Unitas*, quia ens reale tum à quolibet alio discretum est, tum in se se omnino indivisum: ut nimirum essentiam habet suam, atque ab omni alia divisam. Altera proprietates est *Veritas*, sive *Intelligibilitas*, quia ens reale movere potest intellectum nostrum ad sui notitiam, & potest ab eo cognosci. Hanc duplicem esse diximus disp. 2. in sol. ad 4. ob. *motivam*, & *terminativam*; & illa quidem propria est enti reali, hæc figmentis quoque aptatur. Tertia proprietates est *Bonitas*. Quodcumque enim ens reale sua gaudet bonitate. Siquidem aptum est, & convenit, atque ex hoc ipso est expetibile. Unde Bonitas per convenientiam appetibilem explicatur, ut quemadmodum *Veritas* ad intellectum refertur, ita *Bonitas* voluntatem respiciat.

Simplices entis realis proprietates usque modo complexi sumus. Nam, & aliæ habentur, quæ compositis designantur vocibus; nimirum *Actus*, & *Potentia*: sive existentia, quæ *Actus* dicitur *entitativus*, & possibilitas, quæ nominatur *potentia objectiva*. *Necessitas* quoque, & *Contingentia*; cum omne ens reale vel necessario existat, ut Deus: vel ex accidenti à Deo producat, ut *Creaturis* contingit. Denique *Identitas*, & *Distinctio*: De quibus speciatim in Logica disseruimus. Constat autem ex his, proprietates istas merito

appellari *disjunctas*, quod ambæ partes illarum nequeat uni enti particulari simul congruere; sed enti reali sub disjunctione conveniant.

Habet etiam ens reale suos *Modos*. Unicuique enim rei suus *modus* necitur, nempe attributum aliquod ab ipsa rei essentia diversum. Si *Modus* separari queat ab ipsa re, *extrinsecus* est, quoniam eam veluti exterior afficit, atque jam omnino completam rei naturam supponit. Ita triangularis, vel quadrata figura est *Modus* corporis. At ubi *Modus* intime, arctèque conjunctus separari à re non potest, tum *intrinsecus* dicitur, nec tamen essentiam ipsam ullatenus immutat, quam afficit. Hinc nos possumus rem sine *Modo* concipere; *Modus* autem *adequate* intelligi non potest, nisi *confuse* saltem percipiatur res, vel essentia, ejus est *Modus*: Sic *Finitas*, vel *Infinitas* sunt *Modi intrinseci* entis realis, ab eo re ipsa indistincti, & inseparabiles, sine quibus essentialem entis notionem habere possumus, sed illorum conceptus saltem *confuse* connotat ens ipsum.

Ut autem ea, quæ de enti realis natura diximus, distinctius innotescant, præstat hinc notitiam tradere *Entis* illius, quod *Rationis* nominant. Nam *opposita juxta se posita, magis elucescunt*: ut notavit Philosophus lib. 2. Rhetoricorum; & quia ens rationis enti reali adversatur, *oppositorum autem*

*eadem est disciplina, idcirco Metaphysica, quæ per se in contemplatione entis realis versatur, agit quoque per accidens de ente rationis, & ipsius notionem exhibet.*

*Ergo Ens rationis, illud est, quod re ipsa nec habet, nec habere potest existentiam, sed unice nostri intellectus figmentum est; sive ut ait Scotus quest. 3. Quolib. Ens rationis est aliquid præcise habens esse in intellectu considerante. Nunc itaque inquiramus, an ejusmodi ens rationis effingi possit à nostro intellectu; sive utrum intellectus noster sibi quidpiam effingere, ac concipere valeat, quod nec existat, nec sic re ipsa possibile, sed totum suum esse, ut inquirunt, objectivum in solo mentis nostræ figmento habeat.*

*Dicimus, ens rationis effingi posse à nostro intellectu. Assertio colligitur ex Aristotele, lib. 6. Met. ubi divisionem tradit entis in animam, & entis extra animam. & ex Scoto locis supra laudatis.*

*Probatur. Multa sæpe cogitamus, quæ nec re ipsa existunt, nec possible sunt. Atqui ejusmodi cogitata sunt ens rationis. Ergo ens rationis effingi potest à nostro intellectu. Major probatur. Sæpe enim imaginamur Angelos velut pulcherrimos juvenes, nec defuere homines adeo rudes, & imperiti, ut Deum ipsum corporatum effingerent; Chimeram quoque mente concipimus, cujus caput leoninum sit, venter caprinus, &*

*cauda serpentis, ac similia intellectu evolvimus. Minor evidens est. Hæc enim omnia absurda sunt, & impossibilia, & habent tantummodo esse objectivum in intellectu. Igitur &c.*

*Respondent, hæc omnia non esse entia rationis. Nam ens rationis exoptulat duo impossibilia, nempe intellectum nostrum distincte percipere duo invicem contradicentia, & simul, ac semel connecti, ut eadem conceptu suo unico complectatur. Hoc autem omnino impossibile est; nequit enim mens nostra simul assentiri duobus contradictoriis. Hinc Scotus, qu. 3. Quolib. §. de primo, apperte asserit; ens rationis esse nihil, ac prorsus esse impossibile. Verissime enim, inquit, illud est nihil, quod includit contradictionem, & solum illud: quia illud excludit omne esse extra intellectum, & intellectu, quod enim est sic includens contradictionem, sicuti non potest esse extra animam, ita non potest esse aliquid intelligibile, vel aliquid ens in anima.*

*Contra argumentamur. Ea notio entis rationis nova prorsus est, & longe diversa ab illo conceptu, quo, Veteres omnes, alique passim Philosophi ens rationis describere. Hinc Subtilis Doctor ubi declarat, quid ipse intelligat sub nomine entis rationis, nusquam meminit oportere ad ens rationis effingendum, ut intellectus noster simul ac semel assentiatur aperte duo-*



duobus contradictoriis, sed scribit, *ens rationis esse aliquod tantummodo habens esse in intellectu considerante*. Ergo responsio allata non aliud præstat, nisi verborum lites ingeminare: quod ridiculum est. Etenim si admittatur notio illa entis rationis, Philosophi omnes fatebuntur, hoc ens rationis prorsus esse impossibile. At semper superest inquirendum, an possibile sit ens rationis sensu à nobis proposito, quatenus nimirum intellectus noster effingat sibi quidpiam, quod nec existat, nec re ipsa existere queat. Quamobrem responsio allata nihil proficit.

Subtilis autem Doctor verbis in responsione citatis non loquitur de ente rationis. Etenim ibidem asserit; *rem communissime acceptam se extendere ad quodcumque, quod non includit contradictionem, sive sit ens rationis, hoc est, præcise habens esse in intellectu considerante: sive sit ens reale, habens aliquam entitatem extra considerationem intellectus*. Tum rem communissime acceptam opponit nihilo, & verba in responsione citata profert, ac nihilum illud esse docet, quod expresse contradictionem habet, & rationem addit: *quia nunquam contradictorium cum contradictorio constituit unum intelligibile, neque sicut objectum cum objecto, neque sicut modus cum objecto*. Immo vero quia Doctor hoc ipso in loco illud, quod contradictionem includit, secernit ab ente rationis,

Tom. I.

manifestum etiam fit, allatam responsionem adversari sententiæ Subtilis Doctoris.

Objicies 1. Si intellectus noster effingeret ens rationis, v. g. Angelum corporeum, assentiretur simul, & semel duobus contradictoriis. Atqui hoc, ut diximus, est impossibile. Ergo &c. Sequela majoris probatur. Intellectus Angelum, & Corpus concipiens velut unum compositum, cognosceret utriusque naturam. Sed duæ istæ naturæ ita se habent, ut una alteri repugnet. Ergo intellectus simul, & semel assentiretur, eas invicem repugnare, & tamen illas uniret. Igitur &c. Quemadmodum ergo impossibile est, intellectum concipere, Petrum non esse Petrum; ita fieri non potest, ut intellectus concipiat, Angelum, seu spiritum, id est, non corpus esse corpus.

Respondetur. Nego sequelam majoris. Ad probationem, distinguo majorem: intellectus cognosceret utriusque naturam, & expresse animadverteret earum invicem repugnantiam, nego: secus, concedo majorem, eodemque modo distincta minori, nego consequentiam, & adjunctam paritatem. Fatemur equidem, ens rationis re ipsa involvere contradictoria latenter, sed intellectus contradictionem expresse non animadvertit. Dum Angelum effingit corporeum, duas naturas substantiales, ac positivas confuse concipit, Angelum, & Corpus, atque unum

Ff

ex

ex hisce compositum effingit, sed non animadvertit expresse oppositionem utriusque naturæ: quo modo si dicam *Petrus non est Petrus*, idem omnino reculet expresse, & aperte, atque illud idem sub eadem omnino ratione simul affirmarem, & negarem.

Instabis. Atqui intellectus expresse animadverteret illam repugnantiam; Ergo nulla responsio. Minor subsumpta probatur. Dum intellectus concipit Angelum corporeum, vel tantummodo concipit Angelum, & Corpus disjunctivum, vel utrumque concipit conjunctim? Si primum, tunc intellectus non efficit ens rationis, quia non percipit nisi duo entia realia. Si alterum, jam intellectus aperte animadvertit eam repugnantiam. Ergo &c. Hæc ultima pars minoris probatur. Intellectus expresse animadvertit repugnantiam illam, si debeat hoc iudicium efformare: *Non corpus est corpus*. Ita est. Ergo &c. Minor probatur. Non alia nobis præsto est idea Angeli, nisi idea substantiæ non corporeæ; Spiritus enim describitur per negationem partium, sive corporis. Igitur dum intellectus concipit Angelum, in eo expresse animadvertit negationem corporis. Dum igitur affirmat, Angelum esse corpus, aperte ait, non corpus esse corpus. Quod est prorsus impossibile.

Respondetur. Nego minorem subsumptam. Ad probationem di-

co intellectum concipere Angelum, & Corpus conjunctim; & nego secundam partem minoris. Ad hujus probationem, nego minorem. Ad ejus probationem, distinguo antecedens: idea Angeli distincta, & expressa, concedo: idea Angeli confusa, nego antecedens, & consequentias subillatas. Substantia spiritualis utique à nobis, ut spiritualis, describitur per negationem corporis, atque hoc ipso res spiritualis à corporea secernitur. Cognoscimus tamen, hanc negationem, ut pote realiter indistinctam, & separabilem, præ se ferre quidpiam positivum in ea re spirituali, puta in Angelo. Quanto autem intellectus concipit Angelum corporeum, non considerat Angelum cognitione distincta, quatenus spiritualis est, sed idea confusa positivum illud intelligit, quo Angelus constituitur, atque de hac enunciat pluralitatem partium. Proinde non affirmat expresse corpus de non corpore.

Objicies 2. Ens rationis non est intelligibile. Ergo effingi à nostro intellectu non potest. Probatur antecedens. Intelligibilitas est proprietas entis realis, sive ipsius veritas: ut diximus. Ergo &c.

Respondetur: distinguo antecedens: Ens rationis non est intelligibile, intelligibilitate motiva, concedo: intelligibilitate mere terminativa, nego antecedens; & distincta probatione ipsius, nego consequentiam. Responsio apparet

ex dictis. Intelligibilitas motiva est proprietas entis realis, nam solum ens reale potest movere intellectum ad sui notitiam. At intelligibilitas mere terminativa etiam figmentis convenit. Ens itaque reale per speciem suam à nobis cognoscitur; & intellectus præcognitis entibus realibus, eadem unit, atque hoc modo ens rationis effingit, & entia ipsa realia ducunt nos in cognitionem entis rationis.

Instabis 1. Atqui ens reale non potest ducere nos in cognitionem entis rationis. Ergo nulla responsio. Minor subsumpta probatur. Non potest homo ducere nos in cognitionem leonis. Ergo nec ens reale &c. Consequentia probatur. Homo magis convenit cum leone, quam ens reale cum ente rationis. Etenim homo, & leo sunt ens reale, substantia, vivens, & animal, adeoque eorum uterque in hisce prædicatis assimilatur re ipsa. At nihil est commune enti reali, & enti rationis: ut postea dicemus, quæstione sequenti. Igitur &c.

Respondetur. Nego minorem subsumptam. Ad probationem, concedo antecedens, & nego consequentiam. Ad hujus probationem distinguo antecedens: Homo magis convenit cum leone, proportionem *entitativa*, concedo: proportionem *objectiva*, nego antecedens, & consequentiam, ac paritatem. Proportio duplex distingui debet. Altera dicitur *entitativa*, quæ di-

citur *entitativa*, quæ convenientiam dicit prædicatorum. Alia appellatur *objectiva*, quæ similitudinem præ se fert representationis. Hoc modo magis conveniunt Cæsar, & statua Cæsaris, quam Cæsar, & leo, licet inter hos sit major proportio *entitativa*. Itaque homo non potest ducere nos in cognitionem leonis, quia leo efformatus non est ad similitudinem, & ad exemplar hominis. At ens rationis effingitur ab intellectu ad instar entis realis; unde fit ad similitudinem, & exemplar ipsius entis realis. Majorem adeo hoc sensu convenientiam habent, & ideo &c.

Instabis 2. Atqui ens rationis cognosci non potest, ne medio quidem ente reali. Ergo nulla responsio. Minor probatur. Quod intelligibile est, debet prius sub sensu cadere: ut dicturi sumus in 2. parte, disp. 3. quæst. 8. Atqui ens rationis nullo modo est sensibile. Igitur &c.

Respondetur. Nego minorem subsumptam. Ad probationem, distinguo majorem: debet prius cadere sub sensu, vel per speciem propriam, vel per speciem alienam, concedo: semper per speciem propriam, nego majorem; & sic distincta minori, nego consequentiam. *Nihil est in intellectu, quin prius fuerit sub sensu.* Sed quod sub sensu cadit, seu sensibile est, vel per speciem propriam percipitur, vel per alienam. Ita nobis pro statu isto affectiones sen-

sibiles per sui speciem occurrunt, substantia vero mediis iisdem affectionibus, seu per species accidentium redditur sensibilis. Quia igitur ens rationis effectum est ad exemplar entis realis, per species entis realis cadit sub sensu.

Instabis 3. Si ens rationis caderet sub sensu per species entis realis, & quoquo modo cognosci posset, deberet existere, antequam cognosceretur. Atqui solum ens reale præcedit existentia cognitionem sui. Ergo &c. Sequela majoris probatur. Objectum est prius actu in ipsum tendente, ut Aristoteles docet lib. I. de Anima. Ergo ens rationis deberet existere, antequam cognosceretur. Id porro impossibile est, quia ens rationis non fit nisi per cognitionem.

Respondetur. Nego majorem. Ad probationem, antecedens veritatem habet, si loquamur de objecto motivo, non de objecto mere terminativo: cujusmodi est ens rationis. Itaque ens rationis fit per cognitionem, non quod cognitio ipsa sit ens rationis; est enim actus realis: nec quia essentia entis rationis sit extrinseca denominationi cogniti; sed quia ens rationis id est, quod per cognitionem repræsentatur, & est objectum, seu idolum quoddam, & terminus ipsiusmet cognitionis.

Objicies 3. Ens rationis non habet causam efficientem. Ergo &c. Intellectus est causa realis; sed causæ reali correspondet effectus

realis; ergo intellectus non potest esse causa entis rationis; adeoque &c.

Respondetur. Nego antecedens. Ad probationem, distinguo minorem: causæ reali correspondet effectus realis, quando causa operatur actione physica, & reali, concedo: quando agit actione *metaphorica*, & *intentionali*, nego minorem, & consequentiam. Intellectus utique est causa realis, sed est etiam causa *intentionalis*, expressiva nempe, & repræsentativa. Hinc quando per cognitionem fertur in objectum, & illud repræsentat, ac intelligit; nihil re ipsa producit. Cum igitur intellectus effingendo ens rationis, operetur actione *intentionali*, quæ & *metaphorica* dicitur, tunc non habet effectum realem, & physicum; sed enti rationi dat merum esse *objectivum*: ut diximus.

Objicies 4. Proprietates re ipsa non enunciantur, nisi de ente reali. Atqui proprietates quædam enunciantur re ipsa de ente rationis. Dicitur enim effingi posse ab intellectu, esse verum, aut unum ens rationis. Igitur &c.

Respondetur, argumentum pugnanare terminis suis. Nam si ens rationis dicitur effingi posse ab intellectu, hoc ipso innuitur, nihil esse in ente rationis, quod ab intellectu non effingatur; adeoque omnes illius proprietates, quemadmodum & ipsius essentia, non habent nisi esse mere *objectivum* in intellectu

effingente. Dum autem dicimus, ens rationis esse possibile per intellectum, nihil aliud significatur, nisi existere intellectum, qui effingere valet ens rationis: vel præstito sibi fundamento in re, ut sunt Universalia logica, vel nulla etiam administrata occasione à rebus, ut in Chimera, aliisque contingit.

Hic porro præstat nonnulla adijcere, quæ ad præsentem disputationem attinent. Et primo quidem adnotamus, ens rationis effingi posse etiam per primam intellectus operationem, quatenus simplici apprehensione potest mens nostra complecti per modum unius duo objecta; quæ re ipsa conjungi nequeunt. Non enim soli termini simplices sunt objectum primæ operationis intellectus, verum etiam termini complexi percipi possunt, immo & integra propositio potest quandoque illi observari. Nam si mens nostra simpliciter apprehendit extrema propositionis, nempe subjectum illius, & prædicatum, cur non poterit simplici etiam obtutu eorundem percipere unionem, nihil de ea affirmando, vel negando? Hoc ipso intellectus permanet indifferens ad assensum, vel dissentium, nam assentiri, vel dissentiri, sicut & affirmare, vel negare, peculiariter sunt secundæ mentis operationi, scilicet iudicio. Hinc Subtilis Doctor in 2. d. 1. q. 3. lit. D ait: *Contradictoria possunt apprehendi ab intellectu, & etiam simul apprehenduntur, alioquin nullo mo-*

*do intellectus diceret ea esse contradictoria... Sic apprehendi non est intelligi cum assensu.* Proinde laudatus Doctor in 2. d. 6. q. 2. lit. O inquit: *Intellectus simplex potest apprehendere equalitatem Dei sine errore, & sufficit sola simplex apprehensio ad hoc quod appetitus appetat illud apprehensum alteri.* Dixit autem Scotus id fieri sine errore, quippe error proprio sensu falsitas est complexa, quæ affirmationem, negationemve præ se fert, ac subinde in primam mentis operationem non cadit; hæc enim solam habet falsitatem imcomplexam, quæ ignorantia dicitur, etsi possit etiam alio ex capite dici falsa, quatenus occasionem quandoque præbet falso iudicio.

At vero sensitivæ facultates nullo modo possunt efficere ens rationis. Nam si loquamur de sensibus externis, supponunt semper objectum in se se præsens, & existens: cujusmodi est solum ens reale. Sensus autem interni semper habent pro objecto aliquod per se sensibile, nec ad ullius rei naturam pertingunt, sed unice possunt plura accidentia simul complecti, non effingendo illorum identitatem, sed tantummodo extrinsecam eorundem unionem.

Porro quemadmodum diximus, intellectum nostrum effingere posse ens rationis, & ea concipere, quæ reapse sunt impossibilia; ita arbitramur voluntatem nostram appetere posse aliquod impossibile:

ut

ut docet Scotus in r. d. 45. Voluntas enim conferre unum cum altero potest, tum reflexiva est, & bonitatem ab intellectu in uno objecto præostensam potest alteri applicare, immo etiam quod impossibile præostenditur: pro arbitrio suo appetere. Quod in malis Angelis contigisse plerique Theologi arbitrantur, qui cum cognoscerent æqualitatem cum Deo esse omnino impossibilem, eandem nihilominus appetivere; unde Isaias c. 14. Luciferum dicentem describit: *Ascendam super altitudinem nubium, similis ero altissimo.*

Cum autem Deus sit omnisciens, & , ut ait Apostolus ad Hebræos c. 4. *omnia nuda, & aperta sint oculis ejus*, dicendum est, Deum cognoscere fragmenta intellectus nostri. Attamen ea percipit theoretice solum, & quatenus in nostro sunt intellectu; hinc cognoscit Deus impossibilia, non ut unum aliquod, sed quatenus intelligit eorum unum alteri repugnare. Neque dicere quis potest, Deum in se se, & immediate cognoscere entia rationis; sed illis dissentiri. Alioquin deberet Deus rem primo apprehendere diverso modo, ac sit in se, & re ipsa: quod imperfectionem manifeste præ se fert.

Demum animadvertimus, denominationes extrinsecas, privationes, & negationes non esse entia rationis, quia veritatem obtinent re ipsa, & nullo etiam intellectu cogitante. At *secundæ intentiones* sunt fragmenta intellectus nos-

tri unum ad aliud referentis, vel ea comparantis, tametsi à rebus ipsis realibus mens nostra occasionem arripiat: ut alias diximus.

## QUÆSTIO SECUNDA.

*An admittenda sit REALITAS Entis Communis Deo, & Creaturæ; Substantiæ, & Accidenti.*

**P**Ræsens Quæstio arctissime connectitur cum altera, quam in 2. parte Logices fuse pertractavimus de Distinctione formali, disp. 2. quæst. unica. Quod enim ibi disputavimus de prædicatis metaphysicis *prædicamentibus*, hic de *transcendentali* notione Entis realis investigandum suscipimus; An videlicet ratio Entis realis universim accepta sit distincta *formaliter* à suis differentiis, & quantum est ex se sit communis Deo, & Creaturæ; Substantiæ, & Accidenti, adeo ut præ se ferat *conceptum objectivum* ab his omnibus perfecte abstrahentem, & formaliter ab ipsorum differentiis distinctum. Si ratio *objectiva* entis realis ita se habet relate ad sua inferiora, quemadmodum animalitas respectu hominis, & bruti; tunc *Realitas* Entis hoc ipso erit constituta. Id igitur impræsentiarum evolvimus.

Quocirca ea, quæ de multiplici *conceptum* notione in citato Logices loco diximus, hic recolenda sunt, tum quæ tradidimus de Identitate reali perfectissima, aut imperfecta, tum ea, quæ exhibuimus disp.

disp. 3. de Communitate, & Indifferentia Naturæ; nam iis, quæ nunc tradituri sumus, illa lucem afferunt, & pleraque argumenta ibidem soluta, aliis terminis hic produci possunt, & ex jam allatis responsionibus enodari.

Oportet autem ulterius animadvertere, *Compositionem ex genere suo unionem esse plurium, quorum is sit invicem ordo, ut eorum unum perficiat alterum, atque id, quod perficitur, caret ea perfectione, quam ab altero expectat; sive, ut solent dicere, quorum unum sit potentia, alterum fit actus.* Si hæc extrêma sint res physicæ, tum *Compositio Physica* habetur. At in prædicatis metaphysicis *Compositionem* quoque *Metaphysicam* nominamus. Porro ubi extat Identitas perfectissima, nullus manet Compositioni locus, quia prædicatum unum ex vi suæ infinitatis semper habet alterum unde nunquam illo caret, nunquam est potentia respectu illius: tametsi quia infinitas, cum sit *Modus*, non immutat essentiam prædicati, quod afficit, *conceptus objectivus* unius prædicati semper sit *formaliter* distinctus à *concepto objectivo* alterius. Hinc facile intelligitur *Simplicitas* Compositioni adversa.

Hinc duo hæc distinguenda sunt, videlicet *non esse aliud*, & *non habere aliud*. *Non esse aliud* significat in suo conceptu objectivo *formaliter*, & re ipsa alterum non præ se ferre. *Non habere aliud* significat in hisce metaphysicis prædicatis,

de quibus disserimus, realiter ab altero sécerni.

Porro *Realitas* est prædicatum metaphysicum, vel *transcendentalis*, vel *prædicamentalis* nominatur, quemadmodum & prædicata metaphysica alia esse *transcendentalia* diximus, alia *prædicamentalia*. *Realitas* ergo *Entis* erit ipsummet prædicatum metaphysicum *Entis* realis. Ipsa vero *Realitas* vel considerari potest secundum se se, ut abstrahit ab existentia; & tunc appellatur *Realitas Objectiva*; vel spectari potest prout existit re ipsa, & in suo inferiori, velut in subjecto, extare intelligitur, atque modum existendi præ se fert; & tunc dicitur *Realitas Subjectiva*.

Philosophi illi, qui distinctionem Formalem inficiantur inter prædicata metaphysica prædicamentalia, ut sunt, v. g. Animalitas, & rationalitas, negant etiam Realitatem *Entis*. Nonnulli pariter Scotistæ, ut Cl. Pater Mastrius, licet fateantur, *Ens reale* præ se ferre conceptum à suis inferioribus perfecte abstrahentem, nihilominus non admittunt, *Ens reale* præ se ferre etiam *realitatem* communem.

Dicimus, *ens* præ se ferre *realitatem* objectivam Deo, & Creaturis; Substantiæ, & Accidenti communem.

Probatur assertio nostra iisdem omnino rationum momentis, quibus ostendimus in citato Logices loco distinctionem formalem, Scoti-

tistis omnibus eorumdem efficaciam nobiscum consentientibus, si de prædicatis metaphysicis prædicamentibus loquamur. Omnibus comper- tum est, eidem prædicato contra- dicentia aptari non posse. Alioquin idem simul esset, & non esset. At- qui si ratio entis realis, & asseitas, quæ est differentia Dei, sunt unum, & idem prædicatum, contradicen- tia eidem tribuerentur. Ergo ratio entis realis, & asseitas sunt duo prædicata distincta formaliter, & nullo intellectu cogitante. Hoc ip- so ens dicit realitatem communem; adeoque &c. Minor probatur. Deus re ipsa, nulloque etiam cogitante intellectu, quatenus ens reale est, convenit cum creatura, & est *forma- liter* ens reale, nam & ipsa creatu- ra est ens reale. At certum est, Deum, quatenus tale ens reale est, sive prout *ens à se*, disconvenire re ipsa à creatura, quæ est *ens ab alio*. Igitur ne idem omnino prædi- catum sit reapse ratio convenien- di, & ratio disconveniendi, quod contradictionem sapit, affirma- re oportet re ipsa rationem, seu prædicatum entis distingui à dif- ferentia Dei. Quod idem valet relate ad substantiam, & acci- dens. Atqui non distinguuntur *realiter* proprio sensu, quia non sunt res, nec separari possunt. Ergo distinctio eorum prædicatorum est formalis; adeoque admitten- da est realitas entis.

Respondent, Deum non conve- nire *formaliter*, & re ipsa cum crea-

tura, sed convenire tantummodo *fundamentaliter*, quatenus si à nos- tro intellectu concipiantur concep- tu inadæquato, occasionem eidem præstant efformandi conceptum en- tis iisdem comunem. Enim vero Deus, & creatura sunt primo di- versa. At homo, & brutum non sic se habent, proindeque homo re ip- sa convenit cum bruto; & longe dispar est ratio. Addunt in trans- cendentalibus admitti non posse *realitatem* communem, quia hæc illis repugnat ratione compositio- nis metaphysicæ, quam necessario præ se fert.

Verum hæc responsio probaret etiam, animalitatem non præ se ferre *realitatem* communem homi- ni, & bruto: ut ratiocinantibus apparet. Quamvis autem Deus, & creatura sint primo diversa, con- venire tamen possunt re ipsa in rea- litate, & hæc realitas non præ se fert necessario compositionem: quomodum in objectionum so- lutione declarabimus.

Objicies I. Si ens reale præ se ferret realitatem formaliter distinc- tam à suis differentiis, & com- munem Deo, ac creaturæ, consti- tueretur in Deo compositio. At- qui hæc pugnat cum summa Dei simplicitate. Igitur &c.

Sequela majoris probatur. Om- nis *realitas* communis pluribus, & inexistens illis, tanquam superius inferioribus, est perfectibilis, & per consequens rationem habet po- tentiæ. Idem ergo dicendum esset



de Ente reali, quod ex se se differentiam Dei non includeret, immo hæc ipsa differentia esset veluti forma perficiens rationem entis. Quemadmodum igitur ens reale, ut conjungitur cum differentia creaturæ, cum ea compositionem facit, ita, & in Deo. Quod absurdum est.

Respondetur. Nego sequelam majoris. Ad probationem, nego antecedens, & expendo cetera, quæ adduntur. Itaque compositio non ex sola prædicatorum pluralitate coalescit. Sane re ipsa in Divinis plures extant Personæ, absque ullo compositionis navo, & defectu. Nimirum quia compositio talem expostulat pluralitatem, qua unum sit in potentia ad alterum, & illo careat. Porro cum in Deo omnia prædicata sint unum realiter perfectissima identitate, nulla potentia-litas, nulla carentia locum habet. Neque superius, qua tale est, hanc imperfectionem dicit; ea enim propria est prædicatis finitis. Quo circa licet ipsa ratio entis realis ex se se non jungat sibi realiter differentiam Dei, tamen nec eam excludit, quoniam à finitate abstrahit; immo verò hæc ipsa differentia Dei vindicat sibi ipsum ens reale perfectissima identitate. Unum adeo ex divinis prædicatis semper habet aliud, & nunquam illo caret. Sed nec differentia Dei est copulata enti, veluti pars informans, quæ carentiam connotat, & indigentiam. Aliter contingit res, ubi

Tom. I.

ens intelligitur creatæ differentia adjungi; hæc enim finita cum sit, à sese excludit alterum quodcumque prædicatum, caret illo, nec eidem jungitur perfectissima identitate. Ex quo apparet discriminis ratio, cur ens componat cum differentia creaturæ, non tamen cum differentia Dei.

Instabis 1. Ubi possumus plus, minusve constituere, compositionem eidem adscribimus, quamvis pars una nequaquam expectet perfectionem alterius; quemadmodum compertum est in partibus Totius Integralis, quæ eatenus dicuntur componere, quia totum est quid amplius singulis partibus. Atqui si ens reale habet realitatem communem, Divina essentia amplius quid præ se ferret, quam ipsum ens. Illa si quidem continet omnia prædicata essentialia Dei; & ens reale sua tantum realitate constaret. Igitur &c.

Respondetur. Distinguo majorem. Si unum careat perfectione alterius, concedo: secus, nego majorem; & distinguo minorem: Divina Essentia amplius præ se ferret, per excessum perfectionis, nego: per expressam enumerationem, concedo minorem, & nego consequentiam. Equidem verum est in toto integrali partem unam non expectare, nec suscipere alteram partem, aut alterius partis perfectionem. Attamen major est perfectio in omnibus simul partibus, sive in toto ipso, quam in singulis; &

Gg      ideo.

ideo singulæ carent perfectione totius, finitæ sunt, & limitatæ. At in Divinis cum omnia per identitatem perfectissimam sint unum, iccirco Divina Essentia non est quidpiam perfectius aliis prædicatis, nam vi illius identitatis omnia itidem de istis affirmantur re ipsa, & semper. Expressa tamen prædicatorum enumeratio soli Divinæ Essentiæ convenit; sed hoc majorem non connotat perfectionem.

Instabis 2. Summa simplicitas in Deo excludit omnem compositionem. Ergo summa unitas essentialis excludit quamlibet pluralitatem essentialem; adeoque &c.

Respondetur, disparem esse rationem. Compositio enim ex notione sua imperfectionem sapit, quia præ se fert potentialitatem, & carentiam. At vero pluralitas ex sua notione nullam dicit imperfectionem, unde in Divinis plures re ipsa extant Personæ.

Objicies 2. Deus, & creatura sunt primo diversa: hoc est, constituuntur per oppositas differentias omnino primas. Sed ea, quæ sunt primo diversa nullatenus inter se conveniunt. In hoc enim discrepant primo diversa ab illis, quæ appellantur differentia: ut sunt homo, & brutum. Igitur non est admittenda realitas entis communis &c.

Respondetur. Distinguo minorem: primo diversa nullatenus conveniunt, in ordine prædicamentali, concedo: in ordine transcendentali, nego minorem, & consequen-

tiam. Igitur differentia conveniunt invicem etiam in prædicato aliquo finito ordinis prædicamentalis. Non sic primo diversa, quæ in solo prædicato transcendentali possunt invicem convenire: cujusmodi se habent Deus, & creatura; unde iccirco primo diversa nominantur, quoniam in ordine prædicamentali nullatenus conveniunt.

Instabis 1. Atqui Deus, & creatura ne quidem in ordine transcendentali convenire possunt. Ergo nulla responsio. Minor subsumpta probatur. Illa ratio transcendens entis realis vel ex sua notione formali contingens est, vel est necessaria? Si primum, jam non intelligitur convenire Deo. Si alterum, jam creaturæ aptari non potest. Igitur &c.

Respondetur. Nego minorem subsumptam. Ad illius probationem, dico, rationem illam transcendentem entis realis nec esse ex suo conceptu contingentem, nec esse necessariam, sed abstrahere tum à contingentia, tum à necessitate: quemadmodum ratio animalis tum à rationalitate, tum ab irrationalitate abstrahit.

Instabis 2. Atqui nullum prædicatum abstrahere potest ex se se à contingentia, & necessitate. Ergo &c. Minor subsumpta probatur. Inter alias rationes, quæ ostendunt, Deum non esse compositum, hæc quoque legitima est, qua utitur Scotus in 1. d. 8. q. 1. „Nam „ si partes quædam componunt „ Deum

„Deum, illæ profecto vel essent ne-  
 „cessariæ, vel contingentes. Si sunt,  
 „necessariæ, jam plena gaudent  
 „perfectiōne: ergo non componunt.  
 „Si sunt contingentes: ergo Deus,  
 „qui est Ens summe necessarium,  
 „componeretur ex aliquo contin-  
 „genti: quod absurdum est: Nul-  
 „læ ergo sunt partes, quæ Deum  
 „componant.“ Porro ratiocinatio  
 ista facile eludi posset, dicendo, par-  
 tes illas nec esse necessarias, nec  
 contingentes, sed abstrahere. Di-  
 camus igitur, nullum prædicatum  
 abstrahere posse à necessitate, &  
 contingentiâ; adeoque &c.

Respondetur. Nego minorem  
 subsumptam. Ad illius probatio-  
 nem, nego itidem minorem, & con-  
 sequentiam. Nō est similis habenda  
 ratio de ente, ac de iis partibus, cir-  
 ca quæ exposita argumentatio pro-  
 cedit. Siquidem hæc considerantur  
 jam existentes; & ideo nequeunt à  
 necessitate abstrahere, & contin-  
 gentiâ: quia necessitas, vel contin-  
 gentiâ sunt conditiones existentis,  
 & modum existendi afficiunt, ac co-  
 mitantur. Ens autem, ut à nobis spe-  
 ctatur, abstrahit quoque ab ipsa  
 existentia, & consequenter abstrahit  
 etiam à necessitate, & contingentiâ.

Instabis 3. Ergo ipsum quoque  
 ens reale, ut existens est, vel ne-  
 cessitatem involvit, vel contingen-  
 tiam. Porro si id admittas, jam nec  
 secundum se ab his potest abstrahere.  
 Ergo nulla responsio. Probatum  
 minor subsumpta. Animalitas, quæ  
 secundum suum conceptum ab-

strahit à rationalitate, & irratio-  
 nalitate, abstrahit etiam ab istis,  
 quando intelligitur existere. Ergo  
 si ens reale abstraheret ex se se à  
 necessitate, & contingentiâ, ab his  
 quoque abstraheret, quando est  
 existens. Hoc posterius verum non  
 est. Nec ergo illud prius; atque  
 adeo nulla prorsus ratio potest ab-  
 strahere à necessitate, & contin-  
 gentiâ.

Respondetur. Concedo primam  
 consequentiam, & nego minorem  
 subsumptam. Ad hujus probatio-  
 nem, concedo antecedens, & ne-  
 go consequentiam, & paritatem.  
 Discrimen in eo situm est, quia ne-  
 cessitas, vel contingentiâ, cum sint  
 modi ipsius existentia, eandem ne-  
 cessario afficiunt, ac determinant,  
 unde id, quod est existens, ab  
 alterutra earum necessario denomi-  
 natur. At vero rationalitas, vel  
 irrationalitas non sunt modi exi-  
 stentiæ, nec pertinent ad ordinem  
 existendi, velut affectiones illius;  
 hinc animalitas abstrahit ab istis  
 specificis differentiis, etiam quan-  
 do intelligitur existens. Eadem est  
 discriminis ratio, cur ens, ut ab  
 existentia abstrahit, abstrahat quo-  
 que ab *esseitate*, & *abaleitate*: ut  
 vero existens est, unam, vel alte-  
 ram necessario involvat; quia ni-  
 mirum duæ illæ differentiæ ad ip-  
 sam pertinent existentiam, velut  
 affectiones illius, nam omne, quod  
 existit, vel est à se, vel ab alio.  
 Unde ens re ipsa dependentiam præ  
 se fert in creatura, & productum

est : quamvis non ex sua ratione formali.

Alii occurrunt prædicto argumento , dicendo , primo diversa convenire in realitate *objectiva*, licet non convenient in realitate *subjectiva*, quemadmodum differentia. Sed nostra responsio apertior est.

Objicies 3. Admissa realitate entis , quidpiam admitteretur prius, & independens à Deo. Hoc absurdum est. Igitur ea realitas admitti non debet. Sequela majoris probatur. Omnis realitas constituens prior est re , quam constituit , & id quod constituitur , pendet à suo constitutivo , non , è contra. Ergo illa realitas esset prior Deo , & ab illo independens ; immo potius Deus ab ea realitate penderet. Hinc animalitas , quæ realitatem dicit , est quidpiam homine prius.

Respondetur , ens dici posse in signo rationis prius Deo , quatenus inter ens , & Deum non valet mutua illatio , unde dicere possumus : *Est Deus, ergo est ens* ; non tamen è converso : *Est ens, ergo est Deus*. Non dicitur tamen prius in reali instanti ; quasi possit existere sine Deo , nam hoc falsum est, unde semper à Deo pendet ; atque adeo summa Dei perfectio indemnitas servatur. Hinc dispar est ratio de animalitate , quæ quantum est ex se se existere potest sine homine , & independentem ab illo.

Objicies 4. Gradus entis transcendentalis re ipsa constituitur rea-

lis per habere , vel posse habere esse extra suas causas , nam esse reale præ se fert hoc. Atqui Deus, cum sit à se , nullum gradum continet , qui sit vel possit esse extra suas causas. Ergo admitti non potest realitas entis Deo , & Creaturæ communis.

Respondetur , bifariam intelligi quidpiam posse extra suas causas, *positive* , & *negative*. Primo sensu præ se fert positivam potentiam, vel exigentiam ad existendum extra suas causas ; atque solum ens creatum , vel creabile est hujusmodi. Secundo sensu dicit meram indifferentiam logicam , seu non repugnantiam ad existendum extra suas causas. Hoc convenit , enti reali universim , & secundum suum esse objectivum considerato , & constituitur reale , quatenus ad existendum ordinatur , quin tamen existentia dicat à causa aliqua extrinseca productam ; abstrahit enim ab ipsa hac causalitate , quæ in sola creatura locum habere potest.

Instabis 1. Ergo in Deo extaret prædicatum aliquod , cui non repugnaret esse creatum , & fieri dependens ab alio. Hoc admitti non potest. Ergo nulla responsio. Minor subsumpta probatur. Totum esse Dei est à se , sicuti totum esse creaturæ est ab alio. Ergo non potest admitti in Deo prædicatum illud &c.

Respondetur. Concedo primam consequentiam : si de mera indiffe-

ren-

rentia logica loquamur; & nego minorem subsumptam. Ad probationem, distinguo antecedens; totum esse Dei est à se, si *subjective*, & re ipsa consideretur, concedo: si accipiatur *objective*, & formaliter, nego antecedens; idemque de creatura dico, & nego consequentiam. Itaque non repugnat Deo prædicatum quod *objective*, & formaliter consideratum habeat quantum est ex se indifferentiam logicam ad existendum in creatura, quia prædicatum illud ex suo conceptu *objective* formaliter abstrahit ab esse à se, & ab alio. At omnia Dei prædicata re ipsa, & *subjective* accepta sunt unum perfectissima identitate cum differentia ipsius Dei, & sunt à se.

Instabis 2. Omnia prædicata Dei sunt in ipso secundum ipsorum esse *subjectivum*, id est, cum suo modo essendi; ergo sunt à se, & non abstrahunt &c.

Respondetur, ea prædicata esse in Deo etiam secundum ipsorum esse *objectivum*, atque sub hac consideratione ens abstrahit; etsi quantum *subjective* accipitur, sit à se per realem identitatem cum differentia Dei.

Objicies 3. Ratio entis, quæ est in creatura, est à Deo producta; in Deo autem est improducta. Ergo non conveniunt &c. Deinde creatura per rationem entis, veluti per rationem adæquatam, dependet à Deo. Tum inter contradictoria non datur medium:

realitas autem entis esset quid medium inter dependens, & non dependens, causatum, & non causatum; à se, & ab alio: quia neutrum eorum ex se se diceret. Denique nihil potest esse commune ei, quod est tale *simpliciter*, & illi, quod tale est tantummodo *secundum quid*. Deus est ens *simpliciter*, creatura vero *secundum quid*. Igitur &c.

Respondetur ad primum ex dictis, rationem illam entis conceptu suo *objective*, & notione sua formali abstrahere à productione, & non productione. In creatura autem est à Deo producta per realem identitatem cum differentia creaturæ finita, & limitata.

Ad secundum. Creatura dependet à Deo per suam differentiam, seu *abalienationem*, quæ est ratio, per quam refertur ad Deum, veluti ad causam. Hæc vero differentia creaturæ reddit omnia ipsius prædicata per realem identitatem dependentia à Deo.

Ad tertium. Quamquam realitas entis abstrahat à dependentia, vel independentia; re ipsa tamen unam, vel alteram dicit; adeoque non est medium inter contradictoria.

Ad quantum. Creatura dicitur ens *secundum quid*, improprio sensu, & comparatione facta cum Deo; unde ea locutio non aufert à creatura veram rationem entis realis.

Atque hinc tenemus, realitatem

entis esse communem univoce Deo, & Creaturis; Substantiæ quoque, & Accidenti. Univoce enim ea sunt quorum nomen, & id, quod per nomen significatur, re ipsa pluribus convenit. Quod ipsum notio entis realis præ se fert. Quia vero ens primo, & perfectius est in Deo, quam in creatura; iccirco ea univocatio non omnino perfecta est, sed imperfecta, atque analogiæ commixta.

At vero nullus haberi potest conceptus univoce communis enti reali, & enti rationis, quo vix, ac ne vix quidem nomen entis promeretur. Nam & in ente reali nihil effectum est, & in ente rationis non est per se, & moti-ve intelligibile, nec per se possibile, sed tantummodo per ipsum ens reale, ut in præc. quæst. diximus. Eadem de causa Negatio, cum sit non ens, & re ipsa sit omnino nihil, non habet aliquid, quo conveniat cum ente reali.

Infertur etiam ex dictis, conceptum entis realis perfecte abstrahere ab omnibus suis inferioribus, differentiis, proprietatibus, & modis. Nam si ens dicit realitatem communem, in ejus sane notione nihil relucet eorum, quæ vel sunt ipsius inferiora, vel illud dividunt, aut eidem veluti adjacere, & ad- jungi intelliguntur. Id vero hæc etiam altera argumentatione probatur. Quotiescumque Mens nostra certam habet de uno aliquo noti-

tiam, atque circa aliud dubietate tenetur, diversum utriusque conceptum necessario efformat: ne dicamus eundem simul conceptum certum esse, & dubium. Porro mens nostra quandoque certo cognoscit, objectum, quod illi obversatur, esse ens reale; ambigit vero, utrum sit Deus, vel creatura; substantia, vel accidens: an hac differentia, vel illa; hoc, vel illo modo afficiatur. Ergo mens nostra duos habet diversos conceptus, quorum unus rationem entis repræsentat, nec inferiora, differentias, aut modos involvit. Adeoque Conceptus entis realis perfecte abstrahit ab his omnibus. Minor ostenditur. Plerique Philosophi ex reali Corporum Cælestium motu agnovère certo, efficientem motus illius causam esse ens reale: & tamen adhuc in incipiti eorum mens nutabat, utrum reale illud ens esset Deus, vel creatura. Eorum itidem nonnulli Quantitatem esse ens reale certo cognoverunt; an vero substantia esset, vel accidens, nunc etiam dubitant, Igitur &c.

Est autem animadvertendum præfatæ cognitionis certæ objectum esse quidpiam reale, quia effectus realis elucet, præstitus dubio procul à causa reali, nempe Cælorum motus; secus ac contingit in eo, qui certus esset, agens aliquod esse singulare, dubius vero, an sit hoc potius singulare, quam alterum. Cum enim singularitas sit

ul-

ultima ratio differendi, non potest esse re ipsa communis: ut alias diximus; & cum singularitas non sit principium effectivum, nunquam quis certus esse potest, nisi de voce, dum considerat singulare indeterminatum. Ita & qui certus dicitur de ente, dubius vero, an illud sit reale, vel rationis; solius vocissonum tenet. Demum qui abstrahit à conceptu entis positivi, abstrahit quoque à conceptu entis realis, quod ex se se positivam notionem habet.

Speciatim vero de differentiis propositum sic concludimus. Differentiæ aliæ dicuntur *ultima*, quod nimirum ulteriori divisioni locum non faciant; aliæ appellantur *non ultima*, quæ per alias differentiæ determinari adhuc possunt. Singularitas est differentia *ultima*. Rationalitas v. gr. est differentia *non ultima*, quæ specificè quidem non dividitur, in plura tamen numero per singularitates distribuitur. Sane differentia *ultima* non aliud præ se ferunt, nisi rationem distinctivam unius ab altero, adeoque nihil habent commune: ut in Logica diximus disp. 3. q. 2. in sol. nec in illis potest intellectus noster in infinitum progredi, ut conceptum ultimo distinguentem aliis itidem conceptibus discernat. Differentiæ vero *non ultima* & ipsæ suo modo intelliguntur determinare ens reale; adeoque non sunt formaliter ens ipsum. Quod ex iis apparet, quæ de Distinctione formali, &

prædicatis metaphysicis in Logica docuimus.

Notionem differentia *ultima*, & *non ultima*, quam modo exhibuimus, tradit etiam Scotus pluribus in locis. Aliquando autem, ut in 2. d. 3. q. 6. differentiam *non ultimam* ita accipit, ut ea significet formam ipsam physicam, quæ unum ens ab altero specificè discernit; *ultima* vero differentia nomine prædicatum intelligit metaphysicum, quo forma physica dicitur distinguere unum ab altero. Priore sensu certum est, differentiam *non ultimam* includere ipsum ens, quia est res; quamquam ipse entis conceptus ab ea abstrahat, ut ab aliis. Posteriore sensu differentia *ultima* complectitur duo genera differentiarum à nobis proposita; & ab istis ens reale abstrahit ut diximus.

Nunc de mente Subtilis Doctoris disserimus, eundemque arbitramur nostram confirmare sententiam de Realitate communi entis. Itaque in 1. d. 8. q. 3. distinctionem formalem adstruit inter ens, & modos ipsius, & de ente reali loquitur, veluti de aliquo communi. Ait enim: *Requiritur igitur distinctio inter illud, à quo accipitur conceptus communis, & illud, à quo accipitur conceptus proprius: non ut distinctio realitatis, & realitatis; sed ut distinctio realitatis, & modi proprii, & intrinseci ejusdem: quæ distinctio sufficit ad habendum perfectum conceptum, vel*

*im-*

*imperfectum de eodem, quorum imperfectus sit communis, & perfectus sit proprius. Idipsum autem, quod de ente, ejusque modis dixerat, declarat postea exemplo albedinis, quæ ad ordinem pertinet prædicamentalem, ostendens se eodem modo tum de prædicatis transcendentibus, cum de prædicamentibus disserere. Unde & ait: Teneo opinionem meam mediam, quod cum Simplicitate Dei stat, quod aliquis sit conceptus communis sibi, & creatura; non tamen communis, ut generis. Et postea: Quidquid dicitur communiter de Deo, & creatura, est indifferens ad finitum, & infinitum. Negat porro, ens esse genus, quia, ut addit, nullum genus potest esse indifferens ad infinitum.*

Respondent, Scotum loqui de conceptu imperfecto, nam si intellectus noster Deum perfecte contempletur, illum percipit non mere ut ens, sed ut ens infinitum. Hinc addit, distinctionem inter ens, & proprias differentias, esse tantum ejusdem realitatis perfecte, & imperfecte conceptæ.

Contra. Doctor, ut diximus, assumit exemplum albedinis, quam dicit concipi posse conceptu perfecto, & adæquato, si concipiatur secundum omnem suam intensiorem, & conceptum imperfecto, si percipiatur sub mera albedinis ratione. Nihilominus ex mente Scoti conceptus iste dicit realitatem communem. Ergo idem ipse opinatur de conceptu imperfecto en-

tis. Alioquin enim nec animalitas diceret realitatem; nam si perfecte, & adæquate concipiatur homo, non mere ut animal, sed ut rationale animal intelligitur. Ait autem Scotus unam esse realitatem, quia cum referat rationem entis ad modos ipsius, modus autem intelligi non possit, nisi confuse saltem percipiatur id, cui convenit; ideo non distinguuntur tanquam duæ realitates; at tamen revera distinguuntur, quia realitas entis intelligi potest sine suo modo.

Dices. Scotus in 1. cit. dist. 8. q. 3. cum dissolveret hoc argumentum Henrici: „Deus & creatura sunt primo diversa, primo diversa in nullo conveniunt: ergo Deus, & creatura in nullo conveniunt: atque adeo nihil est commune univocum Deo, & creaturæ“; sic respondet Doctor: *Deus, & creatura non sunt primo diversa in conceptibus, tamen sunt primo diversa in realitate, quia in nulla realitate conveniunt.* Quibus verbis videtur loqui de realitate transcendentali. Nam Henricus concedebat, nullam extare realitatem prædicamentalem Deo, & creaturis communem, Deumque non contineri sub genere aliquo. Hinc d. 26. duos dicit esse ordines eorum, quæ sunt primo diversa, nam alia sunt diversa in conceptu, & realitate, alia in realitate tantum. Proinde Deus, & creatura, cum non sint primo diversa in conceptu, debent excludere quamlibet



bet realitatem communem, ex sententia ejusdem Doctoris. Quamobrem in primo loco citato ait: *Ens autem, ut convenit Deo, scilicet ens per essentiam, est ipsum esse infinitum....., & ideo ex se est hoc, & ex se infinitum.* Et antea dixerat: *Cum in Deo quacumque realitas essentialis sit formaliter infinita, nulla est, à qua formaliter possit accipi ratio generis.* Quemadmodum in 2. d. 3. q. 6. inquit: *Comparando quodcumque essenziale ad quodcumque essentielle in divinis, est formaliter infinitum.* Igitur &c.

Respondetur, Scotum in ea disputatione contra Henricum non disserere de qualibet realitate, sed de ea tantum, quæ potentialis, & generica est, & finita cum sit, compositionem præ se fert: cujusmodi non est realitas transcendens. Hinc ibidem dicebat: *Concedo, quod iste conceptus dictus de Deo, & de creatura in quid, contrahitur per aliquos conceptus dicentes quale contrahentes.* Verba illa adjungit, quæ pro nostra assertionè retulimus, & subdit: *Sed conceptus generis, & differentia requirunt distinctionem realitatum.* Itaque ibidem Doctor Henrico consentit asseveranti, Deum, & creaturam non convenire in aliqua realitate potentiali, & generica. Et tamen contendit Scotus, conceptum reperiri communem univoce Deo, & creaturis; nempe ipsammet realitatem transcendentalem entis; ita ut ex Scoti mente Deus, & creatura sint pri-

mo diversa, non in ista realitate transcendentali, sed tantum in illa prædicamentali.

At d. 26. universim tantummodo distribuit ea, quæ dicuntur primo diversa. Sicuti autem realitas alia est prædicamentalis, alia transcendentalis; ita quæ sunt primo diversa in realitate, speciatim rursus bifariam distribuuntur, ut alia sint primo diversa in realitate prædicamentali, alia autem in realitate transcendentali.

Quæ tertio loco relata est auctoritas ex 1. citato, significat, ens ipsum reale in concreto acceptum, & reduplicative ut est in Deo, esse ex se infinitum: quod nemo inficiatur, nam impræsentiarum contemplamur ipsum esse secundum suum conceptum objectivum, & in abstracto.

Posteriores duas Scoti propositiones facile intelligimus, si animadvertamus, particulam illam, *formaliter*, non semper significare conceptum objectivum, sed quandoque sic accipi, ut significet, prædicatum actualiter, seu re ipsa inesse subjecto. Ergo Doctor hoc tradit, videlicet infinitatem re ipsa convenire divinis omnibus prædicatis, ut inde subinferat, nullam esse compositionem in Deo, nullumque Dei prædicatum præ se ferre rationem generis. Quippe, ut adjungit ultimo loco citato, *ideo ex se habet unde, per identitatem includat quodcumque, quod potest secum esse.*

## QUÆSTIO TERTIA.

*Quid sit Unitas Entis realis? & qua prima ipsius Divisio?*

**I**nter proprietates entis realis speciatim ipsius Unitatem contemplamur, & quærimus, an illa sit mera negatio divisionis, an vero quidpiam præ se ferat positivum ab ipsa entis realis essentia formaliter distinctum.

Dicimus, Unitatem entis realis esse quidpiam positivum. Ita docet Scotus lib. 4. Met. q. 2. & in 2. di. 1. q. 6. & alibi.

Probatur. Omnis negatio realiter indistincta, & inseparabilis, quidpiam positivum præsupponit, à quo derivetur: ut ostendimus in 1. Logices parte, sect. 1. c. 1. Atqui Unitas entis realis negationem dicit ab eo inseparabilem, & realiter indistinctam. Ergo præ se fert quidpiam positivum. Minor patet. Per Unitatem ens reale dicitur in se se omnino indivisum, & à quolibet alio discretum: quod sane separari ab ente nullatenus potest. Igitur &c. Porro istud positivum non est ipse conceptus objectivus, seu ratio formalis entis, nam ens in se se est solum ratio essendi absolute, non autem essendi unum vel plura, sed ab his abstrahit: & ratio essendi reperitur tam in uno, quam in multitudine, cum æque multa existant, ac unum. Hinc ens non habet immediatam

oppositionem cum multitudine, vel divisione, sed cum non ente, seu nihilo. Igitur Unitas erit prædicatum metaphysicum ab ipso conceptu objectivo entis realis formaliter distinctum, tamquam illius proprietatis. Quod sequitur ex dictis de Distinctione formali, & de realitate entis.

Objicies 1. Aristoteles, & nos etiam non alia ratione unitatem explicamus, nisi per carentiam divisionis. Tum si unitas entis realis esset quidpiam positivum, istud etiam esset unum, adeoque per aliud positivum, atque ita progredemur in infinitum. Deinde illud positivum esset quidpiam reale, adeoque esset ens. Igitur dicendum videtur, unitatem esse meram negationem divisionis.

Respondetur ad primum. Plura sunt, quæ non explicantur, nisi per negationem, ut spiritualitas, irrationalitas, & similia; & tamen quidpiam positivum præ se ferunt. Ergo licet unitas exponatur per negationem divisionis, quia tamen hæc negatio est realiter indistincta, & separabilis, quidpiam positivum præ se fert, quamvis defectu vocabulorum non nisi negative describatur.

Ad secundum. Illud positivum unitatis est ratio formalis, qua ens reale dicitur unum, ideoque non indiget alio positivo, qua unum fiat. *Quod est quo in uno genere, non indiget alio quo in eodem genere:* ut alias diximus.

Ad tertium. Patet ex dictis in quæstione de Distinctione formali prædicata metaphysica non esse ens reale, quia ex se se non habent, nec habere possunt existentiam, sed possibilia sunt, & existunt ratione rei cum qua identitate reali junguntur. Et ideo unitas entis non est formaliter ens, licet sit ens realiter, quia non est realiter distincta ab ipso ente.

Objicies 2. Plura præ se ferunt quid amplius, quam unum: ut evidens est. Ergo pluralitas quidpiam dicit positivum, unitas vero in sola negatione consistit. Deinde pluralitas realis non est carentia, sed potius replicatio. Igitur unitas pluralitati adversa non erit nisi carentia.

Respondetur, distingui, oportere pluralitatem secundum id, quod *pro materiali* dicit, & secundum illud, quod *pro formali* præ se fert. Verum est, pluralitatem, seu multitudinem, & plura *pro materiali* præ se ferre quid amplius, quam unum, nempe tot res, vel entitates quæ multiplicationem, seu divisionem habent. At *pro formali* solam divisionem dicunt, & unitatis carentiam.

Hæc de unitate dicta sint. Nunc de prima entis divisione disseramus.

Ex descriptione entis realis, quam in 1. quæst. tradidimus, liquido apparet, Deum, & Creaturam esse entia realia; Substantiam quoque, & Accidens, quod ex nostra sen-

tentia quidpiam est ab omni substantia secretum. Etenim hæc omnia vel existunt, vel existere possunt, nullo habito respectu ad commenta nostri intellectus. Ergo ens in quatuor illa distribuitur. Nec profecto entis divisio talis potest constitui, ut duas tantum sub se illorum species, aut differentias respiciat. Nam si ens primo dividamus in Substantiam, & Accidens, aliam suscipere amplius non posset partitionem in Deum, & Creaturam; quippe Accidentis notio creata est, & finita, adeo ut Accidens non creatum, non finitum ne intelligi quidem possit. Rursus si placeat enti univ ersim accepto duas has partes primo constituere, Deum nempe, & Creaturam; jam partitio altera in Substantiam, & Accidens haberi nullatenus posset; siquidem Substantia generatim accepta, prout à limitatione abstrahit, velut totum intelligitur, quod in Deum, & Creaturam distribuatur: nec consequenter sub illis distribui potest. Igitur fateri nos oportet, primam, proximam, & immediatam entis partitionem in partes duas nullatenus constitui posse. Quod ipsum nec mente consequi valeamus. Quapropter satius est, quatuor illa inferiora enti subijcere, eo ordine, quem descripsimus.

Placet Scotistis primam entis divisionem designare in *Ens quantum*, & *Ens non quantum*: ubi *quantitatis* nomine non ipsam rei

integritatem intelligunt, sive perfectionem *entitativam*, sed perfectionem velut accidentariam, qua unum alteri præstat. Attamen fatentur & illi, partitionem hanc entis non esse *univocam*, sed *aquivocam*. Entia enim *non quanta*, cujusmodi ex dicendis sunt Singularitates, & Divinæ Personalitates, non sunt per se se vera entia realia, nec possunt appellari res, si secundum propriam, peculiaremque notionem considerentur, et enim ens, & res omnino idem significant.

Ita sane cum primis Singularitates sunt entia *non quanta*. Sunt enim mere distinctivæ unius individi ab alio, nec earum una dicit majorem perfectionem, quam altera, aut sunt perfectiones naturæ, quam afficiunt, & omnia individua unius speciei eadem gaudent essentiali perfectione: per se se autem non existunt, nec proinde sunt vera entia realia; adeoque &c. Hæc autem entia dicuntur *non quanta*, quia perfectionem non habent accidentariam; propriam tamen habent perfectionem entitativam, seu essentialem, quæ in eorum conceptu objectivo consistit, unde non sunt mere negationes, sed quidpiam positivum præ se ferunt: Quamobrem ens ea æquivocâ distributione in duo positiva semper dividitur.

Divinæ etiam Personalitates dicuntur entia *non quanta*. Alioquin enim si ultra propriam integritatem,

perfectionem præ se ferrent veluti accidentariam, per quam una posset dici magis, aut minus, aut æque perfecta sicut altera, in Divinis admittere oporteret inæqualitatem perfectionis. Una enim Persona non habet Personalitatem alterius. Pater etiam habet Paternitatem, qua Filium generat, & Spirationem activam, qua producit Spiritum Sanctum: in Filio etiam extat Filietas, & Spiratio activa; at Spiritus Sanctus solam habet passivam Spirationem. Ergo si iste relationes perfectionem dicerent inæqualitas constitueretur in Divinis; non enim eadem esset in tribus Personis quantitas virtutis, seu perfectio, secundum quam unum alteri comparatum dicitur magis, aut minus, aut æque perfectum. Omnis autem perfectio debet singulis Personis *formaliter* convenire, unde defectus alicujus perfectionis non posset dici sublatus in una Persona per propriam relationem, quæ vel æquivalens sit alteri personalitati, aut eminenter, seu virtualiter perfectionem alterius contineat: quemadmodum omnium consensu id verum esset, si unum attributum absolutum inesset Patri, & non Filio.

Animadvertimus autem, æqualitatem, vel inæqualitatem non repeti ab entitate prædicatæ, quod enunciat, sed à perfectione, quæ *qualitativa* dicitur; seu quantitas est virtutis; & ideo licet Filietas

non sit in Patre, Pater æque perfectus est, ac Filius. Una quippe est in ipsis Essentia, ratione cujus etiam Divinæ Relationes dicuntur entia, dicuntur perfectæ, dicuntur dignæ adoratione, & cetera de ipsis enuntiantur, quæ SS. Patres in Trinitatis commendationem tradunt. Quippe, ut ait Sophronius in epist. Synodica, quæ extat in Actis Synodi VI. *ob id perfectus Deus est Pater; perfectus Deus, Spiritus Sanctus: quoniam eandem, & unicam qualibet Personam, individuum, & nulla re defectam, ac perfectam habet Divinitatem.* Sed hæc distinctius pertractanda Theologis relinquimus.

DISPUTATIO SECUNDA.

De principiis Entis.

QUÆSTIO UNICA.

Quodnam sit primum certæ cognitionis Principium?

**O**mnia principia, ait Aristoteles lib. 5. Met. c. 1. commune est, esse primum, unde aliquid aut est, aut fit, aut cognoscitur. Quapropter Principia alia in essendo appellantur, quibus aliquid aut est, aut fit; alia in cognoscendo dicuntur, quibus rei alicujus notitia comparatur. Cum autem ipsum Ens in se se, velut abstrahens

ab omnibus rebus, conceptum præ se ferat *simpliciter simplicem*; hinc Scotus quæst. 3. Prologi optime notat, *Entis, in quantum Ens, nulla esse principia essendi.* Nihilominus, ut idem Doctor affirmat, habet Ens principia cognoscendi, quibus generatim patefieri possunt, & dirigi demonstrationes illæ, quæ circa Ens ipsum instituuntur.

Porro primum certæ cognitionis Principium illud est, quod præstat omnibus aliis tum certitudine, & firmitate, tum evidentia, tum officio, adeo ut ex eo cetera profluant, illud ex nullo. Si unum ex his characteribus demas, evidens est primi principii notiones corrüere. Cum autem, ex dictis in 1. parte Logicæ, sect. 3. c. 5. duplex sit genus Demonstrationis, nam altera redarguitiva est, altera ostensiva; hinc primum certæ cognitionis principium utroque in genere inquirimus.

Cartesius, parte 1. Principiorum, & in 2. medit. primum istud Principium statuit: *Ego cogito, ergo sum.* Assolent Recentiores alii primi Principii dignitatem huic tribuere propositioni: *Quidquid in idea clara, & distincta rei alicujus comprehenditur, id de ea re certissime potest affirmari.* De qua diximus in 2. Logices parte, disp. 1. quæst. 1. Peripatetici hoc unicum constituunt Principium primum. *Impossibile est idem simul esse, & non esse.*

Dicimus, neque illud Cartesii:

Ego

*Ego cogito, ergo sum*; neque propositionem illam: *Quidquid in idea clara, & distincta rei alicujus comprehenditur, id de ea re certissime potest affirmari*, haberi posse ut primum certæ cognitionis Principium; celebre autem illud *Axioma: Impossibile est idem simul esse, & non esse*, rite constituit primum cognoscendi Principium in genere demonstrationis redarguti-væ.

Probatur prima pars. Primum certæ cognitionis principium præ se ferre debet intentionalem connexionem cum aliis rerum cognitionibus, adeo ut istæ probari per illud queant. Hoc enim est præstare officio omnibus aliis. Atqui illud Cartesii: *Ego cogito, ergo sum*, non est hujus modi. Nec ergo est primum Principium. Minor probatur. Nihil relucet, quo ea connexio demonstretur, nec Cartesiani eandem possunt satis ostendere: immo vero cum judicia nostra persæpe exercentur circa universalia, illud autem effatum sit particulare, & contingens, haberi non potest ea intentionalis connexio. Igitur &c. Tum illud Cartesii: *Ego cogito, ergo sum*, propositio est complexa, nec vim illationis, & veritatis obtinet; nisi ab hac altera propositione: *Quidquid cogitat, existit, aut, Opperari sequitur esse*. Ergo una ex istis potius, quam illud dici deberet Primum Principium. Existentiâ quoque affirmatur, dum dicitur: *Ego*

*cogito, & iterum traditur, dicendo: Ergo sum*. Atque adeo effatum illud hunc ridiculum sensum reddit: *Si sum, sum; sum autem ergo sum*. Igitur &c.

Respondent Cartesiani, effatum illud esse veritatem contingentem, si disjunctim accipiatur, non tamen si copulative. Necesse est enim cogitantem existere. Neque tamen in illo intervenit ratiocinatio: idem est quippe, ac si diceretur: *Ego, qui cogito, existo*; & Cartesius ad sui existentiam demonstrandam, non sumit se, ut rem, quæ sit, sed tantum ut rem, quæ cogitat. Quamvis autem non sit principium compositionis, & intrinsecum, est tamen principium cognitionis, & extrinsecum, quantum ope illius per successionem quamdam cognitionum perducimur ad alias veritates assequendas.

Contra est. Primum certæ cognitionis Principium debet esse necessarium absolute, alioquin alio indigeret principio, nec adeo esset primum. Ergo si dictum illud Cartesii verum non est, nisi copulative, erit necessarium tantummodo conditionate, nempe ex suppositione quod ego cogitem, & existam. In se se autem, ratiocinationem includit, adeo ut Cartesius ipse, parte I. Principiorum, fateatur, dictum illud præsupponere notitiam hanc: *Qui cogitat existit*. Res vero, quæ cogitat, hoc ipso cogitans esse intelligitur, ideoque

sem-

semper existentia in utraque parte effati illius affirmatur. Porro etsi primum certæ cognitionis principium sit extrinsecum, habere tamen debet connexionem intentionalem cum aliis veritatibus: at hæc non convenit illi effato, & series illa succedentium cognitionum admitti non potest, ut vera: quemadmodum ex solutione argumentorum apparebit.

Probatur secunda pars. Qui expositam propositionem constituunt, velut primum cognoscendi principium, manifesta ludunt principii petitione. Ergo ea propositio non est primum Principium. Sequela antecedentis probatur. Primum cognitionis principium est regula, cujus ope licet discernere, quæ sit vera cognitio, quæ falsa; an omnia sint, nec ne, à nobis accuratissime circumspecta ad iudicium rite ferendum. Atqui Recentiores propositionem illam in id exhibentes, inquirentibus nobis ejusmodi regulam, respondent per illud idem, de quo quæstio est; & pro quo certam petimus regulam. Ergo vitioso circulo laborant.

Respondent Recentiores, ideas veras ex se se discerni, atque ab iis tantum non percipi, qui attendere claris, distinctisque ideis nolunt.

Contra. Ut diximus in 1. disp. secundæ partis Logicæ, q. 1. sæpe fallimur in iis etiam, quæ videmur clare, distincteque percipere. Medium quoque nunc inquiremus, quo claram distinctamque ipsa ideam

discernere valeamus ab ea, quæ fucata est, & licet talis appareat, talis revera non est. Soli autem Recentiores ea pollent attentionis vi, qua ajunt se idearum suarum claritatem assequi. Nos certo id non assequimur, & novimus etiam Sapientes Viros censuisse rerum veritatem effugere aciem mentis.

Probatur tertia pars. Vis demonstrationis redarguitivæ in cõsita est, ut contrarium sentientes ad absona, & impossibilia deducat. Atqui nihil magis est absonum, & impossibile, quam si duplex illud contradictorium, *simul esse, & non esse*, cogas aliquem fatere. Ergo totum robur demonstrationis redarguitivæ resolvitur in hoc principium: *Impossibile est idem simul esse, & non esse*. Istud proinde principium hoc in genere primum omnino est, & in illud cetera resolvuntur; apertissimum quoque est, & certissimum, adeo ut ab homine, qui terminos percipit, & loqui velit, ut sentit, nullatenus negari possit. Igitur &c. Hinc optime ajebat Philosophus lib. 4. Met. suma 2. cap. 1. *Omnes demonstrantes ad hanc ultimam opinionem reducuntur; natura enim hæc ceterarum quoque dignitatum omnium principium est*. Quod & tradit Subtilis Doctor in 1. d. 3. q. 4.

At in genere demonstrationis ostensivæ regula hæc non satis apta apparet. Quippe non explicat, quid sit res; sed solum quid non sit, & probat tantummodo non posse rem  
non

non esse, si revera est. Absolute nihilominus appellari debet primum Principium, quia quæ ad genus ostensivum pertinet, demonstratione redarguitiva probari possunt vi prædicti Principii; unde aliquo modo notitiis omnibus confirmandis deservit.

Itaque in genere demonstrationis ostensivæ primum certæ cognitionis Principium, à priori, ut ajunt, constitui non potest; sed nobis tantummodo fas est, à posteriori intima rerum prædicata cognoscere ex illarum intima proprietate per effectus elucescente: ut in citato Logices, loco docuimus.

Objicies 1. Contra primam partem. Illud est primum certæ cognitionis principium, quo Sapientissimi Viri usi sunt ad veritates comprobandas. Atqui S. Augustinus usus est eo Cartesii principio: *Ego cogito, ergo sum*. Igitur &c. Minor probatur. S. Doctor lib. 2. de libero arbitrio, c. 3. ut Evodius de omnibus dubitantes in veritatis agnitionem duceret, ait: *Prius abs te quero... utrum tu ipse sis: an tu fortasse metuis, ne in hac interrogatione fallaris, cum utique si non esses, falli omnino non posses?* Et lib. 11. de Civitate Dei, cap. 26. inquit: *Mihi, esse me, idque nosse, & amare, certissimum est. Nulla in his veris Academicorum argumenta formido, dicentium: Quid si falleris? Si enim fallor, sum: nam qui non est, utique nec falli potest: ac per hoc*

*sum, si fallor. Igitur &c.*

Respondetur: distinguo majorem: illud est primum principium, quo Sapientissimi Viri usi sunt, per modum exordii, nego: per modum axiomatis, concedo majorem; & sic distincta minori, nego consequentiam. Primum itaque cognoscendi Principium est axioma, quo demonstratio conficitur, & progredi possumus de vero in verum. Porro S. Augustinus priore loco laudato, cogitationem esse certissimum existentiae argumentum, iccirco assumpsit, ut eo uteretur ad parendam disputationis materiam, tanquam exordio, cujus ope disputationem inciperet cum Evodio de omnibus dubitante: non habuit tamen cognitionem illam, veluti, axioma, quo veritates aliæ possent demonstrari. Id manifestum est ex verbis S. Augustini. Ait enim: *Prius abs te quero, ut de manifestissimis capiamus exordium &c.* Ceterum non oportet semper uti exordio illo ad materiam disputationis parendam, hinc S. Doctor, epist. 3. alias 151. ad Nebridium, disputationem suam ita exorditur: *Unde constamus? Ex anima, & corpore.* Altero itidem citato loco non axioma proponit, non regulam, sed notitiam hanc certam, & indubitatam adstruit contra Academicos, nimirum cogitantem existere: quod & nos præstitimus.

Objicies 2. Ex illo effato: *Ego cogito, ergo sum*, per seriem quamdam succedentium sibi cognitio-

num



num in omnium veritatum notitiam ducamur. Ergo vim habet primi principii. Antecedens ita probatur à Cartesianis. Ex mea existentia ducor in notitiam existentiae Dei, nam si non extaret Deus, nec ego essem. Ex Dei existentia comprobatur veras esse ideas mentis nostræ, alioquin Deus auctor esset falsitatis. Ex ideis nostris alias exinde res cognoscimus. Igitur &c. Hinc illud. *Ego cogito, ergo sum*, omnino certissimum est. Ergo &c.

Respondetur. Nego antecedens. Ad probationem, distinguo primam partem antecedentis: Ex mea existentia ducor in notitiam existentiae Dei, quatenus ex effectu causam colligo, concedo: per modum intentionalis principii, nego, & inficior etiam alias antecedentis partes: ut diximus in 2. Logices parte, disp. 1. q. 1. Ad dimus existentiae cognitionem non habere necessariam connexionem cum notitia essentiae, seu naturæ rerum: ut manifestum est. Non sufficit autem certitudo, ut effectum aliquod dicatur primum certæ cognitionis principium; nam & hoc axioma indubium est: *Omne totum est majus sua parte*: neque tamen est primum cognitionis principium. Requiritur ergo illa intentionalis connexio, quam in probatione declaravimus, & quæ Cartesiano effato deficit.

Objicies 3. Contra secundam. Illud est primum certæ cognitionis principium, quod certissimum,

Tom. I.

& evidentissimum est: quod per aliud non probatur, & per quæ cetera possunt demonstrari. Hujusmodi est ea propositio: *Quidquid in idea &c.* Ergo &c. Minor probatur. Omnis certitudo, & evidentia, quam de essentiis rerum habemus, ideis claris, & distinctis continetur. Ergo propositio illa certissima est, & evidentissima. Deinde nullum principium assignari potest prius illa; & illius ope demonstratur etiam veritas illius principii: *Impossibile est &c.* quia nempe idea essendi excludit ideam non essendi. Ergo ea propositio non probatur per aliam, immo per illam alia probantur.

Respondetur. Nego minorem. Et primo falsam esse propositionem illam in citata quæst. 1. Logicæ satis probavimus. Falsum est etiam, nos claris distinctisque ideis percipere essentias rerum: ut diximus in 1. parte Logicæ, sect. 3. c. 5. Denique per eam propositionem non possunt demonstrari alia principia, immo res è converso se habet, nam eatenus idea essendi excludit ideam non essendi, quia non potest idem simul esse, & non esse. Quippe si posset idem simul esse, & non esse, idea essendi nequaquam excluderet ideam non essendi. Quo fit, ut Recentiores nihil possint specialius proponere, quo ostendat, Peripateticum Principium probari ex sua illa propositione, cum res è converso videatur. Peripateticum autem

Principium illud ex terminis notum est, ut alia generalia principia. At non inde constat certitudo generalium istorum principiorum, nisi quia compertum est, mentem nostram non posse simul assentiri duobus contradictoriis: hoc est, non posse idem simul esse, & non esse, tum re ipsa, tum penes mentem nostram.

Objicies 4. Contra tertiam. Principium illud: *Impossibile est &c.* probatur per aliud. Ergo non est omnium primum. Probatur antecedens. Hoc principium: *Quodlibet est, vel non est*, est legitima ratio à priori impossibilitatis simul essendi, & non essendi. Tum illud principium constat multis terminis non ex se notis, atque inductione indiget ex sensibus fallacibus ducta. Igitur &c.

Respondetur. Nego antecedens: ad cuius probationem, iterum nego antecedens. Nam evidentior est impossibilitas duorum contradictoriorum, quam necessitas disjunctiva ipsorum, qua dicitur alterutrum eorum contingere in rebus. Hinc res è converso se habet; potius enim ideo quodlibet est, vel non est, quia repugnat, idem simul esse, & non esse. Termini autem principium illud componentes, facile intelliguntur sola apprehensione: atque, perceptis terminis, notissimum est, nec ulla indiget inductione, nisi velis hanc deservire, ut speciatim applicetur rebus particularibus, aut altius memoria mandetur.

Objicies 5. Principium illud: *Impossibile est &c.* negativum est. Porro negatio fundatur in priore aliqua affirmatione. Ergo principium illud supponit aliud quidpiam. Immo ideo à priori res nequit simul esse, & non esse, quia omnis res necessario est una determinate. Ergo rem non posse simul esse, & non esse, pendet ab hoc principio: *Omne ens est unum*. Rursus propositio modalis supponit absolutam; & iudicium supponit terminorum notitiam. Illud principium est propositio modalis, & iudicium. Ergo &c.

Respondetur, utique principium illud, cum sit ex genere negantium, præsupponere terminos, ex quibus componitur. Sed hic non sequitur præsupponere aliud principium, quia principium debet esse regula quædam firma, & evidens, ex qua cetera duci possint: cuiusmodi non sunt termini ipsi, nec absoluta illa propositio, quæ nostram modalem dicitur præcedere. Rursus in genere demonstrationis redarguitivæ omnia pene probari possunt per negativum illud principium; probari potest etiam illud: *Omne ens est unum*; quoniam non potest idem esse, & non esse.

Objicies 6. Quam absurda est duorum oppositorum affirmatio, tam absurda est quoque ipsorum negatio. Atqui effatum illud: *Impossibile est idem simul esse, & non esse*, damnat illorum affirmationem. Ergo aliud principium con-

constituendum est, quo damnetur eorum negatio: ut si dicas: *Impossibile est, idem nec esse, nec non esse.* At hoc principio addito, neutrum erit primum *simpliciter*, quia per neutrum demonstrabuntur cetera omnia; neutrum etiam per alterum demonstrari ullo modo potest, cum sint æqualium virium. Ergo &c.

Respondetur, neminem negare duas enuntiationes contradicentes, qui non easdem aliis verbis affirmet. V. gr. idem facit, qui negat has duas contradicentes: *Socrates est albus: Socrates non est albus;* ac qui easdem affirmat, seu concedit; Negare enim, Socratem esse album, nihil aliud est, quam dicere, illum non esse album: & è converso. Hinc fit, non esse necessarium principium aliquod, cuius ope rejiciatur negatio duorum contradictoriorum, sed sufficere principium illud, quod eorum affirmationem, seu approbationem damnat: uti se habet nostrum illud: *Impossibile est, idem simul esse, & non esse.*

DISPUTATIO TERTIA.

De Entis Creati Essentia, & generalibus illius affectionibus.

QUÆSTIO PRIMA.

An rerum creaturarum essentia immutabiles sint, & aeternæ?

Cartesius tametsi 2. parte Principiorum n. 16. Vacuum omnè, etiam spectata Dei Omnipotentia, prorsus esse impossibile contendat, nihilominus sæpe docet, *essentias rerum, mathematicasque veritates, quia Deus sic voluit, quia sic disposuit, esse immutabiles, & aeternas.* Ita apud Gassendum, t. 3. in dubitationibus, & instantiis ad Cartesii Metaphysicam, & responsa in Meditationem quintam. Quamobrem Deus quemadmodum existentias rerum mutare potuit; ita & illarum essentias, & potuisset falsa reddere prima, & certiora principia, atque efficere, ut bis quatuor non sint octo, & simul vera sint contraria, ac repugnantia enuntiata. Ita docet in med. 6. in resp. ad 6. ob. t. 1. epist. 110. aliisque in locis passim.

Subtilis Doctor in t. d. 36. scribit, Henricum Gandavensem attribuisse rerum creaturarum essentias ab æterno *esse reale actuale*, ut licet nulla res creata extiterit in æternitate, essentia tamen earumdem

rerum aliquod *esse* habuerint *reale*, & *actuale*, quod ad essentia ordinem pertineret, atque fundamentum esset relationis ad Deum cognoscentem. Nam Deus omnia in aternitate cognovit. *Essentia* autem aliud non est, nisi *predicatum*, quod per se primo cuique rei convenit, eamque intrinsece constituit, & ab aliis secernit. Poncius vero ex Scotistis docet creaturarum rerum essentias habuisse ab aeterno quoddam esse diminutum, quasi medium inter esse rationis, & esse simpliciter reale. Ita enim ait disp. 2. Metaphysicæ, quæst. 5. conclusione 4. Addit autem conclusione 5. hoc esse diminutum non produci per actum divini intellectus. Has igitur opiniones nunc discutiendas suscipimus.

Dicimus, essentias rerum creaturarum esse omnino immutabiles, neque tamen creaturis in aternitate concedimus aliquod esse reale, & actuale essentia.

Probatur prima pars. Si Deus pro nutu suo posset essentias rerum mutare, & falsa reddere principia prima, ac per se nota; poterit etiam Synderesis principia destruere, aliam Decalogi legem condere, & falsum reddere principium illud: *Impossibile est, idem simul esse, & non esse*. Hæc omnino absurda sunt. Etenim nulla extaret lex naturæ, quæ actiones aliquas per se se, & ex suis intrinsecis malas esse manifestaret: tum nihil omnino esset impossibile ne

Deorum quidem pluralitas, quippe in eadem re jungi simul possent esse, & non esse, adeoque ipsum non esse nequaquam præ se ferret destructionem *essendi*. Potuisset etiam Deus falsa reddere ea principia Cartessii: *Quidquid clare percipio, verum est: Deceptorem esse, est imperfectio*; proindeque nulla Cartesianis maneret veritatis regula. Nec Cartesius Sceptico neganti probare posset, Deum re ipsa voluisse, principia illa esse vera, nam cum id doceat unice pendere à Dei liberrima voluntate, lumine naturali demonstrari nullatenus potest, Deum re ipsa ita voluisse. Denique essentia rei est realiter indistincta, atque inseparabilis ab ipsa. Alioquin distincta attribui deberet natura tum rei, tum essentia ipsius: & progredere in infinitum. Ergo essentia rei est omnino immutabilis, alias si, mutata essentia, res permaneret, invicem separarentur, & realiter essent distinctæ: quod falsum diximus. Igitur fateamur oportet, essentias rerum creaturarum esse omnino immutabiles.

Probatur secunda pars. Possibilis est vera creatio, & vera anihilation. Atqui si rerum creaturarum essentia ab aeterno præ se ferunt aliquod esse reale, & actuale, nulla res fieri posset prorsus ex nihilo, neque ad nihilum penitus redigi; semper enim illud esse reale, & actuale præ existisset creationi, & permaneret post anihilationem. Ergo hæc duæ non essent possibles. Tum  
Deus

Deus ab æterno cognovit rerum creaturarum existentiam, atque de hac ipsa veræ propositiones ab æterno enuntiarî queunt, velut, eandem non pertinere ad naturam rei creatæ, & ab essentia ipsius distinguî; & tamen existentia non habuit ab æterno *aliquod esse reale, & actuale*. Idem ergo de essentia dicendum.

At vero illud *esse diminutum* à Poncio excogitatum prorsus est impossibile. Etenim cum idem non possit simul esse, & non esse, planum fit ea, quæ invicem pugnant contradictione, nullum posse admittere medium. Ens reale, & ens rationis pugnant invicem contradictione: ut in prima quæstione primæ disputationis declaravimus. Essentiæ igitur rerum creaturarum non habent ab æterno *aliquod esse diminutum, quasi medium inter esse rationis, & esse simpliciter reale*; sed propria, & peculiaris cujusque rei creatæ prædicata essentialia dici debent ens reale, quia etsi tunc non existant, possunt tamen existere.

Quod autem ait Poncius, se nomine entis realis simpliciter intelligere ipsum ens, realiter existens; hoc vel æquivocum est, vel litem de nomine, & voce facit. Nam ens reale dicitur illud omne, quod vel habet, vel habere potest existentiam. Ergo licet essentiæ rerum ab æterno non habeant re ipsa existentiam, quia tamen possunt eandem habere, sunt, & appellari de-

bent ens reale, quatenus ens reale rationem habet nominis, & à temporis differentia abstrahit. In sequenti etiam quæstione declarabimus, rerum possibilitatem non esse omnino independentem à divino intellectu.

Objicies 1. Contra primam partem S. Augustinus, serm. 242. alias 247. de Tempore scribit: *Totum ad voluntatem suam redegit Deus, qui potest & quod impossibile est. C. 97.* Enchiridii ait: *Non ob aliud Deus veraciter vocatur Omnipotens, nisi quoniam quidquid vult potest, nec voluntate cujuspiam creature, voluntatis omnipotentis impeditur effectus.* Et in lib. 21. de Civitate Dei, c. 8. inquit: *Natura rei cujusque, est Voluntas Conditoris.* Et Petrus Damiani, opuscul. 36. c. 15. *Sicut, inquit, rite possumus dicere: potuit Deus, ut Roma, antequam facta fuisset, facta non fuerit; ita possumus & congrue dicere: potest Deus, ut Roma etiam postquam facta est, facta non fuerit.* Tertullianus quoque in libro contra Praxeam, cap. 10. objicienti hæretico, *difficile non fuisse Deo, ipsum se & Patrem, & Filium facere: concedit; id quidem potuisse, sed negat id fecisse.* Ergo (ait) *quia, si voluit semet ipsum sibi Filium facere, potuit; & quia si potuit, fecit; tunc probabis illum & potuisse, & voluisse, si probaveris illum fecisse.* Nihil igitur detrahendum est Divinæ Omnipotentis, ideoque Deus mu-

mutare potuit essentias rerum. ad  
Respondetur, verissimum esse  
commune illud effatum, *Deum non  
posse impossibilia, & hoc solo privari  
Deum, in se facta facere, quæ facta sunt.*  
Quod & tradit S. Augustinus lib.  
26. contra Faustum, cap. 5. Itaque  
impossibile tale non est ex ipso  
Deo, sed impossibilia ex se se talia  
sunt, quia ex contradictione, quam  
includunt, ex se se repugnant; atque  
Deo illud etiam est possibile, quod  
naturaliter impossibile videtur. Quo  
sensu priorem Sancti Augustini sen-  
tentiam accipimus. In Enchiridio  
contendit S. Doctor, voluntatem  
hominis non posse vincere volun-  
tatem Dei: quod verissimum est. At  
in libro cit. de Civ. paradoxum sta-  
tueret Augustinus juxta Cartesia-  
norum sententiam, nam ut isti  
naturæ nomine ipsam rerum essen-  
tiam intelligunt, sic Augustinus  
diceret, Deum esse ipsam essentiam  
creaturarum. Igitur ibi intendit pro-  
bare, Deum pro suo libito posse o-  
perari mirabilia, & rerum naturis  
uti, prout sibi placet, & creaturam  
resistere non posse Creatori suo:  
quod ultro fatemur; sed longe dis-  
tat à Cartesiano commento.

Petrus Damiani abstrahit lauda-  
to in loco à differentis temporum.  
Ait enim: *Quantum ad aternitatem  
suum, quidquid potuit Deus, hoc  
etiam potest, quia præsens ejus in  
præteritum nunquam vertitur. Qua-  
propter sicut rite possumus dice-  
re &c.* At in c. 5. dixerat: *Quantum  
ad ordinem disserendi, quidquid*

fuit, impossibile est non fuisse; &  
quidquid est, impossibile est non  
esse; & quidquid futurum est, impos-  
sibile est futurum non esse.

Tertullianus videri potest ex iis,  
quæ hæreticus ille profitebatur,  
non ex mente sua ita conclusisse,  
sed argumento ad hominem. Ne-  
que enim ibi tempus vult insume-  
re, disputationem de ipsa Dei virtu-  
te texendo, sed unice cum hære-  
tico disputat de eo, quod re ipsa  
factum esse constat.

Nihil demum derogat sententia  
nostra Divinæ Omnipotentia. Un-  
de S. Augustinus c. 1. de Symbolo  
optime dicebat: *Multa non potest  
Deus, & omnipotens est; & ideo  
omnipotens est, quia ista non potest.*

Objicies 2. contra secundam.  
Qualibet res creata cognoscitur à  
Deo in æternitate secundum prædi-  
cata eandem essentialiter consti-  
tuentia. Ergo re ipsa relationem ha-  
bet ad Deum cognoscentem. Igitur  
in æternitate habet aliquod *essere rea-  
le, & actuale.*

Respondetur. Deum omnia cog-  
noscere in seipso, seu in sua Divi-  
na Essentia, quæ est objectum moti-  
vum, & primarium divini intelle-  
ctus, atque summa sua intelligibi-  
litate omnia repræsentat. Creaturæ  
vero sunt objectum tantummodo  
terminativum. Cognoscit autem  
Deus ab æterno creaturas secundum  
prædicata essentialia, quæ possunt  
illis convenire, non vero quasi re ip-  
sa iisdem conveniant in æternitate.  
Quia igitur cognitio abstrahit ab

exis-

existentia, & actualitate, nam & possibile est intelligibile, iccirco non oportet essentiis rerum creaturarum attribuire aliquod *esse reale actuale*, ut cognoscantur à Deo. Divina enim cognitio refertur ad objectum primum, & motivum, nempe ad Divinam Essentiam, in qua creaturæ virtualiter continentur. Quod si argumentum haberet quidpiam ponderis, evinceret etiam, tribuendum esse existentiam rerum creaturarum *reale* quoddam *esse actuale* in æternitate, nam & ipsa à Deo in æternitate cognoscitur: ut liquido patet ratiocinantibus.

Instabis. Sola creaturæ possibilitas non sufficit, ut creatura dicatur præsens esse Deo, & relationem habere ad ipsius Immensitatem. Ergo sola creaturæ possibilitas non sufficit, ut creatura dicatur cognosci à Deo &c.

Respondetur. Nego paritatem. Etenim Immensitas Dei ipsam rerum existentiam supponit, nam Deus præsens non est re ipsa, nisi creaturis sibi re ipsa in loco præsentibus. At objectum Divinæ Omniscientiæ est quodcumque intelligibile; tale autem est non solum id, quod re ipsa extat, verum etiam id, quod est possibile.

Objicies 3. Propositiones necessariæ ex. gr. *homo est animal rationale*, veritatem habent in ipsa æternitate, etsi nulla res creata tunc extiterit. Ergo rerum creaturarum essentiæ habent aliquod *esse reale actuale* ab æterno; nam veritas actua-

lis in aliquo vero actuali fundatur. Hinc Deus in ipsa æternitate nedum cognoscit hominem posse esse animal rationale, sed intelligit ipsum esse animal rationale, Igitur &c.

Respondetur ex dictis dissertatione proœmiali in Philosophiam universam, q. 3. in sol. ad ob. 4. propositiones necessarias veritatem semper obtinere ob necessariam connexionem prædicati cum subjecto, seu mutuam eorundem exigentiam, quam ibidem declaravimus. Neque tamen veritas soli rerum *actualitati* innititur, nam & de possibilibus plurimæ propositiones veræ efformantur. Quin etiam de existentia ipsa rerum creaturarum, ut diximus, in æternitate propositiones necessariæ; & veræ enuntiantur. Quemadmodum ergo ab æterno nihil reale actuale adscribitur existentia, ita nec essentiæ. Deus autem in æternitate cognoscit hominem esse animal rationale, non pro æterno, sed pro tempore, & quoad necessariam connexionem prædicati cum subjecto.

Objicies 4. Creaturarum rerum essentiæ ab æterno sunt possibles. Ergo sunt ab æterno ens *reale actuale*. Alioquin affirmare oporteret, eas re ipsa esse non ens. At si hoc dicas, jam erunt impossibiles. Id porro sic probatur argumento à permutata proportione deducto. *Sicuti se habet ens ad non ens, ita possibile ad impossibile. Ergo permutatim sicuti se habet ens ad possibile, ita non ens ad impossibile. Sed omne ens est*

*possibile. Ergo omne non ens est impossibile.*

Respondetur, fallaciam argumenti patere ex dictis in 1. part. Logicæ, sect. 3. c. 7. Nisi enim regulæ ibidem propositæ servantur, fallacia obtruditur consequentis. Latius enim patet impossibile, quam non ens re ipsa, nam impossibile non solam dicit negationem existentiae actualis, verum & repugnantiam ad existendum. Ergo ut argumentum depermutum vim suam obtineat, ita construi debet. *Sicuti se habet ens ad non ens, ita possibile ad impossibile. Ergo permutatim sicuti se habet ens ad possibile, ita impossibile ad non ens. Sed omne ens est possibile. Ergo omne impossibile est non ens.* Hinc porro nihil afficit nostræ assertioni.

#### QUÆSTIO SECUNDA.

*Quid sit, & unde oriatur possibilitas rerum creatarum?*

**P**ossibilitas rerum creatarum bifariam consideratur. Alia enim dicitur *Logica*, altera *Objectiva*. Prior illa præ se fert rem ipsam ex suis intrinsicis esse posse: atque id ipsum cognosci à divino intellectu conferente invicem ipsa extrema. De hac inquit Subtilis Doctor in 1. d. 2. q. 7. *eam importare modum compositionis factæ ab intellectu: & notare non repugnantiam extremorum: de quibus dicit Philosophus,*

*lib. 5. Met. Illud est possibile, cujus contrarium non est de necessitate verum.* Possibilitas objectiva præ se fert rem contineri in virtute agentis, à quo effici potest. Unde ista dicitur etiam *proxima*, ut illa appellatur *remota*; sed objectiva possibilitas logicam necessario præsupponit, nam id, quod ex suis intrinsicis repugnat, non potest esse terminus virtutis effectricis. Quærimus itaque, unde nam utraque possibilitas oriatur.

Dicimus, possibilitatem *objectivam* rerum creatarum oriri à Divina Omnipotentia, *logicam* vero possibilitatem intrinsicè quidem ab ipsis creaturarum essentialibus prædicatis, extrinsecè autem à divino intellectu.

Probatur prima pars. Possibilitas *objectiva* nihil aliud præ se fert, nisi rem à sua causa produci, seu effici posse. Ergo prima rerum possibilitas objectiva oritur ab ipsa prima omnium causa, quæ est sola Dei omnipotentia. Quod ipsum uno ore omnes fatentur.

Probatur secunda pars. Si *logica* possibilitas à sola divina virtute oriretur, & nullatenus à creaturis; ipsa quoque impossibilitas à solo Deo originem haberet. Atqui hoc incongruum est divinæ perfectioni. Nam eatenus quidpiam esset impossibile, quia Deus non posset illud efficere: cum è converso res contingat, virtus enim infinita Dei, quantum est ex se se, omnia prorsus posset producere. Ergo *logica* pos-



sibilitas intrinsece primum oritur ab ipsis essentialibus rerum prædicatis. Major est evidens. Nam in causis, quæ unice sunt, ubi affirmatio est causa affirmationis, etiam negatio causa est negationis. Ergo si virtus Dei esset unica causa possibilitatis *logica* creaturæ, jam sola negatio virtutis Dei esset causa, cur quidpiam sit impossibile. Atque adeo vel deficiens esset ipsa virtus Dei, vel nihil pene esset impossibile. Dicamus ergo cum Scoto, *logicam* possibilitatem ex ipsis creaturis primo oriri, ut in necessariis præ se ferat, extrema invicem se se connectere, seu unum exposcere aliud: & in contingentibus significet, nihil contradictionis haberi, si res efficiatur. Attamen eandem semper rei essentia intelligitur, tum in statu possibilitatis, cum in statu existentiae.

Probatur tertia pars. Ipsa possibilitas *logica* non potest intelligi completa, & perfecta, nisi extrema invicem conferantur, ut eorum comparatione quid enuntiari possit, appareat. Sed prima ista comparatio ad solum pertinet divinum intellectum, qui est primum intellectivum. Ergo *logica* rerum possibilitas extrinsece saltem oritur à divino intellectu: ut quando iste cognoscit extrema directe, & veluti unum quid, possibile aliquando attingat; quando autem extrema indirecte, nec veluti unum quid, percipit, eaque duo invicem repugnantia

Tom. I.

esse intuetur, tunc illud dicendum sit impossibile.

Objicies 1. contra secundam partem. Res non possunt cognosci à Deo, velut possibles, nisi prius ipse Deus cognoscat, se posse illas producere. Ergo illa rerum non repugnantia, seu prima earum possibilitas oritur à Divina Omnipotentia. Antecedens apparet verum. Quippe possibilitas rei ad existendum præ se fert dependentiam ipsius rei à causa producente, alioquin creatura non esset ab alio, sed à se ipsa. Ideo &c.

Respondetur. Omnia hæc vera esse de possibilitate *objectiva*, non de possibilitate *logica*, quæ est omnium prima: ut jam diximus. Porro & hæc quoque possibilitas nihil reale actuale præ se fert rei: ut in præc. quæst. docuimus. Tantummodo præ se fert ipsum esse objectivum, & intentionale rei in mente divina: quo fit, ut nihil sit in creatura, quod ab ipso Deo non pendeat, nam ab eo ipsa etiam *logica* possibilitas aliquo modo ducitur.

Instabis 1. Atqui etiam possibilitas *logica*, & intrinseca non nisi à Divina Omnipotentia ducitur. Ergo nulla responsio. Min. subsumpta probatur. Si illa possibilitas non oriretur à virtute Dei, sed præsuponeretur ad istam, jam virtus Dei penderet à creaturis. Ideo enim Deus posset creaturam efficere, quia ipsa ex se se non repugnat. Hoc absurdum est. Igitur &c.

Kk

Res-

Respondetur. Nego minorem subsumptam. Ad cujus probationem, nego antecedens, & adnexam ejus probationem. Quamquam enim possibilitas *logica* sit intrinsece ab ipsis essentialibus rerum prædicatis derivata, atque præintelligi debeat Divinæ Omnipotentia, non inde consequens est, ipsam *logicam* possibilitatem esse causam Divinæ Omnipotentia. Ergo hinc fit, comitari simul ista debere, ita ut dicatur: *Et hæc res non repugnat: Et Deus eam potest producere.* Quod si creaturæ omnes essent ex se se impossibiles, nihilominus Divina Omnipotentia adhuc maneret, quoniam in se se est quidpiam absolutum, atque omnino independens à creaturis.

Instabis 2. Cuilibet potentia passivæ correspondet potentia activa: ut fert commune axioma. Si ergo *logica* creaturarum possibilitas præsupponeretur *objectiva* possibilitati earum, quænam illi passivæ *logica* potentia activa virtus corresponderet?

Respondetur, axioma illud veritatem obtinere in possibilitate *objectiva*, non vero in *logica*. Non repugnat autem huic *logica* possibilitati nullam correspondere activam potentiam, nam & Deus intelligitur *logice* possibilis, quamquam aliter ac creatura, quæ est quidem *logice* possibilis ex se, sed non à se: seu *formaliter* ex se, *efficienter* à divino intellectu.

Objicies 2. contra tertiam par-

tem. Objectum scientiæ speculativæ non fit per illam, sed illi potius præsupponitur: quia omne cognoscibile præcedit actualem sui cognitionem. Atqui scientia, qua Deus cognoscit ab æterno creaturas posibles, est speculativa. Ergo divinus intellectus per suam scientiam non tribuit creaturis illud esse possibile, secundum quod ipsas attingit. Igitur *logica* rerum possibilitas à divino intellectu nullatenus oritur.

Respondetur, majorem esse veram, si loquamur de objecto primario, & motivo: non tamen locum semper habere in objecto secundo, & terminativo, quando totum esse ipsius intelligitur derivari ab ipsa scientia, quia est tantummodo objectivum, & intentionale: cujusmodi sunt possible. Porro scientia à solo objecto motivo pendet, quod respectu divini intellectus est sola Essentia Dei.

Instabis 1. Scotus in 1. d. 36. docet, scientiam Dei, qua cognoscit possible, non esse practicum. Ergo illa scientia nec facit sibi objectum terminativum.

Respondetur. Transeat antecedens, nam Doctor practici nomen accipit pro eo, quod habet vim dirigendi ad bonum moris: ut diximus in Præfatione Logica; & distinguo consequens: non facit *realiter ad extra*, concedo: *intentionaliter*, nego consequentiam. Cum divinis intellectus sit theoreticus, non est causa realis productiva rerum *ad extra*, quemadmodum di-

vina voluntas ; eas nihilominus *objective* , & *intentionaliter* potest repræsentare , & repræsentat.

Instabis 2. Etsi divinus intellectus cognoscat impossibilia , non tamen illis tribuit possibilitatem. Ergo etiamsi divinus intellectus cognoscat possibilia , non dat tamen illi possibilitatem.

Respondetur , discriminis plurimum intercedere. Ad possibilitatem *logicam* duo sunt necessaria: rem nempe ex se se non repugnare , atque à Deo percipi velut quid unum , & ad instar unius naturæ. Utrumque habetur , dum res possibilis cognoscitur ; neutrum contingit in cognitione impossibilis.

Objicies 3. Creaturæ ab æterno vel habent ex se ipsis esse intelligibile , & possibile vel non ? Si primum , non ergo habent illud à divino intellectu. Alterum vero affirmari non potest ; alioquin impossibilia , & non intelligibilia cognoscerentur , & possibilia fierent : quod omnino repugnat.

Respondetur , neutrum esse verum. Quippe creaturæ ab æterno nec sunt ex se ipsis positive possibiles , & intelligibiles , nec sunt ex se ipsis positive impossibiles , & non intelligibiles. Ex se se ab utroque abstrahunt. Duo autem illa non sunt invicem vere contradictoria ob interpositum illud syncategorema , *ex se ipsis* : ut diximus in 1. Logices parte sect. 2. c. 3. Attamen illarum prædicata essentialia ita invicem se habent , ut Deus intellige-

re queat , ea ex se se non repugnare ; atque ita completa demum *logicam* possibilitas habeatur.

Instabis. Ergo ipsa possibilitas *logica* creaturarum in totum debet à Deo repeti. Hæc consequentia probatur. Possibilitas *objectiva* in totum à Deo oritur. Idem ergo dicendum de possibilitate *logica*. Probatur consequentia. Divinæ perfectioni nihil derogat primum. Nec ergo detrahit illi secundum. Quemadmodum enim possibilitas *objectiva* à Deo potest in totum duci , quin *objectiva* impossibilitas originem habeat à Deo ; ita *logica* possibilitas in totum poterit duci à Deo , quin eidem prima impossibilitatis *logica* causa debeat attribui.

Respondetur. Nego consequentiam. Ad illius probationem , nego semper consequentiam , & paritatem. Cum possibilitas *objectiva* non sit prima , sed aliam præsupponat , nempe *logicam* ; iccirco impossibilitatis ratio in defectum istius *logica* possibilitatis præsuppositæ refundi debet , quin ab ipsa ducatur possibilitatis *objectiva* causa. At *logica* possibilitas , quæ est omnium prima , nihil præsupponit. Quamobrem ratio impossibilitatis *logica* in solam refundi debet causam *logicam* possibilitatis. Proinde si solus Deus est istius causa , ab ipso Deo ducenda erit ratio impossibilitatis rerum : quod imperfectionem Deo attribueret.

## QUÆSTIO TERTIA.

Quomodo *Existentia rerum creatarum distinguatur ab ipsarum Essentia?*

**E**Xistentiæ nomine ea intelligitur ratio, qua quidpiam formaliter constituitur extra suas causas, & in actu. Unde ipsa Existentia intelligitur immediate afficere essentiam rei, quam in esse actuali constituit. Per eandem existentiam res durare dicitur, quando intelligitur coexistere aliis rebus, sive simul existere cum illis; ut proinde Duratio sit ipsa existentia non destructa, nec intrinsece nisi existentiam ipsam præ se ferat, extrinsece vero relationem connotet ad alias res.

De existentia impræsentiarum agimus, quam putant Thomistæ esse accidens quoddam reale ab ipsa rei essentia *realiter* distinctum. Scotistæ docent, existentiam distingui ab essentia rei, cui convenit, distinctione formali ab operatione nostri intellectus non dependente. Aliis placet, solam distinctionem rationis admittere inter existentiam, & essentiam.

Dicimus, existentiam rerum creatarum non distingui *realiter* ab ipsarum essentia, sed *formaliter*. Ita Scotus in 1. d. 36. & alibi sæpe.

Probatur prima pars. Entium realium multiplicitas non est pro arbitrio constituenda, nec sine suf-

ficienti ratione admittenda est realis quorundam distinctio. Atqui nil omnino reluet, quo essentia & existentia, velut duo *realiter* distincta, haberi debeant: quod objectionum solutione declarabitur. Ergo existentia rerum creatarum non distinguitur *realiter* ab ipsarum essentia: seu non est accidens quoddam ab essentia rei reapse discretum. Deinde existentia est id, quo res *formaliter* ponitur extra nihil. Porro idipsum non est aliud, quam actualis essentia ipsius rei, per quam nihilo opponitur. Ergo existentia non est *realiter* distincta ab essentia rei, cui convenit. Minor ex se se quidem apparet vera, at ita etiam probatur. Ideo Thomistæ distinguunt *realiter* existentiam rei ab illius essentia, quia essentia non semper existit. Atqui etiam ipsamet existentia non semper existit. Ergo ipsi quoque attribui deberet altera existentia *realiter* distincta; atque ita progrediendum esset in infinitum. Hoc porro nec ipsi Thomistæ admittunt. Igitur nec illud prius admittendum est.

Respondent Thomistæ, essentiam per suum esse *actuale* constitui quidem extra nihil, incomplete, & in ratione essentia: non autem complete, & in ratione existentia. Ajunt etiam, existentiam non indigere alia existentia, quamvis non semper existat, quia ipsa est ratio, qua essentia existit, adeoque non indiget alia ratione, qua & ipsa fiat existens: quo modo albedo per se ipsam est alba. Con-

Contra. Cum primis quærimus, quid sit essentiam constitui extra nihil incomplete, & in ratione essentia? nisi ipsa essentia jam vere existat, & complete. Quippe essentia jam esset *in actu*, & nihil ipsius superesset producendum. Porro ipsamet existentia nihil amplius præstare intelligitur. Ergo distinctio illa pro libito conficta est. Inanis quoque est altera responsionis pars. Ubi enim eadem omnino valet causalitatis ratio, necesse est quoque idem haberi iudicium. Porro catenus Thomistæ contendunt, essentiam indigere existentia realiter distincta, quia essentia non semper existit. At ipsa quoque existentia non semper est *in actu*. Par ergo ratio utrobique valet; atque uti essentia indifferens est ad existendum, vel non existendum, sic quoque existentia est indifferens. Ergo si ratio ista convincit existentiam *realiter* ab essentia distinctam, probaret quoque existentiam ab ipsa existentia discretam. Non sic albedo indifferens est ad esse album & non esse album, sed semper alba est: quod idem valet in similibus exemplis: At subjectum albedinis talem habet indifferentiam.

Probatur secunda pars ratione illa, qua in parte secunda Logicæ disp. 2. generatim ostendimus Distinctionem formalem inter prædicata metaphysica. Etenim de essentia, & existentia dicuntur reapse prædicata contradicentia. Nam essentia pertinet ad rei naturam, exi-

stentia non item. Ne igitur dicamus idem simul esse, & non esse, fateamur oportet existentiam *formaliter* ab essentia distingui: non vero per operationem nostri intellectus.

Objicies 1. contra primam partem. Si essentia creata non distingueretur *realiter* ab existentia, quælibet creatura esset *Ens per essentiam*. Atqui solus Deus est huiusmodi. Ergo essentia, & existentia in creatis distinguuntur *realiter*.

Respondetur, hoc argumentum laborare in æquivoco illo nomine, *Ens per essentiam*. Itaque distinguo majorem: creatura esset *ens per essentiam*, quatenus existentia pertineret ad essentiam creaturæ, nego: secus, concedo majorem, & sic distincta minori, nego consequentiam. Solus Deus est *Ens per essentiam*, quatenus in solo Deo existentia est prædicatum essentialle. Dicitur etiam *ens per essentiam*, quia est à se. Hæc creaturæ non conveniunt. Sed eidem non repugnat existere per prædicatum metaphysicum existentia *realiter* indistinctum.

Instabis 1. Si creatura operaretur per operationem à se *realiter* indistinctam, non esset amplius creatura, sed Deus. Idem ergo dicendum est, si creatura existeret per existentiam à se ipsa *realiter* indistinctam. Quemadmodum enim duo hæc simul componi nequeunt, ab alio nempe creati, & operari per operationem *realiter* indistinctam;

ctam ; ita nec simul ista conciliari possunt , ab alio videlicet creari , & existere per existentiam realiter indistinctam.

Respon. Nego consequentiam , & paritatem. Si creatura operaretur per operationem à se ipsa realiter indistinctam , esset Deus , quia esset substantia supernaturalis , uti est Deus. Hoc sic ostenditur. Illa creatura esset substantia , ( quippe de hac loquimur ) Atqui non esset substantia naturalis. Ergo esset substantia supernaturalis. Minor probatur. Illa creatura non participaret rationem Naturæ. Ergo non esset substantia naturalis. Probatur antecedens. Natura est principium motus , & quietis. Sed illa creatura non haberet motum , & quietem ad suas operationes ; quippe non posset de novo ad illas moveri , sed eas semper haberet. Illa igitur creatura non participaret rationem Naturæ. Porro hoc ipsum est , quod creaturæ non potest convenire , quæ in omni ordine operativo est naturalis. E converso etiamsi creatura existat per existentiam realiter indistinctam , nihilominus semper dependens est , & ab alio producta : nec est substantia supernaturalis , quia semper participat rationem Naturæ.

Instabis 2. Si creatura intelligeret per cognitionem realiter indistinctam , esset substantia supernaturalis , vel ex hoc ipso quia non haberet motum , & quietem ad suam cognitionem. Ergo ex constituta

assertione jam ipsa creatura esset substantia supernaturalis ; quippe non haberet principium motus , & quietis in ordine ad existentiam , quam nos dicimus esse realiter indistinctam.

Respondetur. Nego consequentiam , & paritatem , & quod latet in argumento. Argumentum enim supponit , Naturam dici de substantia , etiam respectu existentia. At hoc falsum est. Natura quippe dicitur de substantia tantummodo respectu operationum , non respectu existentia. Est enim Natura principium motus , & quietis afficiens substantiam , quam supponit existere. Quamobrem carentia motus , & quietis in ordine ad existentiam , non adimit rationem Naturæ. At carentia motus , & quietis in ordine ad cognitionem , seu operationem , tollit ipsam Naturæ notionem.

Objicies 2. Peculiare est Divinæ Essentia gaudere attributis , & personalitatibus *realiter* indistinctis. Ergo peculiare est Divinæ Essentia gaudere existentia *realiter* indistincta. Igitur existentia creaturæ *realiter* distinguitur ab illius essentia.

Confirmatur. Identitas realis attributorum , & personalitatum ita propria est Divinæ Essentia , ut id ipsum nullo modo possit convenire creaturæ. Idem ergo dicendum de identitate reali existentia.

Respondetur , Divinæ Essentia propriam esse identitatem prædicatorum omnium cum ipsa : & quidem perfectissimam , tum propter

pter infinitam illius perfectionem, tum propter summam ejusdem immutabilitatem. Attributorum autem identitas, puta justitiæ, sapientiæ, ac similibus, ita convenit Deo, ut creaturis nullatenus possit convenire, quia creatura ex se se est omnino mutabilis. Hoc ipsum experientia apparet. Actualis etiam separatio personalitatis creatæ à natura cognoscitur ex Dominicæ Incarnationis Mystério, ex quo comperitum est, totam naturam humanam à Divino Verbo assumptam esse sine propria creata personalitate. Ceterum hæc ipsa personalitas (ut in quæst. 5.) non aliud est, nisi negatio unionis cum Divina Persona. Porro Creatura nullam habet repugnantiam ad unionem istam. Non ergo hujuscemodi negatio potest esse inseparabilis ab ipsa natura. Oppositum in omnibus contingit circa existentiam. Nullum apparet signum separabilitatis existentiae ab essentia. Nulla ratio suppetit, qua convincamus, repugnare creaturæ existentiam realiter, ut cumque identificatam. Quemadmodum ergo plurima sunt alia, quæ identitate perfectissima unum sunt cum Divina Essentia, & identitatem imperfectam habent in creaturis: ut prædicata metaphysica; sic dicamus itidem de existentia.

Objicies 3. Nihil est in potentia ad se ipsum. Essentia est in potentia ad existentiam. Ergo essen-

tia, & existentia realiter distinguuntur.

Respondetur. Distinguo majorem: si loquamur de potentia *subjectiva*, concedo; si loquamur de potentia *objectiva*, nego majorem. Atque eandem adhibere possumus distinctionem minori propositioni; etsi modus ille loquendi non sit satis aptus. Potentia *subjectiva* tunc habetur, quando unum jam existens potest in se se aliud recipere: quo modo materia suscipit formas. *Objectiva* potentia notat, rem ex statu possibilitatis reapse produci posse, & constitui in statu existentiae actualis. Prior illa potentia realem connotat extremorum distinctionem. Posterior eandem rem denominat, & diversum solummodo indicat statum illius.

Instabis 1. Atqui essentia est in potentia *subjectiva* ad existentiam. Ergo nulla responsio. Subsumpta minor probatur. Existentia debet recipi in essentia, velut in subiecto. Ergo ipsa etiam essentia est in potentia *subjectiva* ad existentiam. Probatur antecedens. Existentia, si non recipitur in essentia, in nullo recipitur. Atqui existentia nihil etiam recipit, quia est *ultimus actus rei*. Ergo nec in alio reciperetur, nec recipit aliud. Porro duo hæc præ se ferunt rationem *actus puri*: cujusmodi est solus Deus. Ergo &c.

Respondetur. Nego minorem subsumptam. Ad probationem,

ne-

nego antecedens. Ad hujus probationem, concedo majorem, & nego minorem. Quippe existentia est quidem *ultimus actus* respectu prædicatorum essentialium; sed in ordine ad accidentia, & operationes debet potius appellari *actus primus*, cum sit istis intimior, atque istis præsupponatur. Quamquam ratio *actus puri* ea est, quæ notat omnimodam rei perfectionem, ut res sit à se, & infinita. Quare existentia, finita cum sit, & ab alio, longissime distat ab ea perfectione: etsi nihil omnino reciperet. Nihilominus, si vis, existentia haberi potest, velut ratio deserviens quoquomodo accidentibus suscipiendis, & operationibus exercendis: ut rationalitas est prædicatum, quo ratiocinationes efficiuntur.

Instabis 2. Licet res non possit recipere accidentia, aut operari, nisi sit singularis, ipsa tamen Singularitas nullo modo dicitur receptiva accidentium, & operationum. Ergo tametsi res nequeat accidentia suscipere, & operari, nisi sit existens, ipsa tamen existentia nullo modo potest appellari receptiva accidentium, & operationum.

Respondetur, aptissimam patere nobis discriminis rationem. Existentia quippe constituit ipsam rem *in actu*; atque adeo facit, ut res queat proxime exercere potentiam suam activam respectu operationum, & receptivam, res-

pectu accidentium. Quo fit, ut existentia appellari possit quoquo modo receptiva accidentium, & operationum. At Singularitas unice rem ab omni alia distinguit, atque ideo non pertinet ad virtutem proximam ipsius rei, tamquam medium, quo illa possit proxime exerceri; adeoque dici non potest receptiva accidentium, & operationum.

Objicies 4. contra secundam. Si essentia distingueretur *formaliter* ab existentia, existentia ipsa existeret per aliam existentiam à se *formaliter* distinctam: atque ita progredi possemus in infinitum. Hoc absurdum est. Igitur &c. Majoris sequela probatur à simili: nam in probatione primæ partis diximus, id admitti oportere, si existentia dicatur *realiter* distincta ab essentia.

Respondetur. Nego sequelam majoris, & paritatem. Etenim ea, quæ *realiter* distinguuntur, per se se producantur multiplici actione, distinctis itidem gaudent possibilitatibus *objectivis*; atque adeo distinctas debent obtinere existentias. Proindeque rite concludit argumentum, si existentia distingueretur *realiter* ab essentia. At vim non habet ex sola distinctione *formali*. Illa enim, quæ dicuntur *formaliter* distingui, per se se minime producantur, sed unica rei totius productione, nec distinctas habent *objectivas* possibilitates, sed unicam; ideoque unica debent existentia existere. Ob-



Objicies 5. Scotus in 3. d. 6. q. 1. ait: *Respondeo, quod in ista questione certum est de esse essentia, quod tantum differt ab essentia in modo concipiendi.* Ergo inter essentiam, & existentiam Scotus admittit solam distinctionem rationis.

Respondetur, Subtilem Doctorem citato in loco non comparare existentiam cum essentia, sed concretum ipsum *esse* conferre cum essentia in abstracto considerata. Quærit enim ibi: *Utrum in Christo sit aliud esse Verbi ab esse creato?* Et primo notat, *esse* multifariam sumi posse, & quatenus significat concretum essentiæ, & quatenus indicat subsistere, & quatenus actualement denotat existentiam. Hoc sensu questionem tunc à se proponi scribit, & de ea ait esse dubitationem, quippe aliqui Theologi affirmant, unicam esse in Christo existentiam, ipse vero oppositum tuctur. Ergo dum prius dixerat: *Certum est de esse essentia &c.* non utique comparat essentiam cum existentia, nam hoc sensu dubitationem esse scribit; proindeque *essentiam*, & *esse* sic intelligit, quatenus sunt concretum, & abstractum. Hæc autem duo non distinguuntur *formaliter*, sed sola ratione: ut docuimus in 2. Logices parte disp. 2.

P. Fortunatus à Brixia, parte 1. Metaphysicæ, pron. 10. num. 151. scribit: *Scotus in 3. d. 6. q. 1. expresse docet, certum esse,*  
Tom. I.

*rei essentiam tantum in modo concipiendi ab existentia differre.* At non ita ait Subtilis Doctor, cuius verba germana exhibuimus; sed nec potuit essentiam verbis illis cum existentia conferre: ut evidens est ex dictis &c.

Colligite, statum existentiaæ ex accidenti convenire essentiaæ: non ita tamen esse, si ipsum prædicatum existentiaæ consideremus. Libere ergo tam essentia, quam existentia à Deo producuntur; non naturaliter, aut necessario, ut Divina Personæ procedunt. Porro non sola existentia rerum, sed etiam essentia à Deo fit, quippe essentia rerum dicuntur solum ingenerabiles, & incorruptibiles, quoad connexionem prædicatorum: ut sæpe diximus

#### QUÆSTIO QUARTA.

*Quodnam sit Principium Individuationis?*

**I**ndividuatio, seu Singularitas illud est, quo res qualibet sit numero determinata. Nunc ergo disputamus, quid ipsa præ se ferat, sive à quonam determinatione ista derivetur. Multiplices vero hic sententiæ Philosophorum occurrunt. Nam plerique naturam ipsam cujuslibet rei habent velut individuationis principium, ut illi immediate conveniat negatio communicationis alteri cum sui multiplicatione. Alii materiam primam in-

id assumunt; Formam alii substantialem, alii eandem formam quantitate affectam. Nonnullis quantitas idonea apparet, quibusdam existentia. Collectionem accidentium habent multi pro singularitatis principio. Scotistæ metaphysicum prædicatum à natura ipsa *formaliter* distinctum docent esse Singularitatem: quod prædicatum tribuit naturæ ultimam numeralem differentiam, & *Hæccitas* appellatur.

Dicimus, principium individuationis in creaturis aliud non esse, nisi prædicatum metaphysicum *formaliter* distinctum ab ipsa rei natura, seu essentia, tribuens naturæ ultimam numeralem differentiam. Ita docet Scotus in 2. d. 3. q. 1. & alibi sæpe.

Hinc porro sequitur, principium individuationis non esse materiam primam, non formam substantialem, ne quidem ut quantitate effectam, non quantitatem ipsam, non existentiam, non accidentium collectionem, nec denique solam rei naturam.

Probat. Ultima rerum differentia ab eo duci debet principio, cujus ope solam rerum discretio, non earum convenientia, intelligatur: ne videlicet ad ultimam rerum differentiam constituendam, progrediamur in infinitum. Atqui singularitas est ultima rerum differentia. Ergo ab eo ducenda est principio, quod res tantummodo invicem differre facit, & nullatenus convenire. Porro nec materia

prima, nec forma substantialis, ne quidem ut quantitate affecta, nec quantitas ipsa, nec existentia, sunt hujusmodi. Quippe in his omnibus singularia potius convenire intelliguntur: ut manifestum est; unde formalis effectus singularitatis nequaquam ab illis ducitur, sed ea exhibent effectum longe diversum. Ipsa quoque collectio accidentium non singularibus rebus convenit, quia nec Spiritibus nec accidentibus singulis, & Singulare velut basis est prædicamenti substantialis, accidentia vero ad illud non pertinent. Natura autem ipsa ex se se communicabilis est, & reapse ratio est conveniendi, atque subinde *formaliter* distinguitur à singularitate incommunicabili, per quam individua disconveniunt: ut probavimus in 2. Logices parte d. 3. q. 1. Denique negatio communicationis alteri, quæ per singularitatem naturæ præstat, est ab ipsa natura realiter indistincta, & inseparabilis; adeoque præsupponit in ipsa aliquod positivum. Igitur oportet fateri principium individuationis in creaturis aliud non esse, nisi prædicatum metaphysicum *formaliter* distinctum ab ipsa rei natura, seu essentia. Quod prædicatum *ultima realitas*, seu *Hæccitas* à Scotistis nominatur.

Obijcies 1. Aristoteles lib. 5. Met. c. de uno, inquit: *Item alia numero, alia specie unum sunt. Numero quidem, quorum materia*

una; specie vero, quorum ratio una. Ergo principium individuationis non est prædicatum metaphysicum, sed materia prima.

Respondetur, Philosophum non loqui de *materia prima*, sed de *materia totius*, quæ est ipsa singularitas. Etenim juxta Aristotelis sententiam, quemadmodum in Physicis ea compositi pars, quæ ab aliâ determinatur, & perficitur, appellatur *Materia prima*: & pars illa, quæ aliam perficit, ac determinat, dicitur *Forma substantialis*; Sic in Metaphysicis prædicatum ultimo determinans, nominatur *Materia totius*: & natura, sive essentia rei, quæ determinatur, dicitur *Forma totius*; unde septimo Metaphysices ipsam essentiam, seu *quiditatem* rei appellat Philosophus Formam. Ergo Singularitas dicitur *Materia* per analogiam cum ipsa materia physica, quatenus utraque in suo ordine est basis, & primum subjectum. Notat hæc Scotus in 2. dist. 3. q. 6. & in quæst. 2. Quolib. art. 2. Itaque in laudato loco Philosophus non loquitur de *Materia prima*, sed de *Materia totius*. Unde in Physicis sæpe docet, eandem numero materiam physicam in pluribus distinctis numero compositis successive inveniri.

Instabis I. Aristoteles loco citato sic addit: *Manifestum autem etiam est, quod multa quoque uni opposite dicuntur; quedam enim eo quod non sint continua: quedam*

vero eo quod divisibilem secundam speciem materiam habeant. Atqui sola Materia prima specificè dividitur, & multiplicatur per formam. Ergo Philosophus loquitur de ipsa Materia prima.

Respondetur, etiam *Materiam totius* dividi secundum speciem, id est secundum ipsam *formam totius*, seu essentiam rerum.

Instabis 2. Differentia individualis contrahit, & determinat naturam specificam. Ergo potius appellari debet forma, quam materia. Quod enim distinguit, ac determinat, forma est.

Respondetur, secundum varios respectus ipsam differentiam individualem appellari posse formam, & materiam. Secundum se forma dicitur, quia vim habet determinantis. At respectu aliorum prædicatorum, quæ communia esse intelliguntur, nominatur materia, quia velut primum illorum subjectum est.

Objicies 2. Idem Philosophus 12. Met. unum numero Deum esse concludit, quia Deus non habet materiam. Porro Deus sola caret materia prima. Ergo sola materia prima per sui multiplicationem constituit numeralem pluralitatem; adeoque &c.

Respondetur, Aristotelem ita concludere, quia Deus in conceptu essentiæ suæ involvit materiam totius, seu differentiam individualem; unde non habet istam, velut à sua essentia distinctam, quasi Divina Natura non sit ex suo con-

reptu singularis. Hoc ipsum postea ostendit Philosophus ex perfectissima Dei simplicitate. Nihil ergo hinc colligitur pro materia prima.

Hinc autem adnotare lubet, Aristotelem putasse, ea omnia, quæ materialia non sunt, esse necessaria. Quod animadvertit Scotus in 2. d. 3. q. 7. Ideo Aristoteles ex hoc suo principio concludit, illorum essentiam non esse pluribus communicabilem, sed de se singularem, alioquin deberent re ipsa existere infinita individua sub qualibet natura rei non materialis. At hoc principium est falsum. Nulla enim creatura est necessaria, sed omnis est contingens.

Colligite 1. ex materiæ physicæ multiplicatione colligi equidem, velut ex consequenti, numericam rerum pluralitatem: non tamen, primo & per se. Hinc caussa generans distinguitur à generatum forma, tum materia, quoad numericalem ipsorum distinctionem, nam utraque in ambobus multiplicatur: dicitur autem distingui potius per materiam, quam per formam, quia in ista assimilantur specificè. Sic etiam materia prima est subjectum primum respectu formarum physicarum, sive substantialium, sive accidentalium; non tamen respectu prædicatorum communium, quæ de rebus enuntiantur: quod soli convenit differentia individuali.

Colligite 2. Formam substantialem secernere invicem individua,

distinctione essentiali, & specifica: quantitatem vero præ se ferre solam multiplicationem partium impenetrabilium. Neutrum autem istorum per se se facit numericalem divisionem. Accidentium collectio signum externum est distinctionis individualis: ut in Logica diximus. Non tamen constituit distinctionem ipsam; quippe etsi singularitas non pertineat ad essentiam rei, negationem dicit realiter indistinctam, adeoque non est accidens realiter ab ea discretum, ac separabile. Id etiam, quod producitur, licet singulare fit, & existens, tamen terminus est actionis productivæ secundum totum suum esse.

Colligite 3. Unico metaphysico prædicato singularitatis denominari singularia prædicata omnia, quæ rei alicui conveniunt. Hinc Doctor. 7. Met. q. 13. num. 21. ait: *Unus gradus perfectionis determinat omnes præcedentes ad ultimam unitatem, sicut una differentia specifica determinat omnes perfectiones præcedentes ad unitatem speciei.*

De distinctione formali singularitatis à natura satis diximus in 2. Logices parte, disp. 3. q. 1.

### QUÆSTIO QUINTA.

*Quid præ se ferat Subsistentia rerum creaturarum?*

**P**RÆSENS Quæstio ex revelatis Fidei Catholicæ Mysteriis oc-

casione accepit. Cum enim ex Divini Verbi Incarnatione compertum sit, Naturam humanam Christi in unitatem personæ assumptam à Verbo Divino fuisse, eisdemque communicatam; hinc colligimus, naturam humanam & communicabilem esse Divinæ Personæ, & illis solam Christi humanitatem reipsa communicatam esse, alias vero non communicari, nec subsistere in alio, sed in se se. Quare ducta ratiocinatione, quamlibet rem aliam completam, & substantialem in se subsistere intelligimus.

Ipsam autem Subsistentiam realiter distinctam esse in rebus creatis assequimur, quia Divinum Verbum assumpsit humanitatem Christi, & non creatam illius subsistentiam, seu personalitatem: ut Ecclesia declaravit contra Nestorium, qui & naturam humanam, & creatam personalitatem illius assumpsit à Verbo impie commentatus, non aliam inter Deum, & hominem in Christo unionem prædicabat, nisi moralem, quæ speciali amicitiae affectu continetur. Eadem distinctio realis apparet inter naturam Angelicam, & personalitatem illius, quia Divinum Verbum potuit assumere naturam Angelicam, ut sibi humanam copulavit. Unde Paulus, c. 2. ad Hebr. Dei erga homines charitatem commendat, quia voluit ille humanam potius, quam Angelicam assumere naturam; & ait: *Nusquam angelos*

*apprehendit, sed semen Abrahe apprehendit.*

Quare Subsistentia sic describi potest: *Est substantialis nature incommunicabilis existentia.* Quod si natura sit intellectualis, tunc dicitur *Persona*; Si secus, appellatur *Suppositum*. Ex quo intelligimus, duo hæc differre sola connotatione. Sed & ex allata descriptione animadvertit Scotus in 1. d. 23. q. 1. Boetium, in libro *de duabus naturis, & una persona Christi*, non rectè describere Personalitatem, dicendo: *Est rationabilis natura individua substantia.* Quippe hoc convenit naturæ ex vi singularitatis, ut in præc. quæst. diximus; nam per illam natura fit incommunicabilis alteri, velut superius inferiori.

Multifariam enim intelligimus unum alteri posse communicari; vel ut superius inferiori: quo modo natura humana individuis communicatur; vel tamquam pars parti, aut composito: ut anima communicatur corpori, & homini; vel denique ut natura supposito: quo modo humanitas Christi unita est Personalitati Divini Verbi, atque in ipso subsistit. Hinc vero dicitur communicata supposito alieno, à quo redditur alteri incommunicabilis. Hæc sola incommunicabilitas pertinet ad notationem formalem personæ, quæ debet esse natura singularis, & completa, unde aliis quoque modis eandem esse incommunicabilem

Jem oportet, ut persona, aut suppositum dicatur.

Quamobrem in triduo mortis Christi etsi anima ipsius, quemadmodum & corpus, unionem haberent cum personalitate Divini Verbi, non tamen poterant appellari persona, aut suppositum; id enim solis naturis completis, atque omnino incommunicabilibus convenire potest. Tunc igitur anima, & corpus Christi lata significatione dicebantur subsistere in Verbo, quatenus non ab alio, sed à Verbo pende- bant, ipsique soli erant communi- cata.

Adnotare etiam lubet, crassius errasse Lockium, dum lib. 2. de *Intellectu humano*; c. 27. §. 10. scribit, *consciam notitiam efficere personalem identitatem*: & ait: *Quatenus etenim ens quodvis intellectu- ale præteritæ cujusvis actionis ideam eadem conscia notitiâ repetere potest, quam primum habuit, aut quam præsentis cujusvis actionis nunc habet; eareus eadem numerica est persona.* Hæc sententia sane apertissime pugnat cum Augustissimo Sacrosanctæ Trinitatis Mystério. Tres in Divinis extant Personæ. Una tamen est notitia, qua Deus sibi conscius est omnium suarum operationum.

Potest ergo quælibet natura creata assumi à Divina Persona, ut Scotistæ sentiunt, etiam irrationalis, & inanimata quæcumque, si rationem ipsam attendamus; quamquam non id conveniens uni-

quam fuerit. Unde in ea hypothesi dependentia illius naturæ ab ipsa Divina Persona terminaretur: in quo sita est generalis ratio subsistentiæ, quæ rem, quam afficit, reddit alteri non communicatam: quo modo in triduo mortis Christi, illius corpus erat unitum Divinæ Personæ. Neque tamen ulla res creata aptitudinem præ se fert ad unionem illam cum Persona Divina. Hinc natura illa, quæ sic unita non est, nullam violentiam patitur, sed vel cum Persona Divina uniri potest, vel per se se existere sine ulla unione: & hoc quidem absque ulla violentia, cum ex dicendis propria creata subsistentia nihil perfectionis præ se ferat.

Debet autem natura, ut subsistens dicatur, aut persona, esse singularis, & completa. Unde anima rationalis vere appellari non potest persona; semper enim communicabilis est corpori: quod idem valet de aliis substantiis incomple- tis. Natura autem Divina propter suam infinitam fœcunditatem communicabilis est tribus Divinis Personis à se ipsa realiter non distin- ctis, sine sui multiplicatione, aut divisione, ideoque non potest appellari Persona. Quia vero nec communicabilis est alteri à se realiter distincto, neque huic re ipsa communicatur, iccirco ex se se dicitur subsistens subsistentia abso- luta.

Inquirimus ergo, quid præ se ferat Subsistentia, seu personalitas

rerum creatarum ; an videlicet quidpiam eis addat positivum, an in sola negatione communicationis sit constituenda. Divinas autem Personalitates quidpiam positivum præ se ferre, certissimum est, tum dicant negationem communicationis alteri, realiter à Divina natura indistinctam.

Dicimus, Subsistentiam creatam, seu Personalitatem non præ se ferre quidpiam positivum nature singulari adjunctum, sed sitam esse in sola negatione communicationis. Ita Doctor quæst. 19. Quolibet §. De tertio articulo, ubi probabiliorē partem, hanc negantem præ affirmante judicat, & ait : *Postest igitur dici, quod nostra natura est personata personalitate creata, non aliquo positivo, tanquam ratione formali, quia ultra singularitatem non invenitur aliqua entitas positiva, qua singulare complete sit incommunicabile, sed tantum singularitati superadditur negatio communicabilitatis, sive dependentia, qua est in communicari.*

Probatur. Causa formalis cognosci tantummodo potest ex suo effectu formali. Ergo ea solum causa formalis dignoscitur positiva, quæ effectum præstat positivum. Atqui designari non potest effectus positivus Subsistentiæ, sed sola negatione communicationis alteri personæ intelligimus naturam esse in se subsistentem : quo modo se habent omnes aliæ negationes à suis subjectis realiter distinctæ. Er-

go sine sufficienti ratione Subsistentia constitueretur in aliquo positivo. Minor subsumpta ex argumentorum solutione apparebit; tum exinde etiam constat, quia istud positivum nec substantia esset, nec accidens : non primum, quia plures materiæ, aut plures formæ in eadem essent natura, quod falsum est: non secundum, quia non est complementum substantiale naturæ, quod tamen docent ii, qui contrariam opinionem tuentur.

Objicies 1. Sententia illa, quæ dicit personalitatem præ se ferre quidpiam positivum, consentanea magis est decretis SS. Patrum, & Conciliorum circa ineffabile Incarnationis Mysterium editis. Ergo dicendum est, Subsistentiam præ se ferre quidpiam positivum. Assumptum probatur. Ecclesia in Concilio Ephesino adversus Nestorium definivit, *Verbum Divinum assumpsisse naturam humanam Christi, & non personam.* Porro definitio hæc profecto non est vana, & ridicula. Atqui esset hujusmodi, si personalitas solam præ se ferret negationem unionis cum Persona Divina. Etenim definitio illa redderet hunc sensum : Natura humana Christi fuit unita Verbo Divino, & tunc non habebat negationem unionis cum illo. In quo locutionis modo certe prima pars secundam per se se expresse notat, unde secunda est omnino superflua. Igitur &c. Sed & Patres docent, Personam Divinam in Christo assu-

mendo humanam illius naturam, consumpsisse creatam ipsius personalitatem; hanc itidem supplere, & sustentare naturam humanam, quam assumendo exaltavit. Quæ omnia connotant, personalitatem creatam esse quidpiam positivum.

Confirmatur. Verbum Divinum, suplenso defectum creatæ personalitatis, præstat munus positivum. Realiter enim, & physicæ unitur humanæ naturæ. Ergo & ipsa personalitas creata ex se se munus exhibet positivum.

Respondetur. Nego antecedens. Ad probationem, nego minorem. Cum Nestorius, ut diximus, doceret, humanitatem Christi unitam esse Verbo Divino, & non unitam, unitam quidem moraliter, seu amicitie vinculo; non unitam autem physicæ, & vinculo reali; Idcirco totidem definitionis partes constituere debuerunt Ephesini Patres, ut naturam humanam unitam esse dicerent physicæ, & non unitam tantummodo moraliter. Quemadmodum ergo Nestorius unionem ita commentabatur, ut ad humanam Christi naturam, & ad hujus creatam personalitatem pertineret; Ita & Ecclesia naturam humanam unitam esse declaravit, & personam creatam nequaquam assumptam: ut etiam ex hoc ipso rationem declararet unionis, non moralis, sed physicæ, quia illa personalitatem afficere potest, non tamen ista, juxta expositam nostram thesim negativam, ex qua Nestorius faci-

le convinceretur contradictionis, quoniam natura simul esset, & non esset, unionem nempe haberet, & simul negationem unionis.

Aliæ relatæ locutiones Patrum non jam sunt stricto sensu accipiendæ. Alioquin enim, quia consumere significat destruere rem antea existentem, sequeretur, creatam personalitatem extitisse aliquando in natura Christi, antequam à Verbo consumeretur. Proinde Humanitas Christi in primo instanti existentie suæ affecta fuisset Personalitate creata, & consequenter Beatissima Virgo non esset Deipara, nam tunc Mater fuisset puri hominis, in eo scilicet primo instanti producendo naturam humanam propria personalitate affectam. Ergo id unum intendunt Patres, ex vi unionis cum Verbo Divino nequaquam fuisse in humana Christi natura propriam personalitatem. Hujus defectum supplere dicitur Divina Persona, quia ab hac denominatur natura humana Christi alteri non communicata. Ob id dicere etiam possumus, naturam humanam quoquo modo sustentari, id est dependere à Divina Persona, velut à termino unionis, per quem alteri non est communicata. Per hanc autem dependentiam à Verbo humanitas Christi mirabiliter exaltatur, quia Divina Persona infinite nobilior est qualibet creata re.

Ad Confirmationem. Nego assumptum. Etenim illa unio est  
con-



conditio prærequisita, ut Verbum præstet id quod creata personalitas præstaret: in quo nihil positivi re-  
hucet, sed sola intelligitur negatio communicationis. Unde Verbum non præstat munus positivum, sup-  
plendo defectum creatæ personalitatis; sed unio prærequiritur: eo ferme modo quo approximatō de-  
bet præcedere combustionem.

Objicies 2. Si personalitas creata dicit solam negationem, non esset causa operationum naturæ. Hoc constituto, rite dici non posset, Deum pro nobis passum fuisse, & mortuum. Sola enim humanitas Christi passa, & mortua fuisset. Ergo dicamus potius, personalitatem præ se ferre quidpiam positivum.

Respondetur. Concedo majorem, & nego minorem. Etsi enim personalitas nec sit virtus efficiendi, nec ipsa efficiat actiones naturæ; tamen cum ad naturam ipsam pertinere intelligatur, velut modus pertinens ad ipsius esse substantiale, iccirco denominatio actionis ipsi personæ tribuitur: quo sensu intelligimus axioma illud: *Actiones sunt Suppositorum*. Itaque Deus in Christo denominatur mortuus, & passus (etsi intrinsece sit immortalis) propter *idiomatum communicationem*, cujus ope in Christo quidquid de Deo dicitur, etiam de homine enuntiatur, & è converso; sed hoc non præ se fert, nisi extrinsecam denominationem, ratione unionis realis inter humanam, &

Tom. I.

divinam naturam in Christo.

Instabis. Corpus non dicitur intelligens, licet sit unitum animæ intelligenti. Ergo persona non dicitur operans, licet sit unita naturæ operanti.

Respondetur. Nego consequentiam, & paritatem. Persona enim intelligitur esse quidpiam naturæ, velut illius modus. At corpus non est aliquid animæ, nec est modus essendi ipsius animæ, sicuti nec anima est aliquid corporis, ut corpus est. Ideoque &c.

Objicies 3. Personalitas Divina præ se fert quidpiam positivum. Ergo etiam personalitas creata. Consequentia valere debet, quippe notio personalitatis univoce dicitur de utraque. Tum ex dictis in præc. quæst. singularitas præ se fert quidpiam positivum. Ergo etiam personalitas.

Respondetur. Nego paritatem. Etenim Divina Personalitas præ se fert negationem communicationis realiter indistinctam ab ipsa Divina Essentia. Sic Paternitas redit Divinam Essentiam incommunicabilem alteri Patri, ut Filietas alteri Filio. Et ideo, cum omnis negatio inseparabilis connotet quidpiam positivum, Divina Personalitas præ se fert positivum aliquod. Id etiam valet de Singularitate, ut in præced. quæst. diximus. At personalitas creata non præ se fert negationem communicationis inseparabilem ab ipsa natura, unde ad instar aliarum negationum

Mm

se

separabilem, non dicit quidpiam positivum. Quare notio personalitatis eatenus tantum dicitur de personalitate divina creata, quatenus sola negatione communicationis comprehenditur.

Instabis. Negatio communicationis notat tantummodo effectum secundarium personalitatis. Ergo &c. Probatur antecedens. Negatio caloris notat tantummodo effectum secundarium frigoris. Ergo etiam &c.

Respondetur. Nego paritatem. Declarari enim potest effectus positivus tam caloris, quam frigoris. Nempe uterque agit in sensus nostros, eosque immutat. At nullus relucet effectus positivus personalitatis, quæ ad instar aliarum negationum separabilem, afficere naturam intelligitur, non quidpiam illi tribuere.

Colligite primo, personalitatem posse quoquo modo appellari ultimum complementum naturæ: non quidem in ipso ordine naturæ, aut substantiæ, seu *perseitatis*; sed in linea incommunicabilitatis. Unde subsistere dicit perfectionem, si accipiatur pro ipsa *perseitatis*, non vero si solam significat negationem communicationis.

Colligite 2. Nos negare, unam personalitatem creatam posse assumere aliam naturam: & quidem hac ipsa ratione, quia non satis evincitur, personalitatem creatam præ se ferre quidpiam positivum. Quapropter sicut universim dicitur

mus, privationes non esse entia positiva, nec distinguere *realiter positive* à re, cui conveniunt; ita de subsistentia ratiocinamur. Ergo subsistentia est solum negatio communicationis Divinæ Personæ. Quæ quidem negatio intelligitur in reali instanti, ut communicatio eidem opposita; non in quocumque signo rationis. Unde Christi humanitas nunquam habuit propriam personalitatem. Et quamvis ipsa personalitas creata præ se ferat negationem unionis supernaturalis, non tamen est aliquid positivum, quia est *realiter* distincta, & separabilis: quo modo se habet negatio beatificæ visionis in homine viatore.

Colligite 3. Tot equidem intelligi privationes in materia, quot sunt formæ, unicam vero esse negationem communicationis in natura subsistente. Cujus ratio est, quia, quot sunt formæ, tot sunt perfectiones, quibus materia caret. At unica est perfectio Deitatis, qua natura, ex. gr. mea caret, quoniam Divina personalitas, non ut Personalitas, sed ut Divina solum, dicit perfectionem.

Colligite 4. Juxta eorum sententiam, qui puncta positiva realia in continuo admittunt, iisdem attribui munus positivum, nempe ut sint subjectum aliorum punctorum, v. g. quantitatis, qualitatis &c. unde non sola continentur negatione. At nihil positivi relucet in Subsistentia.

PARS SECUNDA  
 METAPHYSICÆ,  
 SIVE PNEUMATOLOGIA.

DISPUTATIO PRIMA.

*De Deo, & illius Perfectionibus.*

QUÆSTIO PRIMA.

*Utrum ratio naturalis demonstret Deum existere?*



Ulchriorem, nobilio-  
 remque Metaphysi-  
 cæ partem pertractan-  
 tibus, quæ de Spiriti-  
 bus agit, occurrit  
 primo disserendum de Existentiâ  
 Dei, quam adversus Atheos eviden-  
 ti rationis naturalis lumine propu-  
 gnare intendimus. Itaque commu-  
 nis sententia Philosophorum est, ex  
 rebus hisce creatis sensibilibus, &  
 adspectabilibus, Divini Numinis  
 existentiam demonstrari posse, si  
 Deum ipsum spectemus concepti-  
 bus primæ causæ, entis independen-  
 tis, entis à se, entis infiniti:  
 quos *proprios* quidem Dei, *ex com-  
 munitibus* tamen, appellare consue-  
 verunt Scholastici, quod nempe  
 ex communibus creaturarum no-

tionibus deriventur. A Magnitudi-  
 ne enim speciei, & creature, in-  
 quit Sapientiæ Auctor c. 13. *co-  
 gnoscibiliter poterit Creator horum  
 videri; & Paulus ad Rom. c. 1.  
 scribit: Invisibilia Dei per ea, quæ  
 facta sunt, intellecta conspi-  
 ciuntur.*

Nihilo tamen minus Dei Exi-  
 stentia in Divinis Litteris creden-  
 da proponitur. Quod consulto fa-  
 ctum esse notat Doctor in 1. d. 2.  
 q. 3. Nam utile admodum fuit  
 per viam auctoritatis Existentiâ  
 Dei tradi Communitati, tum pro-  
 pter Communitatis negligentiam  
 in veritate inquirenda, tum pro-  
 pter humanæ mentis infirmitatem;  
 cum vero potissimum, ut sapien-  
 ter animadvertit S. Augustinus l. 18.

de Civitate Dei , c. 41. propter errores , quibus naturalis demonstratio obnoxia est. Quare cum illi, qui demonstratione disserunt, veritatibus suis multa falsa permisceant , tutior , atque expeditior via obfirmandi simplicium assensum est Divina Auctoritas, quæ nec fallere , nec falli potest. Tametsi vero nos naturali demonstratione certo, & evidenter Dei existentiam assequamur, non inde tollitur meritum fidei nostræ, quippe semper pium tenemus affectum credendi, etiamsi Ratio nõ suppeteret.

Existentia Divini Numinis omnium gentium consensione firmatur. Nihilominus complures ex Antiquitatis repetuntur memoria, qui Divinitatem funditus negarunt. Inter eos Sextus Empiricus lib. 8. contra Mathematicos recenset Epicurum , qui *quod attinet quidem ad vulgus , relinquit Deum ; quod vero spectat ad rerum naturam, nequaquam.* Ajebat enim , cum Mundus procreatus est, factos fuisse fortuitos circumplexus convolventium se atomorum. Commemorantur etiam posteriores illis nonnulli alii, atque inter istos Benedictus Spinoza. Nam etsi approbet, Deum esse ens perfectissimum, atque hinc necessariam ejus existentiam concludat ; quia tamen ens perfectissimum non iis attributis ornatum concipit, qualia nobis Divinæ Litteræ repræsentant : sed è converso impia audacia contendere non erubuit, Deum se se talem

revelasse Canonicis Scriptoribus, qualem sibi eundem imaginabantur, ita ut ex S. Litteris nihil præclari de Deo addisci possit hinc jure meritoque Theologi omnes, & Philosophi recte sentientes arbitrantur , hominem prophanum inficiatum fuisse existentiam Dei, ipsumque Atheismi reum postulant. Sed & nostris temporibus plerique existunt, de quibus, ut verba assumamus S. Augustini lib. 3. contra Petilianum , c. 21. *videtur prædixisse Prophetæ : Dixit stultus in corde suo non est Deus.*

Difficile tamen est , hominem vere fieri Atheum, sive , ut ajunt, *speculative* , ut sibi persuadeat, nullum esse Deum , omnemque deponat Divinitatis, & Religionis sensum. Etsi verum Deum plurimi non agnoverunt, nec coluerint; unde istorum quosdam Apostolus ad Ephesios c. 2. *sine Deo* fuisse affirmat. At cum maxima fuerit, & nunc etiam existat eorum multitudo , qui *præfice* Athei appellantur , quippe quod ita perditè vivunt, ac si Deus non esset ; tanta etiam stultitia humanam mentem abripi probabile est, ut Deum ex animo penitus neget, Deoque ipso peccatorum justissimo vindice, ex summa voluntatis depravatione in omnimodam cæcitate ruat.

Dicimus, existentiam Dei, etiam sola ratione duce, certo, & evidenter comprobari, pluribus argumentis ex naturali lumine petitis.

Probatur primo metaphysica

de-

demonstratione ex rerum creaturarum contingentia. Experientia compertum est omnibus, creatas hasce res existere; easque contingentes esse, videmus enim, eas nasci, interire, atque corrumpi. Hoc ipsum porro Dei, seu Entis summe necessarij existentiam evincit. Ergo ex creaturarum contingentia existentia Dei demonstratur. Minor probatur. Quælibet res creata potest existere, & non existere. Igitur cum in prædicatis ad rei essentiam pertinentibus, ratiocinatio rite procedat à distributivo ad collectivum, tota creaturarum collectio erit contingens, ac poterit existere, & non existere. Jam vero si nulla creatura existeret, (hanc enim admitti hypothesim nihil vetat) tunc proculdubio creaturæ à se ipsis effici non possent, quia nihil se ipsum efficere valet, cum nihil possit simul esse prius, ac posterius se ipso. Ergo quidpiam non contingens, non creatum, admittere oportet à quo creaturas effici posse dicamus, suppositione illa concessa. Hoc ipsum profecto, à quo cetera prodire possent, esset ens summe necessarium, & à se: Atque adeo Deus. Igitur &c.

Idem argumentum sic proponit Doctor noster, in 1. d. 2. qu. 2. Quæcumque videmus, caussantur, & quidem ab alio, cum nihil possit esse sibi ipsi, fons & principium productionis. Vel ergo in caussis progressus in infinitum erit admittendus; vel fateri oportet,

Deum existere, à quo cetera suam originem trahant. Porro nec in caussis *per se*, sive ex rerum natura, ordinatis, nec in caussis *per accidens* ordinatis, progressio in infinitum admitti rite potest. Non in primo caussarum genere; alias cum earum invicem dependentia sit essentialis, infinitum *in actu* admitti oporteret, quod nempe infinita caussæ re ipsa ad quoscumque effectus producendos concurrent. Sed neque in secundo caussarum ordine; illa enim caussarum universitas est contingens, ac proinde ab altero, quod omnino necessarium sit, habet unde possit recipere suum esse. Igitur &c.

Quod vero agebant Veteres Epicurei, fortuito atomorum concursu omnia prodisse, tum commentitium, & ridiculum, tum à recta ratione alienum est. Quippe nulla id ratione ostendunt, atque recta Mundi dispositio somnio illi adversatur, ac denique in homine præsertim turpissima est sententia illa Epicureorum: quasi vero nos temere, ac fortuito sati, & creati simus.

Probatum secundo Existentia Dei per physicam demonstrationem ex ordinata Mundi structura, & constanti rerum omnium visibilium compage. Stupidus sit, oportet, quem in admirationem, etiam invitum, non rapiat eximia Mundi pulchritudo, summa rerum, quæ in eo sunt, multitudo, & varietas; æquabilis temporum series, fixa tempestatum vicissitudo, im-

mensa Cælorum moles, Syderum definitæ conversiones, constans denique naturæ totius ordo. Si quis igitur Dei existentiam, apertam adeo, & perspicuam in dubium revocat; hæc omnia intueatur. Intelligat profecto non fortuita partium coactione, sed optimo consilio ea esse constituta, regique, ac gubernari à prima rerum omnium caussa, & provida in universum mente. Hanc igitur admittere oportet, quæ profecto est ipse Deus.

Probatur tertio Existentia Dei per moralem demonstrationem, ex populorum omnium consensu, & conscientiæ stimulis in peccantibus. Illud ens summum, & infinitum existit, quod communi naturæ voce Gentes omnes, etsi immanitate maxime agrestes, ac barbaræ, existere fatentur: quod conscientia stimulis malæ vitæ exagitata, etiam invita declarat. *Optimum* quippe *consensus* (ait optime Tullius lib. I. Tusculanarum Quæstionum) *naturæ vox est*; fierique non potest, ut universa natura aberret. Porro, si perversos quosdam excipias, communi hominum consensione Existentia Entis summi confirmatur. *Multi enim* (addit Tullius) *de Diis prava sentiunt; id enim vitioso more effici solet: omnes tamen esse vim, & naturam divinam arbitrantur.* Quin & ipsi conscientiæ stimuli, quibus ob patratum scelus homo torquetur, tacite Deum aliquem

criminis vindicem, & ultorem esse produnt. Neque enim conscientiæ sensus obtundi, neque accusatio eludi, nec testimonium corrumpi, nec tribunal declinari, unquam potest. Et sane nisi Supremi Numinis timor, ac reverentia homines in officio contineret, nullus vel per momentum quidem securus, ac totus esse posset à vi, à fraude, à perjurio, à cæde, à sanguine; omniaque confundi, ac perturbari, necesse foret. Ergo vel uno animæ humanæ testimonio Existentia Dei demonstratur.

Objicies I. Ad Deï existentiam demonstrandam non satis firma est ratio illa, quæ ex creaturarum contingentia ducitur. Ergo Existentia Dei non satis comprobatur demonstratione metaphysica. Probatur assumptum. Subsistit creaturarum contingentia, quin habeatur necessitas Entis summi, & à se. Ergo ratio illa infirma est. Probatur antecedens. Etsi omnes creaturæ singillatim considerate sint contingentes, non inde consequens est, totam itidem creaturarum collectionem debere esse contingentem. Ergo &c. Antecedens probatur. Creaturarum contingentia componi potest cum necessitate cujuscumque creaturæ ex tota collectione. Ergo &c. Probatur antecedens. Ista creaturæ alicujus necessitas concipi potest, velut indeterminata, & hypothetica; non tamen ut absoluta, & determinata, cujusmodi est illa Entis Summi.

mi. Ergo &c. Probatur antecedens. Posset Atheus dicere, creaturam aliquam esse necessariam, ex hypothesi quod aliæ omnes deficiant: non tamen hanc determinate creaturam, sed hanc, vel illam. Quemadmodum Navis aliqua ex collectione navium necessaria est ad iter per mare faciendum, non determinate, nec absolute, sed indeterminate, & in hypothesi quod aliæ naves non existant in portu: cum tamen singulæ naves non sint necessariae, sed ex se se contingentes.

Confirmatur argumentum alia similitudine. Singula peccata venialia sunt homini libera, & potest homo singula vitare, adeoque in singulis peccat. Et tamen homo, sine speciali Dei privilegio, in hac mortali vita non potest vitare omnia peccata venialia: ut definit Tridentina Synodus, sess. 6. can. 23. adeoque aliquod veniale peccatum est necessarium. Sed quia tale non est absolute, ac determinate, iccirco singula sunt contingencia. Idem ergo de creaturarum contingencia dicere quis posset exercitationis gratia; atque adeo propositum in probatione argumentum vim non habet.

Respondetur, firmam omnino, atque tutissimam esse demonstrationem illam ex creaturarum contingencia petitam. Vis enim illius potissimum dicitur ab ea repugnantia, quam ex vi essentiæ suæ quælibet creatura præ se fert, ne fiat

ex se se ad existendum determinata, cum semper ex sua ratione formali dicat posse non esse. Quare cum ratiocinatio à distributivo ad collectivum vim certam obtineat in prædicatis essentialibus, quoniam unaquæque creatura ex sua notione formali excludit necessitatem existentiæ, & contingencia in creaturis ad earum intrinsicum pertinet, nec ordinem dicit ad aliquod omnino extrinsecum; Iccirco colligimus, quamlibet creaturam, & totam itidem creaturarum collectionem esse contingentem, nullamque ex illis reddi posse quocumque modo necessariam ex vi collectionis, aut ex ratione aliqua à creaturis contingentibus petita. Quo fit, ut necessitas illa, etsi hypothetica dicatur, & indeterminata, nullatenus possit creaturis convenire. At necessitas illa, vel contingencia navium ad iter peragendum, non ipsam respicit navium naturam, sed ad extrinsecum ordinatur: & navis quælibet ex se se nec contingenciam illam, nec necessitatem præ se fert, nec alterutram excludit. Atque adeo necessaria simul dici potest, & contingens, modo supra explicato.

Ad confirmationem. Docent Theologi, necessitatem labendi in aliquod peccatum veniale non esse absolutam, seu, ut ajunt, *simpliciter*, nec oriri ab intrinseco eorumdem peccatorum, sed esse necessitatem moralem, quæ oritur ab ex-

riinseco, nempe ex infirmitate naturæ humanæ originem suam trahente à peccato originali. Unde *absolute*, & *simpliciter* loquendo, posset homo vitare totam peccatorum venialium collectionem. Quamobrem apparet latum discrimen: ut diximus.

Objicies 2. Et singularum creaturarum contingentia non licet subinferre contingentiam earum omnium collectim sumptarum. Ergo nulla est allata probatio. Assumptum sic ostenditur. Non valet hæc argumentatio: Hic homo gigni potest ab alio homine, ita & ille, sic & alter: ergo tota hominum collectio gigni potest ab altero homine extra collectionem ipsam. Simili ratione non rite dicimus: Hic homo elevare potest hoc pondus decem librarum, illud etiam, & illud: ergo elevare potest omnia simul decem librarum pondera. Aut cum dico: Hæc quantitas est palmaris, illa itidem, & altera: ergo tota quantitatum collectio est palmaris. Ergo nec legitima est ratiocinatio: Hæc creatura est contingens; illa quoque, & altera: ergo tota creaturarum collectio est contingens.

Confirmatur 1. Non rite argumentamur dicendo: Extat hic, & ille homo: ergo extat summus homo. Igitur nec valet: Extat hoc, & illud bonum creatum: ergo existit Summum Bonum.

Confirmatur 2. Creaturæ sunt contingentes, Deus autem est ens necessarium. Porro inter contin-

gens, & necessarium nulla est connectio. Quemadmodum igitur ex animalium irrationalium existentia non colligitur rite existentia animalis rationalis; sic quoque ex rerum contingentium existentia non rite subinfertur existentia entis necessarii. Quippe major est proportio inter animal rationale, & irrationale, quam inter necessarium, & contingens.

Confirmatur 3. Sicuti quælibet creatura ex sua ratione formali potest non existere, ita potest etiam existere. Porro ex hoc ipso non licet supponere totam simul existere creaturarum collectionem. Ergo nec possumus supponere totam simul creaturarum collectionem non existere. Par enim habenda est ratio. Siquidem de quo supponere possumus unam definitionis partem, alteram etiam licet supponere: Creatura autem definitur *id, quod potest esse, & non esse.*

Respondetur, non idem ferendum esse iudicium de nostra argumentatione, ac de aliis expositis. Quippe, ut diximus in 1. Logices parte, sectione 5. cap. 1. ratiocinatio à distributivo ad collectivum vim suam obtinet solum in prædicatis essentialibus: quo modo se habet creaturarum contingentia. At homo ex sua formali ratione non exposcit produci ab altero homine. Quod de ponderum elevatione dictum est, pertinet ad quantitatem virtutis, & extensio illa palmaris ad quantitatem molis,

Quan-



Quantitas autem major, vel minor est pro multitudinem rerum, nec ad rei essentiam pertinet. Unde in hoc genere non rite procedimus à distributivo ad collectivum.

Ad primam confirmationem. Longe dispar hinc apparet ratio. Quippe si non existeret Summum Bonum, nihil haberetur, à quo causari possent alia bona contingentia, sive nulla istorum subsisteret causa, nec univoca, ut patet, nec æquivoca, quia omnis causa debet esse bona. At etiamsi non existat summus homo, produci semper possunt alii homines, non quidem à causa aliqua univoca, sed à causa æquivoca, nempe à Summo Bono, hoc est, Deo. Ad hæc, bonitas major esse intelligitur, aut minor: humanitas in indivisibili sita est.

Ad secundam confirmationem. Proportio duplex distingui debet, quarum una appellatur *entitativa*, altera *objectiva*. Prior illa prædicatorum similitudinem notat, posterior actionem, & passionem. Quapropter licet animal rationale, & irrationale majori gaudeant proportionem *entitativa*, non tamen *objectiva*, qualis reperitur inter Ens necessarium, & Ens contingens; quippe istud est effectus, illud est causa: & quidem causa æquivoca, quæ perfectior est effectu suo, nec cum illo habere debet omnimodam *entitativam* proportionem. Quapropter merito dicebat Aristoteles cap. 7. libri de Mundo: *Cum*

Tom. I.

*Deus sit inconspicabilis natura omni interitura, ipsis tamen cernitur ab operibus.*

Ad tertiam confirmationem. Omnem illam hypothesim tantummodo admittere possumus, qua constituta, ex intrinseco ipsius nulla habeatur contradictio. Porro si supponamus, omnem simul creaturam non existere, nulla repugnantia, nulla contradictio hinc oritur. At hypothesis constituens, omnem simul creaturam existere, & collectioni creaturarum repugnat, & duo invicem contradicentia adstruit. Etenim collectio ipsa creaturarum in se se quidpiam est indeterminatum: per existentiam autem, & productionem fieret determinata. Quapropter hæc hypothesis repugnat, non illa.

Objicies 3. Juxta probabilem Peripateticorum opinionem de Continui divisibilitate in partes infinitas, quemadmodum in Physica Generali declarabimus, disp. 3. q. 3. quælibet Continui pars est divisibilis, & ipsa partium collectio dividi semper potest, quin nos in hujuscemodi distributione extra collectionem procedamus. Simili ergo ratione, quælibet creatura, atque ipsa etiam creaturarum collectio erit quidem dependens, non tamen ab aliquo extra collectionem. Non licet ergo ex creaturis colligere Dei existentiam.

Confirmatur. Juxta datam sententiam, progressus admititur in infinitum in Continui divisibilitate, ita

Na

ur,

ut, etsi omnes partes dividi possint singillatim, attamen supponere non possimus, eas omnes collectim esse divisas; immo nulla divisione deveniamus ad aliquod indivisibile. Ergo progressus in infinitum rite admitti poterit in caussis *per accidens* subordinatis, ita ut quamvis singulæ possint non esse, id tamen non liceat supponere de omnibus collectim; immo nunquam ad aliquid independens deveniamus.

Respondetur, disparem longe rationem patere, admissa Peripateticorum doctrina. Quippe in Continui divisibilitate progredimur per divisionem *in genere causa formalis*. At in creaturarum productione progressio habetur per causalitatem *in genere causa efficientis*. Etenim divisio Continui fit in ea, quæ Continuum ipsum constituunt, & per communicationem propriæ entitatis componunt. Quare cum nihil dividi possit in ea, quæ re ipsa non habet, iccirco distributio partium Continui non transgreditur limites collectionis. Productio autem creaturarum non oritur ab iis, quæ pertinent ad integritatem, vel compositionem illius rei, quæ gignitur: immo cum sit in genere causæ efficientis, necessario connotat aliquod extrinsecum rei producendæ. Quare ut tota collectio creaturarum produci possit, extra ipsam collectionem oportet causam necessariam constituere, cum nihil possit se ipsum producere: quæ causa profecto est Deus.

Ad confirmationem. Juxta Peripateticorum sententiam, essentia Continui in eo sita est, ut ipsi repugnet ultima, & determinata partium distributio, adeoque pars quælibet præ se ferat semper aptitudinem alteri divisioni. Progredi ergo possumus in infinitum, quin ad indivisibile deveniamus: nec supponi potest ultima divisio, quia essentia ipsa tolleretur Continui. At vero non repugnat Creaturis non existere, immo collectio ipsa Creaturarum potest non existere, cum contingentia pertineat ad essentiam cujuslibet creaturæ. Propterea supponere possumus, nullam existere Creaturam, quia hoc illi non repugnat, immo congruum est, ac consentaneum; & ob eandem rationem progredi non possumus in infinitum.

Objicies 4. Tantum abest, ut procreatæ res in Dei cognitionem nos ducant, quin potius à Dei notitia nos retrahunt. Nam Sapiens cap 14. ait: *Creatura, Dei in odium facta sunt, & in tentationem animabus hominum, & in muscipulam pedibus insipientium*. Tum Creaturæ sunt malæ. Non ergo ad Deum bonum cognoscendum nos provocare possunt.

Respondetur, satis perspicuum fieri, quibus de rebus sapiens ibi verba faciat, si vel oculus sacro textui admoveatur. Dixerat enim: *Propter hoc & in Idolis nationum non erit respectus: quoniam creaturæ, Dei in odium facta sunt &c.*

Quæ

Quæ verba sensum hunc reddunt: Non erit Idolorum inquisitio, nam conterentur, quoniam *in abominationem conversa sunt ab impiis* creaturæ: ut textus Græcus habet. Creaturæ ergo factæ sunt in Dei odium, non per se, sed quia homines propria malitia iis abutuntur, cultum ipsis soli Deo debitum attribuentes; atque ipsa idola musculæ sunt pedibus insipientium. De Idolis itaque Sapiens loquitur. Res autem creatæ à Supremi Artificis manu prodeuntes, per se se bonæ sunt. Sed ex malis etiam complexiones fieri possunt de Existentia Dei, sub ratione Universalis Providoris: qui tametsi non sit malorum effector, eorumdem vindex est.

Objicies 5. Si Deus existeret, deberet esse summe bonus. Jam vero, si esset summe bonus, omne malum à Mundo tolleret. Cum ergo tot mala, & peccata sint in Mundo, profecto non existit Deus. Minor probatur. Si existeret infinitus calor, excluderet omne frigus. Si existeret corpus infinitum, respuerit societatem alterius corporis. Si existeret summum malum, nullum haberetur bonum. Ergo à simili, si existeret Summum Bonum, nullum haberetur malum.

Respondetur. Nego minorem. Ad probationem, nego paritates. Deus omnimoda gaudet libertate respectu eorum omnium, quæ extra ipsum sunt; atque adeo Summum hoc Bonum ex ipsa sua libertatis perfectione permittere potest

in Universo mala, & peccata, divino sapientiæ suæ consilio ex malis bona ducens. Unde optime dicebat S. Augustinus cap. 27. Enchiridii: *Melius judicavit Deus de malis bona facere, quam mala nulla esse permittere.* At vero calor, & corpus sunt agentia naturalia, que ex necessitate naturæ operantur. Summum itidem malum, si existeret, ex necessitate ageret, & careret libertate, quæ ex maxima perfectio; alioquin non esset amplius summum malum.

Objicies 6. Existunt creaturæ, eaque perfectæ. Ergo affirmare non possumus existentiam Entis summe, & infinite perfecti. Consequentia probatur. Si hujuscemodi Ens existeret, deberet in se se continere perfectiones omnes: illas etiam, quæ creaturis conveniunt. Ergo &c. Antecedens probatur. Quod non continet omnes perfectiones est quidpiam finitum. Igitur &c.

Confirmatur. Quantitas, quæ non continet omnem dimensionem, omnino finita est. Ergo Ens, quod non includit omnem perfectionem, finitum est.

Respondetur. Nego consequentiam. Ad probationem, distinguo antecedens: deberet continere omnes perfectiones, simpliciter tales, subdistinguo; omnes specie, concedo: omnes numero, nego; deberet continere omnes perfectiones, secundum quid tales, subdistinguo: virtualiter, & eminenter, concedo:

*actualiter, & formaliter*, nego antecedens, & consequentiam. Perfectiones, quas in creaturis conspiciamus, sunt duplicis generis. Etenim aliæ sunt perfectiones *secundum quid*, quæ scilicet imperfectiorem supponunt, atque ordinantur ad hujus defectum suppleendum: ejusmodi sunt, v. gr. irrationalitas, potestas mutandi consilium, & similia. Aliæ vero perfectiones sunt *simpliciter* tales. *Perfectio autem simpliciter*, ut notat S. Anselmus in Monologio, cap. 15. *est, quæ in quolibet melior est ipsa; quam non ipsa*; id est quæ non determinando naturam aliquam propriam rei alicujus, sed in ordine ad ipsum ens generatim acceptum, melior est suo contrario positivo: hujuscæ ordinis sunt rationalitas, voluntas, & similia. Itaque perfectiones prioris generis, cum imperfectiorem supponant, nullatenus in Ente summe perfecto debent reperiri, quod ipsum quæcumque imperfectio dedecet. Attamen hæ ipsæ perfectiones, quæ Enti infinite perfecto non insunt *formaliter, & actualiter*, ab eo *virtualiter, & eminenter* continentur: quatenus illud Ens infinitum sua virtute valet ea omnia præstare quæ in ordine perfecto haberentur per illas omnes perfectiones *secundum quid*. At si loquamur de perfectionibus posterioris ordinis, congruum est, eas *actualiter, & formaliter* reperiri in Ente infinite perfecto: non quidem ita ut eas omnes in numero, atque

entitate contineat; sed quatenus eas in specie omnes includat, hoc est, unam ex qualibet specie illarum. Cujus ratio est, quia illud Ens summe perfectum est hujusmodi, non quantitate molis, sed quantitate virtutis. Cum vero una intellectiva potentia infinita valeat per se se ea omnia, quæ præstari possunt ab omnibus aliis potentiis intellectivis, iccirco ea sufficit Enti infinite perfecto. Idipsum valet de aliis perfectionibus specie diversis.

Nec in contrarium urget adducta paritas. Enimvero quantitas infinita debet talis esse in genere molis, & spatium occupat in genere *causæ formalis*, per exhibitionem propriæ entitatis ipsimet spatio: quod præstare omnino non posset, nisi *actualiter* dimensiones omnes in se se contineret. At vero Deus infinitus est in genere virtutis, atque effectus suos præstat in genere *causæ efficientis*.

Instabis. Si existeret Deus, dicendum esset hinc Deus. Hoc ipso non esset infinitus. Ergo &c. Minor probatur. Hoc tempus hic locus non possunt esse infinita, quia pronomen, *hoc*, ad unam partem determinat. Igitur &c.

Confirmatur 1. Quod est ita hic, ut non sic alibi, non est immensum. Ergo quod est ita hoc Ens, ut non sit aliud, non est infinitum.

Confirmatur 2. Corpus infinitum non potest compati aliud quodcumque corpus. Ergo Ens in-

infinîtum compati non posset aliud ens.

Respondetur. Nego minorem. Ad probationem, nego paritatem. Maximum intercedit discrimen inter enumerata, & Deum ipsum. Nam ideo hoc tempus nequit esse infinitum; quia non continet eminentia, & virtute sua omne tempus, & ob eandem rationem hic locus non potest esse infinitus. At vero hic Deus continet eminentia, & virtute sua omne ens, ac proinde hic Deus est infinitus.

Ad primam Confirmationem. Dispar est ratio. Etenim corpus illud quantitate molis occupans locum, cum loca omnia non repeleret, limitatum esset omnino quoad locum; atque adeo quod est ita hic, ut non sit alibi, non est immensum. Deus vero, etsi non contineat omne numero perfectionem, illimitatus omnino est in genere perfectionis, & virtutis; adhuc enim præstare valet ea omnia, quæ haberi possunt per omnes alias creaturarum perfectiones.

Ad secundam Confirmationem, idem reponimus. Quippe corpus infinitum est hujusmodi quantitate molis, omnemque magnitudinem possibilem continere debet re ipsa, ut valeat in genere *caussa formalis* occupare locum omnem. At Deus est infinitus in genere perfectionis, & virtutis: ut dictum est.

Quum Sapientes omnes, Theo-

logi, & Philosophi ratiocinatione ex creaturis adspectabilibus ducta Existentiâ Dei invicte demonstrari docuerint, Cartesius regiam hanc viam deserens, omniaque falsa esse sibi confingens, ad Divini Numinis existentiâ probandam nullum aliud nobis argumentum patere voluit, nisi quod ex clara, distinctaque idea Entis Summi nobis (ut ait) ingenita depromi intelligitur.

Ejus porro ratiocinatio ita se habet. Hoc nomen Dei præ se fert ideam Entis summe perfecti. Sed una ex perfectionibus est realis existentiâ. Ergo Ens illud summe perfectum realiter existit. Sive alio modo. Idea clara, & distincta Entis summe perfecti est in me. (Sic docet Cartesius) Porro hæc idea cum sit me perfectior, à me esse non potest: & ob eandem rationem nec ab alia creatura. Ergo existit Deus, qui ideam hanc in me efficit.

Sed hæc Sophismata sunt, atque transitum inepte faciunt à statu idealia ad statum realem. Etenim nomen illud Dei præ se fert quidem Enssumme perfectum, ut à nobis concipitur, non vero ut realiter existens: quod si Cartesius hoc etiam posterius contendat: id supponit, quod in quæstione est, atque adeo principium petit. Manet ergo probandum, ideam Entis summi re ipsa conformem esse rei extra mentem nostram existenti. Supponit etiam

Car-

Cartesius, claram, & distinctam in nobis esse ideam Divinæ Essentiæ, Entis Summi, Entis Infiniti: quod falsum est, ut declarabimus disp. 3. q. 8. Nam quæ in nobis extat Idea Dei non nisi obscura, & imperfecta est, atque à rébus hisce adspectabilibus per comparationem, & amplificationem ducta. Tum Atheus præfracte negaret se talem ideam habere; adeoque convinci non posset. Postremo asserit quidem Cartesius, se non posse à se ipso esse, nec à parentibus &c., atque hoc ipso rite ascenderet ad existentiam Dei, si duceret argumentum ex contingentia creaturarum, & repugnantia progressus in infinitum. At negat id se præstare, & cum jam de omnibus dubitationem instituerit, ex sola Dei idea, prout diximus, viam patere docet ad Dei existentiam demonstrandam.

Placet nonnullis Recentioribus, Dei existentia à quasi priori demonstrari posse, ex ipsa nempe Dei definitione, qua dicitur ex nostro concipiendi modo *Ens summe perfectum*. Ita porro ratiocinantur. Si ex primis, & notissimis propositionibus demonstratur possibilitas Dei sub conceptu Entis Optimi, ejusdem existentia demonstratur à quasi priori. Atqui ex primis, & notissimis propositionibus demonstratur possibilitas Dei sub conceptu Entis Optimi. Ergo à quasi priori demonstratur existentia Dei. Major est

evidens, & negari non potest ab eo, qui terminos distincte percipit. Evidens quippe est, si non sit impossibile Ens Optimum, includens omnes prorsus perfectiones, illud necessario existere, cum una ex perfectionibus, quas ejus essentia includere debet, sit ipsa existentia: sicuti evidens est, purum malum, sive Ens Pessimum, cum excludat perfectiones omnes, necessario non existere. Tum quia si Ens Optimum non existit, jam esset impossibile, quoniam nihil ei dare posset existentiam: & quanto ea res major est, eo magis erit impossibilis; atque illud lumine naturali notum est, id, quod sua vi potest esse, semper existere. Minor autem sic ostenditur. Nullum impossibile excludit contradictionem, quæ ex suo conceptu est imperfecto. Ergo nullum impossibile excludit omnem imperfectionem. Ergo Ens Optimum, excludens quamcumque imperfectionem, non est impossibile; Ergo est possibile. Quod erat demonstrandum.

Confirmant hanc demonstrationem à simili, & à contrario. Bene demonstratur consimili ratiocinio, Ens Optimum non esse creaturam, dicendo: Nulla creatura excludit quamcumque imperfectionem. Ergo Ens Optimum, quod excludit quamcumque imperfectionem, non est creatura. Demonstratur etiam impossibile esse, atque adeo non existere Ens pessimum, quod omnes

nes imperfectiones includit, dicendo: Nullum Ens contradistinctum ab impossibili excludit possibilitatem, quæ ex suo conceptu est perfectio. Ergo nullum est ens reale, excludens quancumque perfectionem. Ergo Ens excludens quancumque perfectionem, non est ens reale, sed impossibile. Ergo à pari demonstratur, Ens Optimum non esse impossibile, sed necessario existere, dicendo: Nulla Chimera excludit contradictionem. Ergo nulla Chimera excludit quancumque imperfectionem. Ergo Ens excludens quancumque imperfectionem non est Chimera; adeoque est possibile. Quod erat demonstrandum. Quemadmodum igitur attributa divina à priori demonstrantur inesse Deo ex illius essentia, sive asseitate, ita existentia Dei à quasi priori demonstrari potest per ipsius definitionem.

Verum hæc ratiocinatio nihil proficit contra Atheos. Nam qui Deum negat, inficiatur etiam possibile esse Ens Optimum. Quamobrem probandum manet, Ens, & Optimum uniri posse. Hoc enim ipsum negat Atheus, qui ideam Entis Optimi non agnoscit, nullumque ens esse possibile putat, nisi aliquam habeat imperfectionem; atque hinc dissolveret totum argumentum, ac præcipue paritatem ab Ente Pessimò ductam. Videtur etiam contradictio, Ens Optimum considerare; ut ab existentia abstrahens,

ac possibilitate, quia tunc non intelligeretur, ut Optimum, quippe in illo non conciperetur omnis perfectio: nempe tunc in illius idea non reluceret existentia, quæ maxima perfectio est. Quanquam ergo, data possibilitate Entis Optimi, rite colligatur ipsius existentia, probanda manet possibilitas illa, ut re ipsa talis, ne transitus fiat à statu ideali ad statum realem. Diversa ratione attributa Dei per illius asseitatem à Scholasticis demonstrantur. Nam primo quidem ex creaturarum contingentia evincimus necessario existere Ens à se. Tum ex hoc ipso concludimus attributa eidem inesse perfectissima, quia nemo potest limitare se ipsum, cum nemo possit non amare se ipsum: id autem, quod est à se, non potest ab alio circumscribi, cum à nullo habeat esse, & à nullo dependeat.

Colligite, S. Anselmum in Prologo argumentum allato simile proponere, & concludere, ex idea Dei, qua cognoscimus, ipsum esse aliquid, quo nihil melius excogitari potest, insipientem convinci de existentia Dei. Sed Anselmus, ideam hanc non docet ingenitam esse, sed fide revelatam: atque hac præsupposita ratiocinatur.

Ex iis ratiocinantibus, quæ pro Dei existentia exhibuimus, facile etiam demonstratur, neminem ratione præditum posse invincibiliter ignorare Deum: cum tot eidem præ-

præsto sit argumenta tum ex rebus adspectabilibus, tum ex intimo conscientiæ sensu, quibus potest assurgere, & primam causam cognoscere, adeoque ignorantiam depellere. Hinc merito dicebat S. Gregorius Nazianzenus, or. 2. de Theologia: *Nimis profecto habes, & stolidus est qui non hucusque sponte progreditur, naturaliumque demonstrationum vestigia sequitur.*

*Utrum vero Deum esse sit per se notum?* parvi momenti quæstio est. Si proposito *per se* nota dicatur illa, cujus notitia facili negotio per lumen naturæ acquiri potest, evidens est, propositionem hanc: *deus existit, per se* notam esse: ut diximus. At si propositio *per se* nota ea sit, *quæ ex terminis propriis habet evidentem veritatem:* ut loquitur Doctor in 1. d. 2. q. 2. quia nos non cognoscimus evidenter simplici obtutu, terminos istis, *Ens infinitum, Causam primam*, invicem connecti, iccirco sub hac consideratione Deum accipiendo, nobis *per se* notum non est Deum existere; veritatem enim illius propositionis non ex ejusdem terminis, sed ex ratiocinatione colligimus.

## QUÆSTIO SECUNDA.

*Utrum ratio naturalis evidenter probet Dei Unitatem?*

**D**icimus, Dei Unitatem multiplici rationum naturalium lumine demonstrari.

Probatur. Omnes Deum concedunt esse, quod cæteris rebus omnibus anteponunt: ut optime animadvertit S. Augustinus, lib. 1. de Doctrina Christiana, c. 7. Est adeo Deus Summum Magnum. Ad quod ejusmodi est, unum, ac singulare est; neque duo, vel plura Summa esse possunt, ac perfectissima: cum hoc sit Summum Magnum, par non habere, nec aliud illi posse adæquari. Summa itidem Dei necessitas, ejusdem Unitatem ostendit. Nam si duo sunt summe necessaria, vel ita sunt, ut unus possit existere sine altero: vel alterius, ut existat, ope indiget? Si primum, satis est ille unus, & alter supervacaneus est. Si secundum, nullus est Deus, quia nullus ex iis est ens summe necessarium. Quod enim est naturæ summe necessariae, alterius ope, ut sit, non indiget. Idipsum expressius demonstrat Dei Omnipotentia. Neque enim duo Omnipotentes extare queunt, quippe quod, cum liberi essent, dissentiri invicem possent, ac proinde neuter illorum esset Omnipotens, quia ab alterutro oppugnaretur.



Ipsâ quoque Mundi gubernatio unum esse Deum prædicat. Nam summi, potentissimique imperii natura, non plura suprema capita, sed unum tantummodo caput exigit, ut recte disponi, ac ordinari queant omnia, & constanti, imperturbatoque consilio gubernari. Demum idipsum confirmat communis hominum consensus, & iudicium. Enim vero vel ipsi primi Philosophi, ac Poetæ, tametsi exterius plures colerent Deos, ut offensionem vulgi vitarent, unum tamen esse Deum Deorum, ac Supremum Ens persuasum habebant. Eorum testimonia recenset præ ceteris S. Justinus M. in lib. de Monarchia Dei.

Objicies 1. Tot admitendi sunt Dii, quot prima rerum principia. Atqui plura, ac saltem duo concedere oportet prima rerum principia. Plures igitur sunt Dii, non unus. Minor probatur. Varii, oppositique effectus habentur: ut corpus, & anima; quippe continua est carnis adversus spiritum rebellio. In Physicis etiam plerique extant effectus mali, venena, monstra, serpentes. In Moralibus quoque peccata. Quemadmodum igitur ex bonis effectis existentiâ colligitur Summi Boni, sic Mali Summi existentiam effecta mala demonstrant.

Respondetur. Nego minorem. Itaque effectus varii, & oppositi ab eadem causa proficisci queunt prima, & universali: cujusmodi est Deus, qui ad manifestandas Omnipotentis suæ inexhaustas di-

vitias, ad Mundi ornamentum, & perfectionem, dissimilia pleraque, ac diversa procreat. In iis porro omnibus nihil est absolute, & in se se malum. *Vidit quippe Deus cuncta, que fecerat, & erant valde bona*: ut legimus c. 1. Geneseos. Serpentes, venena, si aliquibus nocent; aliis potius remedio sunt: ut notat S. Augustinus lib. 21. Contra Faustum Manichæum, c. 13. Sic & Sturni vescuntur aconito, & Viperæ hominibus venenosæ, Theriacæ pharmaco componendo deserviunt. Monstra ad Mundi conferunt perfectionem. Cum enim opposita invicem collata magis eniteant, ex illorum comparatione aliarum rerum pulchritudo resplendet: quo modo noctis obscuritas, ad majorem lucis commendationem deservit, & ridiculæ partes venustatem augent Comædiæ.

Pugna inter carnem, & spiritum pœna est peccati originalis, qua etiam fit, ut pleræque res hominibus noceant. Peccatû denique *formaliter* sumptum est mera rectitudinis privatio; ideoque non habet causam efficientem, sed tantummodo deficientem. Atque hinc apparet discrimen inter bonum, & malum. Cum enim bonum sit verus effectus respicit causam efficientem; & ideo ex effectis bonis existentiam Summi Boni colligimus. At malum, deffectus cum sit, solam connotat causam deficientem: atque adeo ex malis non ducitur ar-

gumentum pro existentia Summi Mali: quod ipsum ex se se omnino repugnat, nam si existentia perfectionem haberet, non jam esset Summum Malum.

Objicies 2. Non videtur rationi satis consentaneum, Deum bonum in Viris probis, sanctisque, æque ac in improbis, ac reprobis tot mala componere, hosque etiam aliquando bonis temporalibus augere. Qui etiam fieri potest, ut Deus bonus peccata permittat: hominemque creet, quem peccatum esse prævidet? Cum melius videatur, hominem non condere, quam illi tribuere liberum arbitrium, quod in ejus perniciem verti potest. Igitur &c.

Respondetur, Deum Optimum quasdam morales peccatorum virtutes bonis temporalibus remunerari; probos autem viros quandoque exercere calamitatibus, ut virtutis eorum probatio habeatur. Permittit autem Deus peccata, ut sinat hominem pro libertate sua operari. At liberum arbitrium homini attribui, omnino consentaneum erat, ne videlicet homo aliorum dominus esset sui famulus, tum ut magis quam aliæ creaturæ sensibiles, homo esset Deo similis; tum denique ut bona opera meritoria eliceret, Deo obsequium suum, & obedientiam exhiberet, æternamque sibi promereretur felicitàtem. Nec debet Deus retractare concessum homini liberum arbitrium, eo quod abusum ipsius prævideat,

nam libertas per se se non ducit ad malum. Vide quæ diximus in 2. Logices parte, disp. 5.

Objicies 3. Fæcunditas est maxima perfectio. Ergo attribuenda est Divinæ Naturæ perfectissimæ. Tum melius est, plures esse Deos, quam unum; quia tunc haberentur plura, & majora bona. Deinde si Deus esset solus, non esset perfecte beatus. Ergo &c.

Respondetur fæcunditatem, quæ Deorum pluralitatem præ se ferat, nullatenus convenire posse Divinæ Naturæ: ut nostræ rationis evincunt. Si tamen Fidem consulamus, ex ea compertum est, in Divinis locum habere fæcunditatem Personarum in eadem numero natura. Et quidem hanc solam Deo possibilem esse intelligimus ratione per Fidem elevata, & illustrata. Duo reliqua locum obtinent in solo ente finito, quod cum in se ipso non habeat omne bonum, suam extra se felicitatem quærit, & quod si se solo spectetur, imperfectionem præ se fert, nec plurimum entium perfectionem adæquat. Proinde melius est, plura esse finita bona. At hæc de Ente infinito dici non possunt, quippe infinitum est Summum, cui nihil æquale, & quo nihil majus excogitari potest.

Objicies 4. Plura legimus à Diis Gentilium patrata miracula; multos depulsos, ac sanatos graviores, insanabilesque morbos; multa futura spiritu prophetico præcognita. Igitur &c.

Respondetur, vana esse decantata illa Idolorum portenta, quæ vel sine sufficienti probatione conscripta fuere, vel testibus firmata non idoneis, vel ab ipsis Gentilium Auctoribus in dubium revocata. Itaque ea omnia vel ficta fuere, vel, si aliqua ex parte veritatem obtinent, summæ Dæmonum industriæ, ac perviciæ adscribenda sunt: quia non vere infirmos curabant, sed, ut ait Tertullianus in Apologetico adversus Gentes, *cum lacerare desinebant, curasse credebantur*. In Oraculis vero Dæmones ex conjecturis quidem nonnulla divinabant: ut plurimum tamen decipiebantur, & fallabant; quare sensibus amphibologicis, vocibusque æquivocis utebantur; unde & Cicero lib. 2. de Divinatione, eadem appellat flexiloqua, & obscura. De iis autem omnibus singillatim Theologi disserunt.

Colligite, in Divinis Litteris quosdam homines appellatos fuisse Deos: propter specialem illis attributam à Deo potestatem, aut auctoritatem necis, ac vitæ, vel quia cum missi essent à Deo, nomine, & auctoritate ipsius loquebantur, ejusque vices gerebant. Sed de his speciatim in Theologia disserimus.

Ex dictis infertur, Unitatem, seu singularitatem, nec non & Existentiam ipsam ad Divinæ Essentiæ formalem rationem pertinere: quod Scotus tradit in 1. d. 2. q. 2. & d. 4. q. 1. & in 3. d. 22. Cum enim

Divina Essentia summam imbibat perfectionem essentialem, & Omnipotentia ex se se pluralitatem excludat, manifestum est, Divinæ Essentiæ notionem præ se ferre Singularitatem. Existentia quoque idem omnino est cum Divina Essentia. Nam si esset modus illius, utique ab eadem dimanare intellexeretur, quippe ab alio non est. Porro id ne cogitatione quidem assequi possumus. Qui enim fieri potest, ut Essentia, prout abstrahit ab existentia, & re ipsa non est, sit, & concipiatur fons, & origo alterius. Igitur &c.

Dices. Quæcumque in suis conceptibus formalibus abstractissimis non se includunt, in nullo se se includunt. Porro essentia, & existentia in sua ratione formali non se includunt. Alioquin existentia pertineret etiam ad essentiam creaturæ. Ergo neque se includunt in Deo. Ergo existentia non pertinet ad rationem formalem Divinæ Essentiæ. Hinc Scotus in 1. d. 8. q. 4. hac ratione probat, Sapientiam, & Bonitatem in Deo distingui formaliter. Quemadmodum igitur ens, quod est commune Deo, & Creaturæ, eodem modo illis convenit, & ad utriusque essentiam pertinet; ita existentia, quæ & ipsa est iisdem communis, sicuti non est de essentia creaturæ, ita nec erit de essentia Dei.

Respondetur, æquivocationem haberi in illo nomine *Essentia*. Etenim vel Essentia accipitur pro

completa rei natura, vel solam rationem entis præ se fert? Si primum, exposita ratiocinatio omnino inanis est. Quippe licet differentia specifica rei sit indivisibilis, tamen cujusque rei natura pluribus prædicatis constare intelligitur, unde conceptus quosdam in una re præ se fert, quos non habet in alia essentialiter, ac specificè diversa. Ita profecto essentia hominis continet rationalitatem, & non essentia bruti. Proinde argumentum propositum quatuor terminis componeretur, nam essentia primum ut abstrahens virtute intellectus spectaretur: tum postea veluti determinata, nimirum ut Dei est. Quod ipsum evidenter apparet in hominis, & bruti essentia, si illis ratiocinationem aptemus. Jam si dicatur secundum, optimum est equidem argumentum, & nos fateamur, diversam esse in Deo rationem Entis ab Existentia: quo modo alia est ratio *formalis* Sapientiæ, alia Bonitatis. Quamobrem concesso primo Syllogismo, negamus alteram consequentiam. Quemadmodum enim non est legitima ratiocinatio: *Animalitas ex se se non includit rationalitatem, Ergo homo non includit in suo conceptu formali rationalitatem*; Ita non licet sic ratiocinari: *Essentia ex se se minime includit existentiam, Ergo Deus non includit in suo conceptu formali existentiam*. Multa enim ad essentiam attingunt inferioris, quæ non continentur

in notione prædicati superioris.

Argumentum autem Subiillis Doctoris vim suam obtinet; Sapientiamque Dei ab illius Bonitate distingui evincit: quo modo concedimus rationem entis, & rationem existentia invicem distingui etiam in Deo. Neque omnia prædicata, quæ communia sunt, etiam eodem omnino modo conveniunt inferioribus. Nam commune id est, quod pluribus indifferens esse intelligitur, sive *essentialiter*, sive *accidentaliter* illis conveniat. Existentia autem creaturæ habet unde originem suam trahere possit, quin à creata essentia profluat, nempe Deum ipsum. Accirco allata probatio nostra vim non habet respectu creaturæ.

Colligite, effectum formalem Singularitatis aliud non esse, nisi immultiplicabilitatem, seu indivisibilitatem, quæ cum pertineat ad notionem Divinæ Essentiæ, rite dicimus, eandem esse ex se se singularem. Secus ac contingit in aliis attributis, ut in Sapientia, quæ non solam præ se fert exclusionem ignorantia, sed positivam attribuit denominationem intelligentis: & ideo licet Divina Essentia ex se se excludat ignorantiam, non tamen est ex se se *formaliter* sapiens.

## QUÆSTIO TERTIA.

Quinam sit proprius, ac peculiaris character Divinæ Essentiæ? Ubi de Attributis Dei.

QUM Deus sit pelagus immensus omnium perfectionum, investigare nitimur, quinam sit peculiaris, propriusque Divinæ Essentiæ character. Nimirum inquirimus inter tot prædicata, quæ de Deo dicuntur, principale, ac præcipuum, ex quo cetera, tanquam ex fonte, profluere intelliguntur, & quo primaria Dei notio, & ex notione ducta appellatio continetur. Scotistæ communiori voto characterem Divinæ Essentiæ in Asseditate constituunt, sive in Existentiâ à se, quatenus perfecta est, & omnimoda. Aliis placet id attribuere Infinitati. Utramque vero vel *actualiter*, vel *aptitudinaliter*, vel *radicaliter* considerari posse plerique docent, atque in una, vel altera earum *radicaliter* accepta differentiam Dei constituunt. Quæ facile intelligitur ex iis, quæ diximus, in 2. Logices parte, disp. 4. q. 3. de *Perseitate*. Thomistæ characterem Dei in vi intelligendi, aut in ipsa intellectuione situm esse arbitrantur. Plerique demum collectione perfectionum omnium illum definiunt.

Dicimus, proprium ac peculiaris characterem Divinæ Essentiæ characterem esse omnimodam Asseditatem.

Probatur. Prædicatum illud est differentia Dei, & proprius ac peculiaris character Divinæ Essentiæ, quod primum est, ac cæterarum Dei proprietatum, seu perfectionum radix, fons, & origo, & quod Divinam Essentiam ab omni alio discernit. Atqui Asseditas omnimoda est hujusmodi. Ergo &c. Minor probatur. Creaturæ sunt ab alio. Attributa Divina ab essentia dimanant, tanquam à radice. Relationes Divinæ, & Personæ ab alio sunt, tanquam ab origine, & principio: ut Filius à Patre, Spiritus Sanctus à Patre, & Filio. Atque adeo perfecta, & omnimoda Asseditas solius Divinæ Essentiæ propria est. Immo vero hoc ipso quia omnimoda est, nullum aliud prædicatum se ipsa prius in Deo supponit. Hoc enim vel est à se: quod intendimus; vel ab alio: quod falsum est: vel abstrahit à Deo, & Creatura, & profecto non intelligitur esse proprium Dei. Demum Asseditas est radix omnium perfectionum, quæ sunt in Deo; atque per ipsam hæ omnes possunt à priori demonstrari. Etenim ideo Deus est ens necessarium, quia à se ipso est: quemadmodum Creatura, cum sit ab alio, contingens est. Ideo Deus est actus purissimus, omnem excludens potentialitatem, & est æternus, quia est à se; si enim esse ab alio, posset produci in tempore, & carere aliqua perfectione. Ipsa etiam infinitas, & illimitatio in om-

omni genere ideo convenit Deo, quia est à se : Quod sic ostendo. Ens necessarium, & prorsus independens limitari non potest, nec restringi ad certas quasdam perfectiones. A quo enim restringeretur? An à se? Sed illud absurde diceretur. Ens quippe necessarium, & independens, tantum est, quantum esse potest : & nemo potest limitare se ipsum, aut se aliqua privare perfectione, cum nemo possit non amare se ipsum. An ab alio? Sed nullum agnoscit ens se superioris. Igitur iccirco Deus est ens perfectissimum, & infinitum, quia est ens à se existens : quemadmodum esse ab alio, quod est proprium Creaturæ constitutum, est ipsa radix limitationis, & imperfectionum omnium.

Hinc vero apparet characterem Dei non esse Infinitatem, quia hæc per Asseitatem probatur, veluti per causam. Tum Infinitas est modus, atque adeo supponit id, cuius est modus, sive naturam ipsam, & perfectionem. Evincitur etiam, Scotistas quosdam abuti terminis, dum primum Dei constitutum appellant : *Infinitatem radicalem*. Quippe manifestum est, latente ultima rei differentiam, hanc circumscribi, & defini oportere per radicem intimioris proprietatis, quæ nempe non per aliam probatur, sed alias à priori demonstrandas inservit. Porro Infinitas ipsa *aptitudinalis*, seu *formalis* per Asseitatem demonstratur. Ergo Dei Essen-

tia non jam per *radicalem Infinitatem* circumscribi debet, sed potius per Asseitatem, quam Deo intimiorem esse, inde etiam colligi potest, quia nemo unquam dixit, possibilem esse creaturam à se, cum tamen plures Philosophi possibilem admittant creaturam infinitam in essentia.

Ex iis autem, quæ de *Perscitate* Substantiæ in Logica docuimus, sequitur, *Asseitatem radicalem* superfluere, & solam sufficere *Asseitatem formalem*, seu *aptitudinalem*, nam hæc quidpiam est absolutum, & ad se, nec ad aliud refertur.

Infertur etiam ex allata probatione, nec vim intelligendi, nec intellectionem ipsam esse characterem Divinæ Essentiæ. Quippe intellectio est essentialiter operatio, seu exercitium facultatis cognoscitivæ, & hæc ipsa facultatis seu vis intelligendi est principium operandi; atque adeo supponunt naturam, cui convenient, nam operari sequitur esse, & principium operandi supponit principium essendi; proindeque non sunt primum Divinæ Essentiæ prædicatum, nec constituunt characterem illius. Unde nec illarum ope Deus distinguitur ab Angelis, & ab Anima rationali. Quod si quis contendat, intellectionem id muneris exhibere, quia est à se, & infinita; is profecto in voce litem constituit, & infinitatem ipsam, vel Asseitatem re ipsa habet veluti differentiam Dei.

Illi vero, qui perfectionum omnium collectionem ajunt esse Divinæ Essentiæ differentiam, nec satis consulunt infirmitati nostræ, nec præsentis quæstionis sensum attingunt. Siquidem nunc specialem illam Dei perfectionem investigare intendimus, ex qua, velut ex radice, aliæ omnes fluant, & sequantur. Specialis porro perfectio expresse non est omnis, & quælibet perfectio. Sed & cum quis dicit aggregatum omnium perfectionum, eo ipso generatim tantummodo, ac confuse omnes concipit: qua ratione etiam Asseititas eas continet; non vero singulas manifeste, ac distincte. Neque enim fieri potest, ut in hac mortali vita, ubi per speculum, & in enigmate ambulamus, clare, expresse, ac distincte omnes, & singulas Dei perspectas habeamus.

Objicies. Deus est essentialiter vivens, vita nimirum intellectiva, quæ sola convenit Deo; est etiam actus purissimus, ac perfectissimus: atque adeo constitui debet per prædicatum perfectissimum, cujusmodi est vis intelligendi. Hinc solus homo ad imaginem Dei est, licet omnes creaturæ conveniant cum Deo per existentiam, quæ proximior est asseitati. Deinde homo, ut creatura præ se fert *abaleitatem*; ut homo, rationalitatem. Ergo Deus, ut increatus, dicit asseitatem, ut Deus, vim intelligendi infinitam.

Respondetur ad primum, Di-

vinam Naturam ex se ipsa, & ex sua ratione formali esse viventem *radicaliter*, quatenus vim habet exigendi intellectum ipsum: per quem redditur *formaliter* vivens. Cum autem ipsa Dei Essentia sit pelagus omnium perfectionum, de reali quidem, & re ipsa omnes perfectiones habet; sed in suo conceptu *formali* eas solum præ se fert perfectiones, quæ pertinent ad ordinem essendi, minime vero illas, quæ principium sunt operandi, cujusmodi est vis intellectiva. Attamen semper constituitur per actum perfectissimum in ordine essendi, nempe per Asseitatem, quæ est perfectior intellectu. Est etiam actus purissimus; nullam quippe potentialitatem præ se fert, cum perfectiones omnes identitate perfectissima contineat.

Ad secundum. Creatura rationalis, ut homo non appellatur imago Dei, quia cum eo in pluribus prædicatis, aut in uno peculiari conveniat; etenim hoc sensu quælibet creatura est imago Dei. Itaque homo ad imaginem Dei est, quia Deum ipsum imitatur in operationibus, quas per intellectum, memoriam, & voluntatem efficit.

Ad tertium. Discrimen ex eo apparet, quia ratio essendi ab alio, seu *Abaleitas* non valet distinguere hominem ab omni alia re. Asseititas autem Deum ab omni alio secer nit.

Colligite r. Deum non esse à se positive, nec quodammodo præstare

respectu sui ipsius, quod causa efficiens respectu sui effectus. Paradoxum hoc docuit Cartesius, in *respon- sione ad primas objectiones*, quamquam illud postea retractaverit. Gilbertus quoque Porretanus olim docuit, Deum esse ex Divinitate, & Divinitatem facere Deum: ut scribit Sanct. Bernardus, sermone 80. in Cantica. At naturalis ratio evidenter demonstrat, causam efficientem necessario debere realiter distingui ab effectu suo. Unde S. Augustinus, lib. 1. de Trinitate, c. 1. ait: *Nulla res omnino est, que se ipsam gignat, ut sit.* Quemadmodum ergo Divinitas à se esse dicitur, quin altera ejusdem causa admittatur, & progrediamur in infinitum, ita dicendum est, Deum esse à se negative, non positive. Quamquam asseitas ipsa sit absolutum, & positivum prædicatum: ut diximus.

Colligite 2. Rationem naturalem evincere, Deum non esse corpus, sed simplicem omnino spiritum. Cum enim Deus sit ens perfectissimum, & corpus ac corporeum omne spiritu, ac mente multo deterius sit, ac ignobilius palam fit, Deum esse purum spiritum. Deinde si Deus aut corpus esset, aut corpus haberet, esset in eo majus quidpiam, & minus, quia totum parte, & pars aliqua minori est parte major: quod in Deum perfectissimum cadere non potest, qui & individuus est, atque *unissimus* merito appellatur. Simplex etiam est Deus, ne ulla sit in illo imperfectio, aut ratio partis

Res autem simplex semper est perfectior re composita, quando continet eminentia quadam, & potestate quidquid in rebus compositis cernitur, quomodo etiam Angelus corporatis omnibus perfectior est. At ex adverso elementa, & materia sunt compositis deteriora, quia non continent ista *virtualiter*, nec eorum effectus præstare valent. Corporeæ autem appellationes in divinis Litteris de Deo enuntiantur tantummodo per tropum, & metaphoram: quatenus ille virtute sua id præstat, quod corporeis instrumentis non exequimur.

Nunc de præcipuis Dei attributis, seu perfectionibus per pauca summam dicturi sumus. Et primo quidem *Immutabilis* est Deus. Cum enim sit à se, atque summus unus, & simplex, nulli mutationi locum facere potest: ut optime ratiocinatur Scotus in 1. d. 8. quæst. 5. Et cum infinita polleat virtute, valet unico cognitionis, aut volitionis actu ea omnia præstare, quæ nos distinctis actibus finitis exhibemus. Sed neque mutationi morali effingi potest obnoxius. Nam cum jam ab æterno omnia cognoverit, voluntas ejus infinite provida, & sollicita circa res futuras, omnia tunc decrevisse dicenda est, ne defectus providentiæ aut negligentia nota Deo inuratur. Si quando igitur dicitur Deus sententiam suam mutasse, humano loquendi more hæc accipienda sunt, nec aliud indicant, nisi effectuum mutationem, in quibus di-



diversa intelligitur terminatio divinæ voluntatis, unde & novæ de Deo dicuntur denominationes extrinsecæ. Libertas autem Dei indifferentiam præ se fert, non ad actus oppositos, qui in nobis propter finitatem necessarij sunt, sed ad opposita objecta: quatenus, Deus potest creaturas velle, aut nolle, si ve ad eas se se quodammodo diffundere, vel eas nullatenus respicere: prout activa indifferentia suæ voluntatis se se determinat.

Immensus etiam est Deus, & ubique diffusus, non sola efficientia, & cognitione, sed etiam substantia sua: ut Divinæ Litteræ, & SS. Patres aperte docent: quod Theologi probant. Id quoque naturalis demonstrat ratio, cum ejusmodi Immensitas sit perfectio simpliciter, nec ullam in conceptu suo imperfectionem præ se ferat; proinde Deo perfectissimo non est deneganda. Neque Divina Majestas vilesceret, si Deus in antro Scrabæi, aliisque obscænis in locis reperiretur: ut nugatur Erasmus. Quemadmodum enim Sol non polluitur, nec coinquinatur, nec lucem suam amittit, ac pulchritudinem, etsi fœda, & abominanda loca collustret; ita, & quidem à fortiori, dicendum est de substantia Dei, quia omnia creavit, conservat, & intuetur. Quia vero, ut docuimus in 2. Logices parte, disp. 4. quæst. 4. extensio alia est *circumscriptiva*, quæ & *formalis* dicitur, altera autem *definitiva*; quæ etiam appellatur *virtualis*; substantia Dei

Tom. I.

non est extensa priore modo, qui proprius est corpori, sed posteriore sensu, & Deus totus est in toto mundo, ac totus in qualibet mundi parte. *Est ergo Deus* (ait optime S. Augustinus in ep. 187. alias 57.) *per cuncta diffusus... non tamen per spatia locorum, quasi mole diffusa, ita ut in dimidio mundi corpore sit dimidius, & in alio dimidio dimidius; atque ita per totum totus; sed & in solo calo totus, & in sola terra totus, & nullo contentus loco, sed in se ipso ubique totus.* Hinc porro validissimum ducitur argumentum adversus Cartesianos, qui extensionem universim acceptam ajunt esse corporis essentiam, Deumque sola operatione immensum faciunt.

In iis autem spatiis, quæ extra mundum intelligimus, & imaginaria nominamus, quod re vera nihil sint, nec existentia, Deus non est re ipsa præsens, quemadmodum nec præsens est re ipsa possibilibus rebus, nec divina æternitas actualiter coexistit rebus futuris, & nunc minime existentibus. Est itaque Deus repræsens substantia sua superficiæ convexæ cælorum, & præsens fieri posset creaturis in illis spatiis, si ibi eas conderet.

Animadvertere etiam lubet, Thomistas fateri Divinam Substantiam vere diffusam esse ubique, quamvis contendant Deum ubique esse ratione suæ operationis. At divina operatio, ut bene docet Scotus in 1. d. 37. nec est ratio, ut a-

Pp

junt

junt *formalis*, nec est ratio *fundamentalis*, vi cujus Deus sit substantia sua ubique. Alia enim perfectio est Dei Omnipotentia, per quam operatur; alia immensitas, per quam diffunditur; atque hoc ipsum intelligere possumus, etiam ab illo abstrahentes; hinc Deus naturaliter fit præsens creaturis, quas tamen libere efficit, ac conservat. Fatemur tamen, ex Dei operatione velut à concomitantibus, & connexis, rite probari Divinæ Substantiæ immensitatem. Quia enim Deus in omni perfectionum genere debet esse infinitus, quemadmodum operatur in omnibus tanquam Omnipotens, ita omnibus inexistit tanquam Immensus. Sed & immensitas Dei, ipsius Omnipotentiam probat, quoniam ut creaturæ fiant Deo præsentibus, necessaria præsupponitur operatio Dei easdem producens.

*Æternus* pariter est Deus, quatenus initio, & fine caret, nec unquam desinere potest, atque omnino independens est. *Æternitas* enim, ut ait Boëtius, lib. 5. de Consolatione Philosophiæ, est in *terminabilis vite tota simul, & perfecta possessio*. Cum igitur Deus sit Summum Magnum, ab æterno existit. A se ipso Deus est, adeoque æternus, nam quod à se vivit, ex æterno, & in æternum vivit; se ipsum enim deserere non potest.

*Omnisciens* quoque Deus est. Quod ex iis evincitur, quæ diximus in 2. Logices partes, disp. 5. Cum autem possibilis omnia sint omni-

non in se se indeterminata, & semper aliud, & aliud accipiendum esse præ se ferant, iccirco, ut sunt, à Deo cognoscuntur collectim, ac confuse. Sed Dei cognitio clara est in se se, & distincta, ex parte actus, & ratione objectivi motivi, quod est Divina Essentia: ut alias diximus. Possibilia quoque Deus necessario cognoscit, quia vis cognoscendi naturalis est; non tamen debet illa amare efficaciter, nam voluntas libertate gaudet. Malum vero, cum sit defectus, & privatio boni, dicitur cognosci à Deo indirecte, & ex contrarietate, quam habet cum bono: quo modo dicimus tenebras videre, quia lucem non intuemur.

*Omnipotens à priori* probatur Deus ex hucusque declaratis, atque ex ipsius natura, quæ infinita pollere debet virtute ad quodcumque non repugnat producendum. Sed & à *posteriori* etiam demonstratur, quia de nihilo condidit omnia, eaque continet, ac conservat. *Omnipotens est* autem, ut optime notat Sanct. Augustinus, lib. 5. de Civitate Dei, cap. 10. *faciendo quidquid vult, non patiendo quod non vult*; & ideo mori non potest, nec aliud quidquam pati. Eadem ratione mentiri non potest Deus, aut peccare. Sed *impossibile istud*, ut scribit Sanct. Ambrosius, Annotatione in Numerum ad Chromatium, *non infirmatis est, sed virtutis, & majestatis, quia veritas non recipit mendacium, nec Dei*

*Dei virtus levitatis errorem.*

*Providentia* etiam summa pollet Deus, & entia prorsus omnia, vilissima licet, ac abjectissima regit, & gubernat. Quod quidem ex ipsius omnipotentia colligitur, tum ex communi hominum voce, qui Deum optimum, ac justissimum prædicant; tum ex mundi hujus structura, & constanti rerum adspectabili compage, quæ principem esse causam demonstrant, quæ omnia cognoscit, ac disponit: nam his duobus *Providentia* continetur. Neque negotiosus esset Deus, si omnia regeret; ut epicurus somniabat; nam infinita ipsius virtus ubique diffunditur, & eodem momento pervadit omnia, eaque in sua habet potestate, nec alterius indiget adjumento: secus ac creaturæ contingit, quæ finita cum sit, & circumscripta, in operando confusionem patitur, & defatigationem. Cur autem Deus peccata permittat, in præc. quæst. declaravimus, ubi etiam nulla esse in *Physicis* mala diximus.

*Providentia* autem, & virtute sua concurrat Deus immediate ad omnes, & singulos creaturarum effectus, non vero solum mediate, quatenus vim efficiendi creaturis tribuerit, eandemque in illis conservat. Et sane ea est *Divinæ Providentiæ* efficacia, & excellentia, ut quidquid in hoc mundo est, ab ipsa essentialiter pendeat. Unde non solæ causæ, sed earum etiam effectus omnes tali subsunt per se

se dominio Dei. Ergo non sola causâ est immediate à Deo, sed etiam effectus. Et quemadmodum causâ creata existere non potest, nisi Deo conservante; ita operari nequit, nisi Deo cooperante. Hinc Sanct. Augustinus in lib. 5. de Genesi ad litteram, cap. 20. contrariam opinionem rejicit, dicens: *Sunt enim, qui arbitrantur tantummodo mundum ipsum factum à Deo: cetera jam fieri in ipso mundo, sicut ille ordinavit, & jussit; Deum autem ipsum nihil operari. Contra quos profertur illa sententia Domini: Pater meus usque modo operatur.*

Placet Thomistis, *Concursum* hunc immediatum Dei præ se ferre qualitatem physicam creaturis à Deo impressam, quam nominant *Physicam Præmotionem*: vi cujus Deus applicat, & determinat causas secundas, sive naturales, sive liberas, ad operandum. Hæc autem *Physica Præmotio* supponit *Decretum Antecedens*, atque ab illo oritur. At nostra sententia est, hujusmodi *Physicam Præmotionem* omnino supervacaneam esse in causis naturalibus, quæ ex sui natura determinatæ sunt ad operandum. Sufficit enim illis concomitans Dei *Concursus*, & decretum generale Dei, quo voluit Deus naturales causas, vel ex sui natura, vel ex concursu aliarum causarum, aut ex circumstantiis determinatas, debere necessario operari. At in causis liberis censemus, hanc *Physicam Præmotionem* officere earum liber-

tati. Quippe prædeterminando illas ad unam contradictionis partem, earum tollit indifferentiam; & cum illa Præmotio sit à solo Deo, nec sit in nostra potestate, atque per se se cum operatione connectatur, ipsa quoque operatio in nostra potestate non erit. Nam in cujus potestate non est *antecedens*, nec in ejus potestate est *consequens* necessario connexum cum *antecedenti*. Vide quæ diximus in fine disputationis quintæ, in secunda Logices parte.

Creatura autem in his duobus tantum est essentialiter subordinata Deo; primo, quia non potest operari, nisi per virtutem sibi à Deo attributam; secundo, quia non operatur, nisi cooperante Deo. Unde & ipsa determinatio creatæ voluntatis est à Deo, non quidem prædeterminante, sed cooperante; & voluntas nostra, cum ob sui perfectionem sit active indifferens, se ipsam determinat, simul concurrente Deo. Concursum autem Dei non est indeterminatus, sed determinatus, ratione Decreti sui Concomitantis: de quo diximus in citato Logices loco.

Objicies 1. Si Deus immediate concurreret ad quamlibet actionem, & effectum creaturarum, esset auctor peccati. Hoc absurdum est, Ergo &c. Sequela majoris probatur. Deus immediate etiam concurreret ad actum, quo creatura quandoque Deum ipsum odit, ho-

micidium patrat, aut alia facinora. Igitur &c.

Confirmatur. Creatæ voluntas, quæ immEDIATE facit actiones à lege prohibitas, dicitur auctor peccati: Tum qui peccatum fieri non prohibet, velle peccatum dicitur. Atqui Deus IMMEDIATE faceret actiones à lege prohibitas, & impedire posset peccata, concursum suum subtrahendo. Ergo, cum id non præstet, ipse quoque habendus esset auctor peccati.

Respondetur. Nego majorem. Ad probationem, distinguo antecedens. Deus IMMEDIATE concurreret, ex primaria voluntate, & intentione, nego: voluntate, consequenti, & præter intentionem, concedo antecedens, & nego consequentiam. Itaque Deus cum primo decreverit, sinere causas secundas suos motus agere; ac prohibito operari, iccirco paravit omnibus concursum suum, velut generalis rerum Provisor. Non tamen ex voluntate primaria, & ex intentione ad acciones malas concurrat, sed præter intentionem, & voluntate consequenti, qua permittit peccatum fieri, ne libertatem offendat creaturarum, & ne retractet decretum generale, quo liberum illis concessit arbitrium. Hinc Deus prohibuit peccata, media administrat omnibus sufficientia ad peccatum evitandum, & apud Isaiam c. 43. conqueritur, se à peccatore adigi, ut illius serviat iniquitatibus. *Servire (ait) me fe-*  
ci-

*cisti peccatis tuis.* At homo, cum peccat, ex intentione actionem ipsam efficit, quam lex vetat; non quia homo malum velit, ut malum, sed quia malum vult sub specie sensibilis boni. Tenetur etiam homo ex Divina Lege impedire peccata, cum ipse non sit generalis rerum Provisor. Atque a deo homo merito dicitur peccati auctor. Quæ omnia locum in Deo non habent.

Instabis. Ergo si Deus præter intentionem concurrat ad actiones malas, jam creatura cogeret Deum ad illa opera efficienda. Hoc autem repugnat Divinæ omnipotentia. Igitur Deus nullo modo immediate concurrat.

Respondetur. Nego consequentiam. Itaque determinatur Deus, non à virtute creaturæ, aut potestate; sed à decreto generali, quo voluit ipse, pro suæ voluntatis beneplacito, causis secundis suum administrare concursum.

Objicies 2. Divina perfectio quam maxime commendari debet. Porro si Deus creaturam sic instituat, ut illa per se se valeat operari, quin ipse immediate concurrat, magis celebraretur divina perfectio. Quemadmodum majori dignus laude est Artifex, qui condere valeat horologium motibus suis exhibendis ideoneum sine Artificis præsentia, & operatione. Ergo saltem satis probabile est, Deum non concurrere immediate &c.

Confirmatur. Creaturæ talem

attribui vim, non repugnat. Deus enim ex se se omnia potest. Illa porro creatura à Deo suam existentiam haberet, & vim; atque subinde semper ab illo penderet. Igitur &c.

Respondetur, supremum Dei dominium tum in causas secundas, cum in earum effectus, maxime commendari ex concurso immediato. Divina tamen perfectio non est eo usque celebranda, ut impossibilia effici posse dicamus. Porro omnino est impossibilis creatura, quæ agere valeat sine immediato Dei concursu. Quippe cum hæc sit essentialiter finita, & limitata in quocumque genere, sicuti in essendo pendet immediate à Deo, ita ab illo pendere etiam debet immediate in operando. Ex dictis autem manifestum est discrimen inter creatum Artificem, & Deum. Etenim ille cum sit finitus, & circumscriptus, defatigaretur, si semper horologii motus deberet efficere, nec alia tunc opera præstare posset. Sed hæc locum non habent in Deo infinito.

Objicies 3. Causæ secundæ vel majorem, vel æqualem saltem habent perfectionem, ac affecta ipsa ab illis producibilia. Ergo superfluit omnino immediatus Dei concursus.

Respondetur, causam creatam perfectam esse ex se ipsa in ordine causæ secundæ, in quo genere potest appellari totalis. Tamen cum sit Deo essentialiter sub-

ordinata, necessario dependet ab illo in suis operationibus, atque adeo requirit concursus immediatum Dei, quem Deus exhibet, non ut causa particularis effectuum, sed ut Provisor generalis.

Instabis. Vel Deus eadem actione attingit effectum, vel distincta? Non primum, quia eadem numero actio non potest esse à pluribus causis distinctis. Non secundum, quia Divina actio ex se se impotens, ac sufficiens esset, nec creatura essentialiter subordinaretur Deo in sua actione. Ergo omnino superfluit &c.

Respondetur, Deum operari actione distincta, Dei autem actio, & actio creaturæ simul esse intelliguntur tempore, quamvis illa sit ista perfectior. Quod si Deus vellet, utique se solo posset effecta producere, unde non indiget actione creaturæ. Placuit tamen Deo, ob suam liberalitatem summam, ac bonitatem, causam quoque secundam secum cooperantem admittere. Istius porro subordinatio in eo sita est, quod per acceptam à Deo virtutem operatur, & non nisi Deo concurrente effecta sua producere potest.

## DISPUTATIO SECUNDA.

De Angelis.

## QUÆSTIO UNICA.

*Utrum Existentia Angelorum probari possit naturali ratione.*

Angelorum nomine substantias quasdam significamus spirituales, immortales, ratione, intelligentiaque præditas, & corporibus non adjunctas, finitas tamen, & creatas. Eorum existentiam ex Sacris Litteris certo certius agnoscimus. Quod vero ad rationem naturalem attinet, ex eo demonstrationis genere, quam à priori nominant, nulla profecto nobis ratio suppetit, qua Angelorum existentiam colligere valeamus. Quippe quod pro suæ voluntatis arbitrio Deus potuit eos creare, aut non creare. Plato & Aristoteles Angelorum existentiam argumentando collegere, maxime cœlestium ex orbium motu, quorum conversionibus ad perpetuitatem incitandis, ac gubernandis præesse docuerunt absolutas à corporum concrectione Substantias, quas *separatas* vocant. Sed hæc ipsa ratiocinatio non satis firma est, aut probabilis. Nam etsi res ita se haberet indubium tamen est, non id necessario fieri. At Deum ipsum per se se, hoc est,

voluntate sua movere corpora cælestia, probabilius nobis est. Nunc igitur inquirendum manet, utrum aliqua occurrere possit ratio à posteriori, cujus ope Angelorum Existentiam assequi possimus.

Dicimus, plausibili satis, probabilique ratione, Angelorum existentiam colligi.

Probatur. Multa mirabilia effecta recensentur tum à Magis, tum ab Energumenis, seu Arreptitiis præstita, quæ naturalis eorum vires excedunt. Cujusmodi sunt, ad præsentiam saxorum, & statuæ, responsa de rebus petitis proferre; in speculis, & aqua res absentes repræsentare; revelare occultissima; enuntiare quæ contingunt in remotissimis locis; momento tempestates excitare; domo egredi januis clausis; loqui linguis peregrinis, nullo usu, nullave disciplina comparatis. Horum porro effectuum aptior, ac commodior nulla potest haberi causa, nisi Angelus, sive Substantia ab omni concreione materiæ libera, cujus ea sit vis, ut causas naturales distincte pernoscat, & eas quandoque applicare, ac movere sciat; quandoque etiam per se se mirabiles effectus illos exhibeat. Et sane Magorum opera, nefaria plerumque, ac turpissima, atque in hominum perniciem, & Dei injuriam patrata, Deum habere auctorem non possunt. Unde ad invocationem Divini Numinis frequenter in fumos abiisse Magorum

conatus, eorumque maleficia dissoluta fuisse legimus. Sed necquis affirmare poterit effectus illos ab Animabus à corpore separatis esse repetendos: cum in id nulla sufficientis ratio præsto sit, nec anima videatur posse movere corpus, nisi eidem intime copuletur; est enim illius forma non asistens, sed informans: ut declaravimus in 3. Physices parte, disp. 1. quæst. 2. Nullum etiam suppetit nobis indicium tantæ in anima virtutis, quanta ad eos effectus requiritur. Quare dicendum potius est, ex effectis illis Angelorum, seu Dæmonum existentiam colligi. Quam etiam confirmat Veterum Sapientum, etsi Ethnicorum, consensus.

Objicies. Effecta, quæ adspicimus in iis, qui divino spiraculo instigari dicuntur, aut spiritu lymphatico infervescunt, ex naturali intemperie proveniunt. Adeo ut gravis melancholia sit habenda origo eorum mirabilium, quæ in Energumenis contingunt. Ita docet Aristoteles sect. 3. Problematum, q. 1.

Respondetur, hac in parte longe à vero exorbitare Aristotelem. Certum quippe est, hominem infirmum, & imbecillum, quacumque alteratione per melancholiam, aut alios humores facta, non posse perite loqui peregrino idiomate sibi antea ignoto; nec quæ procul aguntur, certo referre; nec alia exequi, quæ Energumeni so-

lito præstant. Proinde fateri nos oportet, Energumenum agitari aliquo spiritu, quia aliunde illa novetur, & exequi possit.

Instabis. Ille, qui Energumenus dicitur, incidere potuit in eam imaginationis temperiem, qua linguarum peregrinarum Institutores affecti tunc erant, cum eas in usum vocarent, & instituerent. Itaque nullo exterius agitante spiritu, ipse homo idiomate peregrino, & prius ignoto loqui poterit.

Confirmatur primo. Ea potest esse interdum humoris biliosi desæcatio, & igneus vigor, ut organorum ruditatem, & tarditatem solvens, jam linquat liberum animum, & velut ab organis solutum: quo fiet, ut veritatem quamlibet sensibus imperviam, & sibi prius ignotam detegat, aperiatque: quemadmodum aliquando contingit æstuante febris laborantibus, qui dum animi evagationem patiuntur, mira interdum proferunt, & ignoto sibi prius idiomate sensa exprimunt.

Confirmatur 2. Contingit haud raro, Energumenos ad certas Lunæ periodos acrius torqueri: quod sane indicium est, eos vitiatum tantum humore laborare. Igitur nulla pene est prior illa ratiocinatio pro Angelorum existentia.

Respondetur, illam qualemque humoris temperiem nullum habere commercium cum cuiuscumque vocis prolatione, &

significatione; siquidem nos eas voces formamus; prout volumus, & per eas significati notitiam accipimus, non obstante varia humoris nostri temperie. Quare illa Energumeni idiomatum peregrinorum locutio non provenit ex ejus humorum affectione. Addimus etiam, cujusque idiomatis institutionis plures fuisse, idque diversis temporibus nunc hæc, nunc illa vocabula ad unum, vel alterum objectum significandum usurpando. Iccirco variam indicarent humorum temperiem, quam nullus hominum simul referre potest.

Ad primam Confirmationem. Adeo stricta, & tenax est Animæ rationalis cum sensuum organis colligatio, ut nisi vel prorsus à corpore solvatur, vel illam Deus per extasim edoceat, quidquam absque sensuum beneficio non valeat percipere: quemadmodum continuata omnium hominum sæculo quovis experientia testatur. Quidquid ergo in contrarium de febricitantibus interdum decantatur à quibusdam Medicis, figmentum prorsus, ac anilem fabulam ducet omnis, qui infirmos frequentare consuevit. Quamquam in illis, ob phantasie, seu imaginationis perturbationem, incomposita locutio, & rerum inordinata expressio habeatur: fere ut contingit in somniis.

Ad secundam. Mirum profecto non est, ad diversas Lunæ

pe-



periodos Energumenos varîe affici. Cum enim ipsis insidens spiritus nequam eos torqueat per acerbam humorum affectionem, facilius in eos rabiem implet, cum humores nimium aut redundant, aut deficiunt. Ceterum assueta hæc videtur Dæmonum astutia, ut sub aliis creaturis lateant; quatenus nempe non sibi, sed externæ alteri causæ morbi acerbitas attribuat, dum ad causæ illius variam dispositionem varius itidem apparet effectus. Animadvertimus tamen, Lunæ influxum illum à plerisque in dubium revocari: quemadmodum etiam pleurosque effectus mirabiles, quorum causa Dæmon habetur, à causis procedere naturalibus. Sed de his dicendum nobis erit in *Phyfica*.

Ex mirabilibus enarratis effectibus manifestum fit, Angelos intelligentia præditos esse, ac libertate, adeoque esse Spiritus. Neque tamen spiritu, & corpore constant, alioquin penetrari non possent, nec tot efficere portenta. Ex antiquis autem Patribus perpauci corporatos Angelos putavere. Communior eorum assertio Angelicam Substantiam omnino spiritualem tradit, quamquam plerique corporatos illos dixerint, quatenus finitam, circumscriptamque habent naturam, nec sunt omnino simplices, sed qualitibus aliis, atque aliis afficiuntur, quæ naturæ ac substantiæ extrin-

Tom. I.

secus affusæ, ad eam adhærescunt: Vide quæ dicturi sumus disp. seq. quæst. 1. in sol. ad ob. 3.

Ita sane Angeli perficiunt notitiis suis, & donis Dei operationibusque suis realiter ab ipsorum substantia discretis. Hoc enim peculiare habet Deus, ut non sit bonus, justus, sciens, ex accidenti qualitate; sed bonitas, justitia, & scientia sit, si proprie loquamur. Ceteræ vero res omnes iis affectæ qualitibus, denominationem ab illis accipiunt. Quo argumento sæpe utuntur Patres, ut Filii, ac Spiritus Sancti Divinitatem adstruant. (Vide quæstionem 7. disp. seq.) Quamobrem Angeli sunt vere mutabiles, adjectione suarum operationum, & ornamentorum. Non tamen Angeli boni ita mutantur re ipsa, ut nos; habitusque permanentes habent, quos à prima origine indidit illis Deus, unde *substantiales* hoc sensu appellantur à Dionysio Areopagita c. 7. Hierarchiæ Cælestis, & à Maximo ejus Interprete, quod nempe divino beneficio constanter in illis maneat, ac velut in naturam transierint.

Angelos subinde invincibiles esse tenemus, cum omni materia careant; atque adeo ex sui natura immortales esse colligimus: maxime cum sint per se se subsistentes, nec ad corpus ullum ordinentur. Quamquam possint à Deo destitui, proindeque illius etiam gratia in æternum serventur. Vide

Qq

dis-

disputationis sequentis quæstionem secundam.

Omnigenam quoque rerum scientiam Deum Angelis ab origine indidisse, sicut de Adamo alias diximus, vel ipsa Angelorum dignitas, tum summa Optimi Conditoris bonitas ostendit. Quamquam quod ad singulas res, seu individua ipsa spectat, non omnium impressæ illis species videri possint, sed ex rebus ipsis acceptæ. Futura etiam libera, & arcana cordium non pernoscunt, nisi si Deo revelante. Nihilominus ex indicibus, ac signis, externisque commotionibus, quæ in corpus ex animo redundat, occultas hominum cogitationes Angeli divinando colligunt. Atque hoc tantum sensu gloriari potuit *Oraculi Pythici Dæmonium*, idque jactare, quod Tertullianus lib. de Oratione c. 13. refert: *Et mutum intelligo, & non loquentem ex audio.*

Colloquuntur etiam Angeli, quatenus signo quodam spirituali unus alteri proprias cogitationes manifestat. Convenit pariter illis esse in loco, non *circumscriptive*, sed *definitive*; & successivo etiam motu moventur propter spatii, seu loci divisibilitatem. Sua autem essentia, sive substantia sunt in loco, non vero per solam operationem. Vide quæ diximus de Dei Immensitate.

Postremo denegandum minime videtur, Angelos aliquando assumere vera corpora, eaque loco

movere posse. Quamquam vitales sensitivas operationes exercere in illis non possint, quippe iste prærequirunt, ut causam sui veram corporis formam: cujusmodi non possunt esse Angeli. Hoc enim est eorum ab Anima rationali discrimen; quod illi sunt substantiæ completæ, nec ordinantur ex sui natura ad informandum corpus, quemadmodum anima rationalis: ut in 3. Physices parte, disp. 1. q. 2. Persæpe tamen Dæmones, non assumptis corporibus, apparent hominibus velut corporati, & eorum sensibus illudunt.

## DISPUTATIO TERTIA.

*De Anima Rationali.*

### QUÆSTIO PRIMA.

*Utrum Anima rationalis sit spiritualis, & indivisibilis?*

**A**nima rationalis rectissime describitur à S. Augustino in libro de Quantitate animæ; c. 13. *est substantia quadam, rationis particeps, regendo corpori accommodata.* Anima itaque rationalis considerari potest tum in se se, tum ut ad corpus refertur. Posteriori hoc sensu de ea disseremus in 3. Physices parte; nunc eandem in se se contemplari nitentur, naturam ejus assequi, virtutes, & habitus, quæ per se se nequaquam sensibilia sunt, unde Metaphysicæ con-

considerationi habentur subiecta.

Porro decretis Fidei sancitum est, *Animam humanam esse incorpoream, immortalemque substantiam, quæ non ex Divina Essentia, aut ex caelesti domicilio prius existens deducatur, sed quæ creetur ex nihilo, ac multiplicetur pro numero corporum.* Ita decreverunt Catholicæ Ecclesiæ Concilia, Bracarense I. Lateranense IV. sub Innocencio III. Viennense sub Clemente V. & Lateranense V. sub Leone X. Hinc falsitatis convincitur Tertulliani, aliorumque Veterum opinio, qui ex semine corporeo rationales animas propagari autumabant. Quod idem evidens ratio demonstrat. Nam materiale non potest attingere productionem rei spiritualis. Nulla quoque specifica adinvenitur proportio inter materialem semen, & animam rationalem, quæ spiritualis est. Quare & nulla illius est in Animam efficientia. Creatur ergo Anima rationalis ab ipso Deo, nec à materia educitur, quoniam ab illa minime pendet, ut postea probabimus.

Philosophorum autem veterum de essentia Animæ rationalis sententiæ ad duo suprema capita reducuntur. Alii enim animam hominis divisibilem esse & corpoream putavere. Aristoteles vero eandem indivisibilem, & incorpoream, seu spiritualem constituit: ut distincte recenset Tullius lib. I. Tuscul. Quæst. Quid igitur sta-

tuendum sit, impræsentiarum inquiremus.

Dicimus, Animam rationalem esse spiritualem; atque adeo indivisibilem.

Probatur 1. Divinarum Litterarum auctoritate. Ecclesiastes cap. ult. ait: *Revertatur pulvis in terram suam, unde erat; & spiritus redeat ad Deum, qui dedit illum.* Et Luca, 23. dicebat Christus: *In manus tuas commendo spiritum meum.* Igitur anima rationalis est spiritualis. Quare veritatem hanc definivit Concilium Lateranense IV. in capit. *Firmiter, dicens, naturam humanam esse constitutam ex Spiritu, & Corpore.*

Probatur 2. ratione, ex Doctore in 4. d. 43. qu. 2. Effectus, qui ab anima rationali præstantur, manifeste ostendunt eandem esse spiritualem. Etenim anima res à materia abstractissimas contemplatur; nedum singularia, verum etiam universalia: possible quoque, & impossible: entia, & negationes entium: materialia, & spiritualia: Deum quoque ipsum cognoscit; super actus suos etiam reflectit; ex una in aliam notitiam ratiocinando promovetur; & operationes istas independenter ab organo corporis effective producit, facultatesque ab illo independentes habet. Cum itaque modus operandi nequeat esse perfectior modo essendi, quem consequitur; dicendum manet, rationalem animam esse incorpoream, seu spiritualem: atque adeo parti-

bus omnibus carere, & indivisibilem esse. *Cogitare enim* (ut ex Aristotele aiebat laudatus Cicero) & *providere, & discere, & docere, & invenire aliquid, & tam multa alia meminisse; amare, odise, cupere, timere, angere, letari, & similia rerum*; atque ut idem Cicero dicebat in Catone, *Tanta celeritas animorum, tanta memoria præteritorum, futurorumque providentia; tot artes, tanta scientia, tot inventa*; Tanta denique spiritualium rerum cognitio, qualis in anima reperitur, nulli corporeæ, concretæque substantiæ convenire potest.

Confirmatur, quia materiale attingere nequit perceptione sua res spirituales: nec accidens spirituale, qualis est cognitio, recipi potest in subjecto materiali, & divisibili: ut probabimus in 1. Physices parte, disp. 5. quæst. 4. & 6. Atqui anima rationalis percipit res spirituales, & in se recipit suas cognitiones spirituales. Ergo non materialis, sed spiritualis est.

Objicies 1. Anima rationalis in suis operationibus pendet à corporeis organis. Quippe rerum ideæ non sint ingenitæ: ut dicturi sumus in quæst. 8. Hinc læso cerebro, aut imaginatione, ut in amentibus; vel oppressa, ut in dormientibus, operationes intellectivæ cessant. Hinc anima in solo capite potest intelligere, quia ibi tantummodo reperit organum aptum ad intelligendum. Igitur

anima, cum habeat potentias organicas, est materialis.

Respondetur ex dictis in Dissertatione Proœmiali in Philosophiam Universam, q. 3. in sol. ad ob. 1. animam rationalem non dependere à sensibus corporis, *velut à causa partiali*, suarum operationum, aut *quasi ab organo*, quo eadem illæ efficiantur, aut exercentur: sed unice pendere à sensibus corporis, *tanquam à nunciis, & ministris*. Quod quidem evidentè ab experientia ostenditur. Nam illæ potentia, quæ materiales sunt, & organica, debilitato organo languescunt, atque à vehementi sensibili læduntur. Ita contingit visivæ potentia in Senibus, & in conspicientibus lucem Solarem. Porro intellectus, corpore languente, magis viget: ut in Senibus compertum est, qui prudentiores sunt juvenibus, & sapientiores. A perfectissimo quoque intelligibili intellectus perficitur, & roboratur: ut ex Dei visione. Rursus sine organis permanet in anima separata, & spiritualia ipsa percipit. Non ergo intellectus est potentia organica, & materialis.

At pro hoc præsentī statu Anima conjuncta corpori ab illius sensibus dependet, ut operetur: quatenus supponit objecta per sensus suo modo enuntiari. Intellectus enim & phantasia nunc talem habent in suis operationibus connexionem, ut intellectus superior operari nequeat sine famulatu phan-

tasiæ inferioris. Hinc fit, ut læso organo impediatur ab extrinseco operationes intellectivæ. Hinc fit, animam in solo capite intelligere, quia in solo capite phantasmata reperiuntur, & organa illa, quorum operationem supponit anima, ut intelligat. Hinc oritur oblivio: ex deletione videlicet specierum phantasticarum à memoria sensitiva, à qua in suis operationibus memoria intellectiva animæ dependet, quamvis ipsius species, ut pote spirituales, indelebiles sint prorsus, & incorruptibiles.

Hæc autem dependentia Animæ à corpore, non ex natura ipsius intellectus derivatur, quippe separata sine corpore intelligit; neque ex unione cum corporeo nam in patria Anima corpori unita intelligit sine illa dependentia: quod idem in statu innocentiae verum erat, quamvis corpus tunc immortale non esset. Originalis itaque culpa merito habetur causa hujus dependentiæ. Unde S. Augustinus lib. 15. de Trinitate, c. 27. de luce illa loquens, quæ ostendit, spiritualia, & corporalia esse diversa, inquit: *Quæ causa est, cur acie fixa ipsam lucem videre non possis, nisi utique infirmitas? Et quid tibi eam fecit, nisi iniquitas?* Quamquam possit hoc concedi animæ, prout forma est corporis, quod in statu conjunctionis connaturalius dependet ab illo operetur in rerum materialium perceptione.

Objicies 2. Incorporæum, & indivisibile nullam habet proportionem cum corpore divisibili. Ergo si anima rationalis est incorporea, & indivisibilis, nullam haberet cum corpore divisibili proportionem; atque adeo non ordinaretur ad corpus. Sed nec recipi posset in corpore divisibili, & extenso, nisi ipsa sit divisibilis, & extensa. Nam, ut fert commune proloquium, *quid quid recipitur, ad modum recipientis recipitur*. Rursus si anima non est divisibilis, expendi nullatenus posset, qua ratione potuerint aliqui, absciso capite, se se movere; & verba proferre. Videtur ergo dicendum, animam esse materialem, & divisibilem.

Respondetur, inter animam, & corpus haberi eam proportionem, quam *objectivam* nominant; in ratione nimirum actus, & potentiæ, hoc est, perfectivi, & perfectibilis, quamvis non convenient *in entitate*. Ita Materia, & Forma; Substantia, & Accidens; Idea, & Objectum assimilantur *objective*, non *entitative*. Neque ulla major proportio necessaria est inter animam quæ est forma corporis, & corpus, quod est animæ subjectum. Illa porro proportio non repugnat inter materiale, & spirituale.

Potest etiam anima indivisibilis recipi in corpore divisibili. Ad hoc enim sufficit, ut anima ipsa sit divisibilis *virtualiter*; quo modo se habet Angelus respectu loci, & Deus respectu Universi. Quare

si conceditur expositum proloquium, nihil aliud significare potest, nisi omne illud, quod recipitur, ad modum recipientis recipi, *vel formaliter, vel virtualiter.*

Motus vero ille, ac locutio post capitis detruncationem, quandoque divina in Sanctis virtute contigit: uti de S. Dionysio Areopagita legimus, eundem abscissum sibi caput substulisse, & suis manibus in alterum locum deportasse. Quandoque autem naturaliter evenit: immediate tamen post capitis detruncationem, & parvo admodum tempore perdurat. Illius porro causa non est anima ipsa, quæ ibi amplius non est, sed sunt spiritus animales, & vitales, qui jam ante capitis abscissionem, virtute animæ excitati, & commoti, conceptum impetum brevi illo temporis spatio retinent.

Objicies tertio ex Lockio. Potuit Deus substantiæ corporeæ tribuere vim intelligendi spiritualia. Ergo seclusa revelatione non demonstratur animam nostram esse spiritualem. Consequentia evidens est. Nam si Deus pro arbitrio potuit corpori nostro vim intelligendi elargiri, per lumen naturale dijudicare non possumus, eundem potius voluisse, ut nobiliores hominis operationes à substantia altera corpori nostro copulata proficiscantur. Probatur antecedens. Omnipotens Dei virtus metienda non est ex mentis nostræ imbecil-

litate. Ergo tametsi satis assequi non valeamus: quomodo substantia corporea pollere queat virtute intelligendi, cujus nulla est necessaria connexio cum extensione, nihilominus id Deo volente evenire posse dicendum est: quemadmodum multa sane alia Philosophi omnes Deo esse possibile fatentur, quæ mentis nostræ captum longe superant. Et cum nulla nobis præsto sit clara, distinctaque idea substantiæ, non nisi temere quis contendere potest, nullam inesse vim cogitandi substantiæ extensæ. Ergo &c.

Respondetur. Nego antecedens. Etenim, ut diximus in prima parte, disp. 3. quæst. 1. nihil detrahitur omnipotenti virtuti Dei, si affirmemus, ea, quæ contradictionem sapiunt, proindeque secum ipsa repugnant, nullatenus effici posse. Quamobrem cum operationes intellectuales, quas in nobis experimur à corporis organo effici non possint, nec per illud exercentur, rite dicimus, impossibile prorsus esse, ut à substantia corporea proficiscantur. Nec operatio sane perfectior esse potest, nobiliorisque ordinis, ac sit causa, à qua procedit. Itaque omnino repugnat, corpus nostrum vi intelligendi præditum esse; substantiam autem spiritualem corporeæ copulari, nullam præ se fert contradictionem, immo ideis nostris plane consentaneum est. Ex effectibus porro & caussarum naturam, & sub-

substantiæ notionem assequimur, quantum sufficit, ut utribus eidem convenientia ab iis secernamus, quæ ipsi repugnant. Hinc Lockius ipse fatetur Deum esse substantiam, & quidem materiæ expertem, atque omnino spiritualem. Quamvis igitur longe multa possit Deus, quæ mentis nostræ captum excedunt, non tamen dicendus est ea etiam posse, quæ impossibilia sunt, & manifeste repugnat.

Objicies 4. Hilarius, commentario in Matthæum, c. 5. num. 8. Inquit: *Nihil est in substantia, quod non sit corporeum. Nam & Animarum species, sive obtinentium corpora, sive corporibus exultantium, corpoream naturam suam substantiam sortiuntur.* Hieronymus in caput x. Matthæi, animam esse corpoream, ait, non esse omnino negandum, sed modo solum illo crasso, quem in corpore nostro cernimus. Lactantius, lib. 2. Institutionum, c. 10. postquam dixit, substantiam ignis, calorem esse, & substantiam aquæ esse humorem addit, corporis materiam in humore esse, animam vero in calore. Clemens Alexandrinus lib. 1. in ep. 1. Petri scribit: *Anima hominis est corruptibilis, quæ generatur cum corpore.* Gregorius Nyssenus, in libro de Opificio hominis, c. 29. dicebat: *Anima hominis est in semine, licet ibi non appareat.* Augustinus in ep. 166. alias 28. c. 2. num. 4. ad

Hieronymum, animam rationalem appellat corpus, & approbat, eam ex traduce fieri. Sed & in Concilio Nicæno II. actione 5. approbata fuit Sententiam Joannis Episcopi Thessalonicensis asserentis, non solum animarum rationalem; sed Angelos quoque esse corporeos, ex qua opinione colligebat ille, pium esse usum pingendi Angelos. Igitur anima rationalis non est spiritualis, sed corporea.

Respondetur, nomen *Corporis* bifariam posse usurpari. Etenim stricte quidem ac proprie id omne significat, quod materia constat, ac certa mole, figura, & magnitudine terminatum est, ac circumscriptum. Si vero in latiori accipiatur significatione, illud omne appellatur *Corpus*, quod reale est, ac subsistit, inanique, ac vacuo opponitur. Hoc posteriori sensu plerique Veterum Deum ipsum *Corpus* esse dixerunt: ut Theologi ostendunt. Ita laudati Patres animam dicunt esse corpoream, quatenus reale quidpiam est, ac se ipsa subsistit.

Hilarius autem corporeum accipit pro eo, quod mutationi obnoxium est; addit enim *quia omne, quod creatum est, in aliquo sit necesse est.* Esse autem in aliquo, mutabilitatem præ se fert. Animam vero spiritualem esse discerte scribit in psalmum 129. num. 6. dicens: *Anima humana nihil in se habet corporale, nihil terrenum,*

*nihil grave, nihil caducum.* Hieronymus latiori significatione animam appellat corpoream: ut ipsius verba indicant. Lactantius subobscurè loquitur, ut sui mos est. Exponi tamen potest, quantum ad proprietates, & activam virtutem; adeo ut anima dicatur esse in calore, quatenus activam habet virtutem nonnihil illi similem, quæ calori conceditur. Clementis Alexandrini germanum opus non esse Commentarium citatum, Eruditi passim consentiunt, Gregorii Nyseni sententia durior est: & eundem eo errore tunc detentum fuisse prodit, cum nondum ab Ecclesia definita esset quæstio de animæ rationalis origine. At c. 15. animam esse spiritualem diserte asserit: *Neque enim (ait) Mens intra corpus est, quando rem corporis expertem corpore contineri fas non est.* Augustinus non approbat opinionem illam, animamque appellat corpus in latiori significatione: proprio autem sensu incorpoream esse ibidem diserte scribit: *Si corpus non est, nisi quod per loci spatium aliqua longitudine, latitudine, altitudine, ita sistitur, vel movetur, ut majore sui parte majorem locum occupet, & breviorè breviorè, minusque sit in parte, quam in toto; non est corpus Anima.*

Eodem illo latiori sensu locutus est Joannes Episcopus laudatus. Etenim lecto Joannis loco, Tharadius Patriarcha, quid inde

consequens foret, colligens, inquit: *Ostendit Pater, etiam Angelos oportere pingi, quoniam circumscripti sunt, & hominum specie multis apparuerunt. Sancta Synodus dixit: Etiam Domine. Quare Synodus id solum approbavit, quod, Tharadius ex Joannis oratione arripuit, nempe circumscriptos esse Angelos, & humana specie esse conspectos, ideoque fas illos pingere. De eorundem autem corporibus nihil docuit.*

### QUÆSTIO SECUNDA.

*Utrum Anima rationalis sit immortalis? Et ratio naturalis non solum suadeat, verum etiam evidenter demonstrat Anima rationalis immortalitatem?*

**E**PICURUS, Lucretius, aliique Veteres Epicurei rationalem animam mortalem esse, & cum corpore interire, penitusque destrui arbitrabantur. Aliorum Philosophorum communis sensus animæ rationali immortalitatem attribuit. Trifariam porro Immortalitas spectari potest. Vel enim præ se fert solam negationem actualis desitionis; vel negationem dicit aptitudinalis desitionis; vel etiam potentialis. Hoc posteriore modo intellecta Immortalitas solius est Dei propria: quo sensu de ipso Deo dicebat Apostolus in 1. ep. ad Timo-



motheum, cap. 6. *Qui solus habet immortalitatem*; quatenus Deus nec re ipsa desinit, nec aptitudinem habet ad desinendum, nec potentia ulla destrui potest. Primo autem sensu Immortalitas etiam corporibus convenire potest, nam Deus potest illa in æternum servare, quamvis ex sui natura in corruptionem propendeant ex coalescentia materiæ, & formæ. Altero igitur modo Angelis propria est Immortalitas, quatenus divina quidem virtute destrui possunt, sed ex intrinseca natura sua ad corruptionem minime inclinantur, immo vero illorum naturæ desinitio adversatur; unde solo indigent generali concursu Dei, ut permaneant, nec vi ulla creaturarum destrui possunt.

Quamobrem impræsentiarum inquirimus; Utrum rationalis anima sit immortalis: & quidem sola etiam ratione naturali spectata, unde expendere intendimus. An naturalis ratio probet hominis animam esse immortalem; & quænam vis insit argumentis à ratione naturali petitis.

Dicimus, Animam rationalem esse immortalem: rationem autem naturalem idipsum suadere, non tamen certo, evidentique demonstrare.

Probatur prima pars. Nihil frequentius utriusque Testamenti paginæ prædicant, quam rationalem animam esse immortalem. E quibus pauca quædam, velut di-

Tom. I.

cis causa, delibabimus. Ita Sapientiæ c. 3. legimus: *Iustorum anima in manu Dei sunt, & non tanget illos tormentum mortis*. Et Christus Dominus, Matthæi c. 10. dicebat: *Nolite timere eos, qui occidunt corpus: animam autem non possunt occidere*. Sexcentisque pene aliis in locis Catholica Veritas ista elucet. Igitur anima rationalis est immortalis.

Facile autem est, ea Divinarum Litterarum testimonia explicare, quæ in speciem adversari videntur. Velut cum, Genesios c. 37. fratribus suis cogitantibus, ut interficerent Joseph, dixit Ruben. *Non interficiatis animam ejus*. Figurata est enim locutio per Synecdochem, qua pars pro toto accipitur; & sensus est. Non interficiatis eum. Ecclesiastes autem, cum c. 2. ait, nihil amplius superesse homini post mortem de laboribus suis, de rebus temporalibus deserit; & c. 3. dum scribit: *Unus est interitus hominis, & jumentorum, & aqua utriusque conditio: sicut moritur homo, sic & illa moriuntur: similiter spirant omnia, & nihil habet homo jumento amplius*; de homine loquitur secundum corporis conditionem: ut verba ipsa nemonstrant, & Hieronymus, aliique Patres interpretantur. At Sapiens c. 2. tantummodo verba impiorum refert, dum scribit: *Dixerunt enim cogitantes apud se non recte... ex nihilo nati sumus, & post hoc erimus, tanquam*

Rr

quam

quam non fuerimus ; unde ipsa immortalitatem animæ confirmat, dum hanc impiorum cogitationem esse non rectam affirmat.

Objicies. Si anima post mortem permanet, cum sit forma corporis, atque exinde inclinationem habeat ad corpus ; jam erit in statu violento. *Nullum autem violentum perpetuum.* Aliunde vero, cum anima sit *actus* corporis, semper deberet actu esse in corpore. Quod si dicatur, anima naturaliter extra corpus existere, jam mors esset eligibilior, quam vita, & natura ipsa mortem intenderet. Tum anima languet, corpore languente ; eoque vigente, viget. Rursus anima exhorret mortem: spe autem immortalitatis erecta deberet mortem libens aspicere. Demum ipsa anima à Deo datur propter corpus. Ergo non est immortalis.

Respondetur, hæc omnia, quæ Lucretius fusius exponit, & late exaggerat, nullius pene roboris esse. Etenim anima naturaliter existit separata à corpore. Quippe per se ipsam est, nec ab eo sustentatur, propriasque operationes habet ex sui natura à corporis organis minime dependentes. Est autem anima *actus* corporis, seu perfectionem nata tribuere corpori : non tamen ipsum corpus semper actu, seu re ipsa perficit. Extra corpus anima perfectius exercet operationes sibi proprias. Inclinatür vero, ordi-

nemque dicit ad corpus: non quasi ab isto quidpiam accipiat ; sed quatenus vitam illi communicare valet, unde connaturalius corpori immortalis associatur, nec petit à corpore separari.

Illa porro diversa mutatio, quæ contingere videtur in anima, parteve ejus ratiocinante, quotiescumque varia est affectio corporis ; ex organo corporis, & phantasia originem habet : quibus bene, vel male affectis, non anima ipsa aliquid patitur, sed illius dumtaxat functiones vigent, aut marcescunt: ut in præc. quæst. diximus. Quoniam vero anima ad corpus propendit, hinc mortem refugit, & exhorret, quamvis se morti superstitem, ac immortalem futuram certo noverit. Accedit etiam, quod cum futuræ vitæ, suæ sortis anima adhuc incerta sit, spemque inter, ac timorem miserrime torqueatur ; infelicem futuræ vitæ statum verita, à corpore exire trepidat. Postremo animam, non propter solum corpus, sed propter se ipsum creavit Deus ; unde imaginem suam illi concessit.

Probatur secunda pars, nempe naturalem rationem multiplici fundamento immortalitatem animæ rationalis non obscure suadere. Et primo quidem, Anima rationalis est spiritualis. Ergo etiam est immortalis. Consequentia probatur. Anima rationalis vi suæ spiritualitatis est à corpore independens,

dens, quantum ad operari: ut in præc. quæst. diximus. Igitur ab eo quoque independens est quoad esse; Operari enim sequitur esse. Porro id, quod independens est à corpore, nullatenus perit, eo destructo. Nulla quippe forma perit, nisi per expulsionem à subiecto, sine quo existere naturaliter non possit: ad hoc ipsum vero requiritur, ut ab illo essentialiter pendeat; siquidem nihil perit ex defectu ejus, à quo non pendet essentialiter. Igitur anima rationalis non perit, destructo corpore. Atque adeo est immortalis.

Secundo, Anima rationalis libertate gaudet. Ergo non dependet quoad existentiam à corpore; ideoque est immortalis. Consequentia probatur. Si anima rationalis esset corpori immersa, & ab eo dependens quoad existentiam, non esset libera. Igitur &c. Probatur antecedens. Si anima ita dependeret à corpore, ad corporis mutationem & ipsa necessario mutaretur; adeoque mores animi necessario consequerentur temperamentum corporis. Ita sensus, & sensitivi appetitus, quoniam materiales sunt, necessario trahuntur à materiæ mutatione. Deinde quod ab organo pendet, materiale est. Nullum materiale libertatem habet, sed necessario debet se se accommodare corporeis objectis, à quibus determinatur, nec aliud bonum respicit, nisi sensibile, nec

contra consuetudinem, & præter naturam operari potest, ideoque nec præmii, nec pænæ capax est. Talis igitur esset anima rationalis: quibus omnibus humanitas ipsa funditus evertitur.

Tertio, Veritas ab omnibus gentibus concessa, pro certa habenda est. Atqui omnes pene gentes animam rationalem esse immortalem fatentur. Id sane nationum omnium Sapientes docuerunt, & ut ait Seneca ep. 117. *consensus hominum firmat, aut timentium inferos, aut colentium.* Quæ omnia ex Historiis aperta fiunt, & manifesta. Hinc legum institutio, hinc tanta apud omnes posteritatis cura, hinc tot egregia pro patria, pro republica ab antiquis patrata facinora. Quæ omnia elegantissime persequitur Cicero in lib. Tuscul. Quæst. ubi de hoc ipso argumento fusissime disputat.

Quarto, Mundi hujus gubernatio justissimis Providentiæ legibus transigitur. *Entia enim nolunt male gubernari:* ut optime notat Aristoteles lib. 12. Met. Ergo anima hominis est immortalis. Consequentia probatur. Iniqua est gubernatio, qua vitia præmiis, virtutes suppliciis plectuntur. Contingit autem in hac vita sæpissime, ut scelus impiis feliciter cedat, piis vero virtus calamitose. Nisi ergo anima immortalis sit, & post mortem corporis perseveret, atque tunc pœnas, aut præmia prome-

rito accipiat, non recte Mundus gubernatur. Hinc unusquisque Deum esse justissimum Judicem vel solo naturalis luminis ductu cognoscit, & confitetur. Hoc argumentum extollunt SS. Patres, præsertim Joannes Chrysostomus, & Petrus Chrysologus.

Quinto, Fortitudo, quæ terribilia, mortemque pro patria contemnit, honestissima est, præmioque digna. Porro si anima mortalis esset, ea fortitudo vitium esset, & imperfectio, nec præmium ullum haberet. Igitur anima est immortalis. Minor probatur. Nulla tunc esset felicitas, nisi in hac vita. Porro fortitudo illa vitam aufert, adeoque omnem adimeret felicitatem. Ergo non virtus esset, & perfectio, sed vitium.

Sexto, omne ens habet suum finem sibi à natura constitutum, in quo perfectissime quiescit, delectatur, & beatitatem suam assequitur. Anima nostra finem hunc in hac vita nequaquam obtinet, quippe in nullo quiescit creato bono. Ergo vitam aliam concedere oportet, in qua finem suum anima nostra assequi possit. Et sane naturaliter cognoscimus, beatitatem nostram debere esse sempiternam. Si enim homo moriens beatitatem amitteret, aut eam amitteret volens, aut nolens? Si volens, quomodo beata est illa vita, quam noluit, qui eam habebat. Jam enim non esset summum bonum amabile. Si nolens, deberet semper homo

pertimescere, ne eam perdat: atque ita semper tristari. Nec dicere fas est, hominem indifferenter illam respicere, quippe tunc maximum suum bonum negligeret. Quæ ratiocinatio est Augustini lib. 13. de Trinitate. Igitur &c.

Probatur tertia pars. Etsi naturalis ratio immortalitatem rationalis animæ plurimum suadeat, atque docilem, & bene institutum animum convincat, tamen ut recte scribit Subtilis Doctor in 4. d. 43. q. 2. eandem non demonstrat certo, & evidenter, adeo ut Epicureus ita convinci possit, ut veritatem hanc ex corde, & ingenue fateatur. Hinc purus Philosophus singulis allatis rationum momentis tales potest adhibere responsiones, quæ vel eorum vim evacuent, vel difficile queant improbari, aut certo, & evidenter falsitatis convinci. Sane Cicero, libro citato Tuscul. Quæst. cum sua in præsens argumentum fundamenta expositurus esset, probabilitatis multum iis inesse sentiebat, evidentiam attribuere non audebat. *Ea, ut potero, scribit, explicabo: nec tamen quasi Pythius Apollo, certa ut sint, & fixa, quæ dixero, sed ut homunculus unus è multis, probabilis conjectura sequens. Ultra enim quo progreditur, quam ut verisimilia videam, non habeo.* Quare cum jam rationum momenta declarasset, dicenti Auditori suo: *Sed me nemo de Immortalitate depellet,* cum Cicero sic respondet: *Laudo id quidem; etsi nihil nimis oportet*

oportet considerare. Movemur enim sæpe aliquo acute concluso: laudamus, mutamusque sententiam clarioribus etiam in rebus. In his enim est aliqua obscuritas. Sed & S. Augustin. postquam lib. 13 de Trinitate, cap. 8. scripserat, omnes cupere beatam vitam, adeoque sempiternam, statim addit: *Si fides adsit, qua inest eis, quibus dedit potestatem Jesus filios Dei fieri, nulla quæstio est. Humanis quippe argumentationibus hæc invenire conantes, vix pauci magno praditi ingenio, abundantes otio, doctrinisque subtilissimis eruditi, ad indagandam solius animæ immortalitatem pervenire potuerunt.* Vides, ut S. Doctor ostendit, se non agnoscere in rationibus naturalibus vim evidentis demonstrationis pro animæ immortalitate? Quippe vis illa communis est omnibus, nec adeo difficultatibus obsepta est, ut magnam ingenii præstantiam exquirat, magnumque connatum ad sui assensionem.

Itaque prima illa ratio ex animæ spiritualitate, & independentia à corpore, suadet quidem, animam esse immortalem, demonstrat quoque, animam rationalem non posse vera corruptione desinere, quoniam ista alterationem qualitatum, & mutationem rei materialis in subjecto præ se fert. At nequaquam certo, & evidenter ostendit, animam rationalem re ipsa ad corporis deficientiam non destrui per subtractionem divini concursus conservantis: quod Philosophus evenire posse

contenderet. Quippe quemadmodum anima, etsi spiritualis, etsi à corpore independens, non creditur à Deo, nisi quando corpus debitam habet dispositionem, & organizationem: ita putaret Philosophus ille, animam à Deo non conservari, nisi in corpore. Ordinem porro istum conservationis ex ordine illo creationis colligeret; unde utrumque repeteret, vel ab ipsa natura animæ, vel saltem à lege, quam præfixam à Deo judicaret. Idem reponeret Philosophus, si argumentum duceretur ex animæ rationalis indivisibilitate.

Secunda quoque ratio à libertate ducta, ex opinione illius Philosophi, probat solam animæ spiritualitatem, ejusdemque evincit independentiam à corpore tanquam ab organo; quapropter anima non determinatur ab objecto sensibili, sed bonum respicit spirituale. At quemadmodum hæc eadem non evincunt, animam creari sine corpore, ita nec demonstrant evidenter, animam sine corpore conservari. Rursus hæc probant, animam vera corruptione destrui non posse; sed non demonstrant, eandem minime desinere per subtractionem divini concursus conservantis. Multo minus probant invicte, animam ex sui natura petere, ut sine corpore conservetur, sicuti non ostendunt, animam ex sui natura petere, ut sine corpore creetur.

Tertium rationis momentum  
pru-

prudentem hominem ad assensum inclinât. Sed Philosophum non latet, tot ex Epicureorum secta homines, tot etiam alios populos, non continuo acquievisse aliis hominibus animam immortalem esse affirmantibus. Philosophum itidem non latet, plerosque Veterum, præstantes alioquin ingenio, & scientia eruditos, de animi humani immortalitate reliquisse dubia scripta, atque hac in re hæsisse ancipites. Quapropter hisce notitiis permotus dubitaret Philosophus ille; atque adeo, licet probabilem judicaret aliorum hominum sententiam, non tamen ex illorum consensione devictum se esse sentiret, ut illorum opinioni certo subscriberet, firmiterque adhæreret. Cetera, quæ adjecimus, diceret Philosophus ex naturæ instinctu evenire, ut propagatio filiorum in brutis etiam contingit; vel ex præconcepta satis probabili spe immortalitatis; vel ex gloria, quamdiu hic vivitur, captandæ ambitione; vel ex usitato nationum more.

Quartum argumentum ceteris verisimilius videtur; quamquam & illud vim demonstrationis non assequatur. Neque enim naturali ratione perspicuum est, unum extare Rectorem hominum, secundum leges justitiæ retribuentem, & punientem, ut admittamus autem, Deum pro meritis & præmia bonis, & malis pœnas rependere; maxima etiam improborum vindicta est culpæ turpitudine ipsa, cruciatus

animi, conscientiaque flagellum: quemadmodum non exigua merces, & præmium est fructus ipse virtutis, quo mirifice delectantur probi. Unde illud S. Augustini, lib. 1. Confessionum, c. 12. *Jussisti (Domine) & sic est, ut, pœna sua sibi sit omnis inordinatus animus.* Hinc virtutis amore bona esse faciendâ, & mala vitari oportere ex ipso odio vitii, recta etiam indicat ratio. Ad hæc, Deus quæcumque bona opera ab hominibus fiunt, ex liberrima voluntatis suæ beneficentia præmiis coronat. Nam & illa ab hominibus poterat expetere, creationis, & conservationis titulo quin alterum illis præmium in vita immortalis proponeret. Quem admodum certe contigisset, si Deus hominem in statu naturæ puræ condidisset, eum scilicet ad æternam indebitam gloriam minime elevando: qua in hypotesi profecto nulla futuri boni spe potuisset homo erigi ad recte facta, nec in miseriis solatium ex illa repetere, nec æterni futuri mali timore à peccatis deterreri. Est & altera responsio, quæ Stoicorum esse videtur. Referente enim Cicerone, lib. citat. *Stoici ajunt: Animas manere, è corpore cum excesserint, sed non semper.* Qua, re posset quis respondere, animam quidem ex sui conditione non petere, ut post corpus servetur: voluisse tamen Deum, ex suæ voluntatis beneplacito eandem aliquo tempore post mortem conservare, ut præmia bonis operibus clar-

elargiatur, aut malorum vindictam sumat. His autem pro merito expletis, cessaret postea Deus à conservatione animæ, quoniam nihil amplius expostularet, animam diutius conservari. Non diffitemur quidem, nullum improbis frænum adhiberi, si anima mortalis constituitur, quando illi peccati turpitudine, conscientiaque stimulis non commoveantur. Sed nos non dicimus, animam esse mortalem. Id unice intendimus, illius immortalitatem evidenter demonstrari non posse.

Quintæ rationi purus Philosophus occurreret ex iis, quæ paulo ante diximus. Ipsa enim recte facti conscientia, & virtutis delectatio, præmium esset illius fortitudinis, qua quis mortem pro Patria obiret.

Sexta tandem ratio sic dissolveretur. Omne ens in suo fine quiescit, quemadmodum est illi possibile. Porro Philosophus arbitraretur, animam nostram quiescere in contemplatione abstractiva substantiarum separatarum, seu spiritualium, in veritatis naturalis assecutione, & in directione suarum operationum juxta regulas Ethicæ. Neque alia beatitudo naturaliter cognoscitur possibilis. Visio enim intuitiva Dei, & beatifica inter illa mysteria à Theologis enumeratur, quæ ratione naturali nec possible possunt demonstrari, nec impossibilia. Hinc Philosophus ille volens amitteret sempiternam beatitudinem, quia eam non cognosceret sibi esse pos-

sibilem. Augustinus autem de iis loquitur: qui animæ jam tenent immortalitatem, unde exoptant semper beate vivere. Naturalis vero ratio non ostendit Philosopho, vitam hanc esse sibi possibilem, tanto minus futuram. Ceterum maxima animadversione notandum est, naturalem rationem non probare animam rationalem esse mortalem, sed ejus potius immortalitatem non obscure suadere, quamvis ipsam non demonstret certo, & evidenter. Quod ipsum in aliis Fidei nostræ Mysteriis contingit, quæ per naturalem rationem nec evidenter probari possunt, nec evidenter refelli. Hinc Concilium Lateranense V. damnavit quosdam Philosophos, qui cum animam rationalem ex fide immortalem esse profiterentur, ex principiis tamen Philosophiæ mortalem ostendi opinabantur.

Objicies 1. Anima rationalis est per se subsistens. Ergo est immortalis. Tum Angeli sunt immortales. Ergo etiam anima rationalis. Eadem enim utrisque conveniunt prædicata. Tertio quilibet homo naturaliter petit semper esse, atque Deum, clare & distincte intueri. Quarto finem suum anima nostra nunquam in hac vita consequitur. Cum enim intellectum habeat, & voluntatem infinitæ capacitatis, terminum suum in nulla obtinet creatura. Lucta etiam, quæ semper in hac vita inter animam, & potentias sensitivas viget, ejusdem quie-

quietem, felicitatemque tolli. Igitur altera concedenda est vita, in qua suum finem, & quietem anima obtineat.

Respondetur. Animam re ipsa non esse secundum se subsistentem completa subsistentia. Est ergo subsistens ex se hoc tantum sensu, quatenus per se est, ac propriam habet existentiam: quo modo aliæ substantiales formæ per se se subsistentes sunt, sed non stricto, & proprio sensu, juxta quem Subsistentia completam connotat naturam: ut diximus in ultima quæstione 1. patris. At ex hoc ipso purus Philosophus judicaret male subinferri animæ immortalitatem. Quemadmodum enim, his non obstantibus, anima non nisi in corpore creatur, ita non nisi in corpore eandem à Deo conservari opinaretur Philosophus ille. Nec eandem ipse putat habendam esse rationem de Angelis, & de anima; Quippe Angeli non præ se ferunt ordinem ad corpus corruptibile, unde & se solis creantur, omnimodeque completi sunt.

Si quod tertio opponitur; vim haberet, probaret etiam corpus esse immortale, quia rerum omnium natura ad semper existendum, per se se inclinatur. Possibilitas autem beatificæ visionis purum Philosophum latet. Anima etiam nostra ex Philosophi illius mente habet in hac vita ultimum suum finem naturalem, ut jam diximus. Quare Philosophus ille ne-

gat, mentem nostram præditam esse capacitate vere infinita. Lucta demum cum sensibus non adimit naturalem felicitatem; hæc enim tollitur à solo dominio sensus supra Rationem.

Objicies 2. Apostolus ep. 1. ad Cor. c. 25. ait: *Si in hac vita tantum in Christo sperantes sumus, miserabiliores sumus omnibus hominibus.* Rursus David querelam illam, quæ contra Dei Providentiam ab iniquorum prosperitate, & justorum calamitate depromitur, expediti non posse existimavit, nisi ad fines bonorum, & malorum referatur, hoc est, ad novissima, quæ probos, improbosque manerent: *Mei, inquit psal. 72. moti sunt pedes, quia zelavi super iniquos, pacem peccatorum videns... Existimabam, ut cognoscerem hoc: labor est ante me, donec intelligam in novissimis eorum. Quomodo facti sunt in desolationem &c.* Præterea restrictum valde facimus Deum, qui suis id solum in mercedis loco numeret, quod animo æquo, immo vero etiam gaudenti, ac libenti servierunt. Spem certe futuri tollimus, quæ sola virtutibus calcaria addit; atque si hæc bonis in Republica desit, pessimisque metus omnis pœnæ, futuræque vindicationis auferatur, Civitas non dico bene morata, sed ne esse quidem poterit. Igitur evidens est demonstratio, quarto loco superius proposita ratio pro animæ immoralitate. Ita Canus l. 12. c. 14.

Con-



Confirmari idipsum potest ex Gassendo. Si virtus sola sit sibi dignum, justumque, & idoneum præmium, Princeps honorem jure non poterit exigere ob Rempublicam rite administratam; neque miles stipendium ob dimicationem strenuam; neque operarius mercedem ob exquisitam operam. Haud enim æquum est quid exigere præter meritam, congruamque mercedem. Idem de vitio dicās. Sed hæc quammaxima sunt absurda. Igitur &c.

Confirmatur 2. ex eodem. Nemo, dum prave agit, id solum veretur, ne vitium sibi sit tortor, sed metuuit præterea infamiam, carceres, tormenta, & cruces. Quare & hæc potius, quam ipsummet vitium, congrua vitio supplicia sunt. Alioquin enim iniquæ forent leges, à quibus, præter pœnam congruam, istæ præterea irrogantur. Igitur &c.

Respondetur in primis, purum Philosophum nihil commoveri posse ab illis auctoritatibus, quarum vis ex fide ducitur. Quoniam vero Canus testimonia illa Scoto opponit, quasi subinferatur ex illis, Catholicum Virum non posse asseverare, nullas esse demonstrativas rationes pro animæ immortalitate; Videamus, quæso, an rite concludat. Itaque S. Paulus laudato loco non loquitur de animæ immortalitate, sed de futura mortuorum resurrectione, quam quidam Corinthii negabant, & quam

ibidem ex professo probare intendit Apostolus, & multis argumentis adstruit ex Fide petitis. Unde & antea dicebat: *Nam si mortui non resurgunt, neque Christus resurrexit. Quod si Christus non resurrexit, vana est fides vestra; adhuc enim estis in peccatis vestris. Ergo & qui dormierunt in Christo, perierunt. Si in hac vita tantum &c.* Porro nemo hinc profecto colligere poterit, non licere Catholico Viro asseverare, mortuorum resurrectionem nulla posse evidentiatione demonstrari futuram cum S. Augustinus lib. 13. de Trinitate, c. 9. scribat, eandem auctoritate, non ratione teneri. Fidelium igitur spem erigit Apostolus ex ipsa Fide; & quosdam resurrectionem mortuorum negantes eo optime deducit, ut cogantur fateri, miserabiliores esse Christianos ceteris hominibus; primo quidem quoniam & istis spes quædam inerat futuræ vitæ, quamquam veram beatitudinem non agnoscerent; secundo quia christiani laboris, & tribulationis nullus relinquitur fructus, cum tamen lex naturæ hujuscemodi opera minime præcipiat.

Ad secundam S. Scripturæ sententiam. Plenam certe, & perfectam quæstionis illius enodationem merito David expectandam dicit ab hominum novissimis: quod & nos fatemur. Philosophus tamen puris naturalibus innixus ignorat plenam hujuscemodi dubii, perfectamque solutionem esse possibili-

lem; unde reputaret, quiescendum esse in una, vel altera earum responsionum, quas sub illius persona exhibuimus. Nam lumen rationis naturalis uberiolem quæstionis dissolutionem minime demonstrat expetendam, aut expectandam esse.

Ad rationem adjunctam. Illud in primis animadvertimus, non solum animæ immortalitatem, verum etiam corporum resurrectionem, probari futuram ex argumento, si robur obtineret; quippe non sola anima, sed etiam corpus labores pro Deo sustinuit. Accedat ea, quæ supra retulimus §. *Quartum argumentum &c.* Neque enim necessarium est, ut præmii æterni spes alluciat hominem ad virtutis sequelam, aut pœnæ æternæ metus eundem à vitiis abstinere doceat. Quippe virtus se ipsa magnum bonum est, & amplectendum; vitiumque magnum est se ipso malum, & fugiendum. Unde in statu puræ naturæ non alia virtutibus fuissent calcaria, nisi contemplatio ipsa bonitatis in virtute contentæ, & delectatio ab illius executione proveniens: idemque suo modo de vitio dicas. Nec aliis certe momentis homines moveri posse Philosophus ille iudicaret. Deus autem non-ne pro libito præmia servis suis elargitur? Non-ne titulo creationis, & conservationis bona opera ab hominibus merito posset exposcere?

Ad 1. Confirmationem. Creatura tenetur præcepta naturalia ser-

vare, tum virtutis amore, tum idipsum exigente Deo titulo creationis, & conservationis; & ideo nullum virtuti hominum debetur externum præmium. Ita & Princeps, cum teneatur Rempublicam rite administrare, immerito aliud præmium prudentis administrationis expeteret. Quamquam honorem ratione dignitatis debitum sibi à Republica, repetere ab illa valeat. At miles, & operarius, si indebita faciunt, possunt etiam ulteriora exposcere præmia.

Ad secundam. Temporales utique pœnas, Deo auctore, vitiis deberi fateretur purus Philosophus: quibus pœnis & mala plectantur; & mali deterreantur. Alterius autem vitæ mala pertimescenda esse, non certo Philosophus iudicaret; & si qui illa verentur, ex probabili solum opinione in id perducere reputaret. Immo vero potius non alias esse pœnas vitiis constitutas opinaretur, quia leges fixere vitiis pœnas temporales, & leges ipsæ à Deo derivantur.

Colligite 1. Purum Philosophum non inficiaturum, animam rationalem à Deo anihilarî, quemadmodum eam creari fatebitur. Creatio autem, & anihilatio naturaliter habentur impossibiles, quatenus ab agente creato fieri non possunt.

Colligite 2. Aristotelem agnovisse animam rationalem esse spirituales, & immortales. Dicebat enim lib. 2. de Generatione Animalium, c. 3. *Restat igitur, ut*

*mens sola extrinsecus accedat, ea- que sola divina sit. Nihil enim cum ejus actione communicat actio corporalis. Quamobrem dum postea inquit: Sed enim omnis anima, sive virtus, sive potentia, corpus aliud participare videtur: idque magis divinum, quam ea, quæ elementa appellantur; corpus in latiori significatione usurpat. Unde & in libro 1. de Anima, c. 5. refellit Democritum, qui materialem esse hominis animam docuerat. Non diffitemur autem circa immortalitatem animæ, dubium quandoque hæsisse Aristotelem: ut ceterorum mos est, quibus veritas aliqua non liquido apparet.*

*Quæres*

*Utrum Anima rationalis sit immortalis ex sui natura?*

Ita sane est. Cum enim Fidei decretis compertum sit, nostra hæc ipsa corpora in æternum esse mansura, speciali Dei privilegio, & concursu; oportet utique discrimen aliquid constituere inter corporum, & spirituum immortalitatem. Quod quidem in eo tantum firmari potest, quia spiritus ab intrinseco sint immortales, & in æternum duraturi suapte natura, cum in se se principium corruptionis non habeant; corpora autem extrinseco tantum Dei privilegio. Anima igitur rationalis, quæ spiritualis est, ex sui natura est immortalis. Quod ipsum de Angelis dicendum est. Quamquam

absolute possint à Deo destrui.

Objicies. Si anima rationalis est ex sui natura immortalis, esset ex sui natura physice indefectibilis. Esse enim ex sui natura immortale, & esse ex sui natura physice indefectibile, idem sunt omnino, si pari sensu accipiantur, manente semper potentia mortis, seu defectus. Atqui non potest aliquod creatum esse ex sui natura physice indefectibile. Ergo anima nostra, quæ utique creata est, non est ex sui natura immortalis. Minor probatur. Nullatenus potest aliquod creatum esse ex sui natura moraliter indefectibile. Ergo nec physice. Ratio siquidem creati omnino eadem est.

Confirmatur 1. Impossibilis est creatura, quæ ex suis intrinsicis exigat esse in omni loco, sive ubique. Ergo impossibilis est creatura, quæ ex suis intrinsicis exigat esse in omni duratione, sive semper. Talis porro esset creatura, quæ ex intrinseca sui natura sit immortalis. Igitur &c.

Confirmatur 2. Quod ex sui natura non est factibile, neque divina virtute effici potest. Ergo quod ex sui natura non est defectibile, neque divina virtute destrui potest. Igitur si anima rationalis esset ex sui natura indefectibilis nec divina virtute destrui posset.

Respondetur. Nego minorem. Ad probationem, nego consequentiam, & paritatem. Creatura enim ex suis intrinsicis moraliter indefectibilis haberet ex se ipsa volunta-

tem bono honesto affixam, & esset sibi regula morum nec mutabilis esset, ac indifferens ad bonum, & malum. Porro creatura, ut creatura est, non potest esse sibi regula, est enim semper dirigibilis à prima regula, quæ est Deus. Quamobrem illa creatura esset Deus, quia se respiceret veluti suarum operationum regulam, nec superiorem sibi regulam aliam cognoscere. At vero etsi creatura si physice indefectibilis ex sui natura, semper nihilominus ab alio pendet quoad suum esse physicum: superiorem aliam causam cognoscit, à qua poterat non creari, à qua etiam libere conservatur: semper quoque potest non esse, quia Deus potest eam destruere pro suo libito, cum è converso Deus non possit creaturam à bono retrahere, aut ad malum determinare.

Ad Confirmationem 1. Videri potest non repugnare creatura, quæ ex suis intrinsicis petat esse ubique, quia semper esset à Deo, à quo posset constitui in loco circumscripto, & determinato. Sed admissis relationibus realibus, & superadditis, Scotistæ disparem docent rationem in eo esse, quia creatura illa exigitiva esset infinitarum ubicationum, ac proinde ex suis intrinsicis pateret producere, & re ipsa solo generali Dei concursu produceret simul & semel infinitas pene relationes. Quod locum non habet in creatura, quæ

ex suis intrinsicis exigit semper esse, quippe duratio non est quidpiam extremis superadditum, sed solam dicit negationem destructionis.

Ad secundam. Sicuti, ex dictis in 1. parte disput. 3. quæst. 2. *potentia logica* ad recipiendum esse requiritur, ut res possit à Deo fieri; ita necessaria est *potentia logica* ad deperdendum esse, ut res possit à Deo destrui. Quælibet autem creatura hujuscemodi potentias habet, nam, ut creatura, definitur *id, quod potest esse, &* non esse. Hoc ipsum vero non excludit inclinationem ad semper manendum.

Dices. Sophronius Patriarcha Hierosolymitanus in epistola, quæ lecta fuit actione II. Synodi IV. de intelligibilibus, invisibilibusque, nempe de Angelis, & Anima rationali loquens, scribit, ea non esse immortalia per naturam, sed Deum largitum eis fuisse gratiam, à corruptione ea, & à morte coercentem. Hæc porro epistola Sophronii approbata fuit ab universa Synodo, actione 13. Ergo anima rationalis non est ex sui natura immortalis.

Respondetur, Sophronium loqui de immortalitate, quæ negationem dicit etiam potentialis desitionis, & solius Dei propria est; unde addit, ea intelligibilia non habere essentiam proprie immortalis. Quod & nos ultro fatemur. Nostro autem sensu quæstionem

non evolvit Sophronius; sed causam unice primariam assignat, qua Angeli, & Anima rationalis re ipsa conservantur, voluntatem nempe Dei, seu gratiam ipsius. Animadvertimus autem, Patres in Conciliis non singulis verbis, aut apicibus calculum suum addere, quando epistolam, aut sermonem aliquem approbant. Nam ea tantum respiciunt, quæ principalia sunt, & ad fidem attinent, & de quibus controversia tunc agitur: cujusmodi tunc non erat quæstio de aptitudine animæ rationalis ad immortalitatem.

QUÆSTIO TERTIA.

*Quanam sit essentia Animæ rationalis?*

**C**artesius quemadmodum essentiam substantiæ materialis in ipsa actuali extensione constituit, ita essentiam substantiæ spiritualis in actuali cogitatione sitam esse docet. Rationalis ergo animæ essentiam sola cogitatione actuali definit, unde parte prima Principiorum, num. 8. scribit, *solan cogitationem ad nostram naturam pertinere*; & num. 9. addit: *Cogitationis nomine intelligo illa omnia, quæ, nobis consciis, in nobis sunt, quatenus eorum in nobis conscientia est; atque ita non modo intelligere, velle imaginari, sed etiam sentire, idem est hic, quod cogitare.* Hinc infantes materno

adhuc in utero conclusos semper cogitare, sæpius scribit. Disertius vero ep. 16. secundæ partis inquit: *Nec etiam sine ratione affirmavi, animam, ubicumque sit, etiam in matris utero, semper cogitare.* Nam quæ certior, aut evidentior ratio ad hoc posset optari, quam quod probarim ejus naturam, sive essentiam in eo consistere, quod cogitet, sicut essentia corporis in eo consistit, quod sit extensum? Neque enim ulla res potest unquam propria essentia privari.

Dicimus, essentiam animæ rationalis non esse actualem cogitationem.

Probatur. Et primum quidem hoc negante argumento. Sine sufficienti ratione asserit Cartesius, animam nostram, & pueros etiam materno utero conclusos semper cogitare: aliunde vero eas nos tunc temporis cogitationes habuisse nullatenus recordamur. Secundo, essentia rei es prædicatum primum, ac intimius ipsius, nec alterum supponit, à quo originem suam ducat. Atqui cogitatio est operatio; operari autem, ut fert commune effatum, sequitur esse; actio enim non est sine agente; adeoque cogitatio supponit esse id quod cogitat. Ergo cogitatio non est ipsa animæ essentia. Et cum operatio supponat principium, seu actum primum operandi, cogitatio dubio procul supponit principium, seu vim cogitandi. Hæc vis est principium ope-

randi: principium operandi supponit principium essendi. Ergo nec in ipso cogitandi principio constitui potest essentia animæ: ac multo minus in ipsa actuali cogitatione. Quod si ex cognita animæ cogitatione rite Cartesius concluderet, hanc esse ipsius essentiam, supervacanea prorsus est Philosophia. Jam enim quælibet res quoad essentiam suam explorata esset omnibus, & posset quis dicere, totam Magnetis naturam in eo sitam esse, ut ferrum trahat, dirigatque ad polos; ignis, ut calefaciat: ac similia. Igitur &c.

Respondet Cartesius, apud Gassendum, dubitatione quarta in secundam Meditationem, *mirum non esse, quod non recordemur cogitationum; quas mens habuit in matris utero; ad recordationem enim cogitationum requiritur, ut quadam ipsarum vestigia in cerebro impressa sint, ad quæ se convertendo, sive applicando mens recordatur: cerebrum autem infantis vestigiis illis recipiendis est ineptum.* Loco autem ante assertionem laudato, mentes infantium ait *in solis ideis doloris, titillationis, caloris, frigoris, & similibus, confuse percipiendis, sive sentiendis occupari.*

Contra. Cartesius hisce, similibusque doctrinis nullam agentem rationem affert, qua probet infantes in materno utero conclusos re ipsa cogitare. At fatetur Cartesius, neminem cogitare, quia

per reflexionem se cogitare sciat, atque ex hac reflexione memoriam in nobis effici docet. Epistola etiam prima partis primæ essentitur memoriam intellectivam in nobis esse, eandemque minime à cerebro pendere. Mentis ergo cogitatio in ea memoria imprimi deberet; atque adeo possemus recordari earum cogitationum, quas, Cartesio id attestante, in utero matris habuimus. Equidem Cartesius in ep. 4. hanc memoriam pueris denegat, quos tamen cogitare docet. Sed hoc ipso demonstrat, se non ideas suas naturæ rerum, sed rerum naturam suis ideis accomodare, dum sine sufficienti ratione unum negat, alterum adstruit. Deinde imperceptibile omnino est, vestigia cogitationum, quæ incorporeæ sunt, imprimi posse in cerebro: præsertim cum cogitatio sit intimus ille sensus, quo anima experitur se se cogitantem esse. Cum autem ideas Dei, animæ essentialium, & principiorum, ingenitas esse Cartesius dicat, adventitias vero illas, quas per sensus acquirimus; quam ratione ostendere poterit, pueros in utero matrum solas percipere ideas caloris, frigoris &c. non autem ideas ingenitas, quæ semper ipsorum menti sunt intime præsentibus? Tum calor, frigus, & similia non percipiuntur ratione. *Non sentimus ratione,* ait S. Augustinus in lib. de Quantitate animæ, c. 29. *Sed aut visu, aut auditu,*

aut

aut olfactu, aut gustatu, aut tactu. Ergo perceptio illarum affectionum sensibilium non potest esse animæ, seu mentis essentia, quæ ratio est.

Objicies 1. Circumscripta omni affectione animæ, si sola cogitationis idea habeatur, anima ipsa permanet, & cognoscitur. Per eandem quoque cogitationem anima distinguitur à corpore, cujus essentia in actuali extensione consistit. Tum Substantia in extensam, & cogitantem dividitur. Harum enim rationum diversa idea demonstrat, eas non nisi diversis substantiis aptari posse, proindeque evincit, illas esse differentias Substantiæ. Igitur animæ essentia est ipsa cogitatio.

Respondetur in primis, cogitationis idea constituta, non continuo probari existentiam animæ rationalis, quia & Angelus substantia cogitans est. Deinde ex cogitationis existentia subinfertur quidem existentia animæ, quomodo effectus subinfert existentiam suæ causæ; tamen longe alia est idea operationis ab idea naturæ operantis. Quamobrem non est utraque confundenda in animæ rationalis describenda natura. Distinguitur autem secundario anima à corpore per cogitationem: quemadmodum corpus ipsum ab anima discernitur secundario per extensionem actualem. Sed intimior est illorum discretio, tum ex potentis derivata, tum ex ipsa ratione

formali. Néc corporis essentia in actuali extensione sita est, ut placeat Cartesio. Vide quæ dicturi sumus in 1. parte Physicæ disp. 3. q. 1.

Paralogismus vero argumenti est, ut diximus in 2. Logices parte, initio disp. 2. ex diversitate idearum subinferre diversitatem rerum in se. Et sane vel ipse Cartesius part. 1. Princip. num. 52. substantiæ notionem exhibens, eam tradit esse rem indigentem solo divino concursu ut sit: in quo nihil rellucet extensionis, aut cogitationis; & tamen fatetur idem esse posse substantiam cogitantem, idemque corpus substantiam extensam. Cogitatio porro excludit quidem quidquid non cogitat, sed non confestim quidquid est extensum: quemadmodum extensio excludit quidem quidquid extensum non est, sed nõ confestim quidquid cogitat. Bruta enim cogitare, in 3. Physices parte, disp. 4. q. 1. demonstrabimus. Quamobrem non assentimur Cartesio differentias illas Substantiæ assignanti.

Objicies 2. Inter materiam, & animam ea est differentia, ut illa sit *potentia*, hæc autem *actus*. Ergo in omni re intellectuali semper debet esse præsens cogitatio. Secundo si mens nostra sine cogitatione aliquando foret, vel id contingeret, quia non potest, vel quia non vult? Si primum, jam ejus essentia destruitur. Si alterum, jam cogitaret, dum non cogitat, tum quia *velle, & nolle sunt modi percipiendi* (ait Antonius le Grand), tum quia

Quia nemo potest nolle, quin cogitet quod non vult.

Confirmatur. Cui non potest deesse facultas cogitandi, & objectum, non potest illi deesse facultas ad cogitandum expedita; adeoque nec cogitatio ipsa, quæ talem facultatem naturaliter sequitur: Res ita se habet in anima, quæ sibi ipsi semper præsens obit utrumque munus, & potentia, & objecti.

Respondetur ad primum. Anima est *actus*, sive perfectio, in actu primo, hoc est, nata perficere corpus, aut cogitare, si ad se ipsam comparetur; non tamen est *actus*, sive perfectio; semper in actu secundo. Per rationem vero actus primi anima sufficienter discernitur à materia.

Ad secundum. Argumentum videtur utcumque probare, animam cessare non posse ab actuali cogitatione; quoties cœpit jam cogitare; sed locum non habet in pueris materno utero conclusis, qui nunquam cogitare cœperunt. Ceterum utrovis modo contingere potest, ut anima non cogitet; vel quia non potest: non quidem remote, sed proxime, ex defectu scilicet non suo; sed comprincipii, nimirum speciei ad cogitandum requisitæ; vel quia non vult: non quidem actu positivo nolens, sed nulum actum voluntatis eliciens, atque ita & se, & facultatem sensitivam annexam impediri, ne operetur, permitens, qua otiante, quiescat

etiam oportet intellectus, qui per conversionem ad phantasmata operatur. Quid vero sibi vult Cartesianus le Grand, dum ait: *velle, & nolle esse modos percipiendi*? Hic certe gravis error continetur: Dum enim ita loquendo voluntatem intellectui permiscet, aut veram libertatem ad intellectum trahitur, aut ea tollitur à voluntate: quorum utrumque oppido falsum est, & absurdum.

Ad confirmationem. Argumentum supponit, corpori humano Angelum assidere à materia prorsus emersum, non animam, quæ cognitionem suam à corpore, & sensibus, velut à nunciis, & ministris, dependentem habet. Licet ergo anima intellectiva simul, & intelligibilis, sibi adsit; ne se ipsam quidem cogitare potest, nisi dependenter à suis operationibus, quas in corpore efficit, adeoque pro neutro munere est satis expedita, quatenus sensibilia, & sensum prævium nondum habet.

Objicies 2. Anima rationalis est immortalis. Ergo semper re ipsa vivit: & quidem in actu secundo. Porro animæ vita est cogitatio. Quemadmodum enim principium cognoscendi est vita in actu primo: ut declarabimus in 3. Physices parte, disp. 1. quæst. 1. ita cognitio erit vita in actu secundo. Igitur anima, quamdiu est, semper cogitat. Hinc si ab anima cognitionem sustuleris, nihil in ea positivi, & absoluti remanebit, per quod exi-



stere, & vivere dicatur. Ergo ipsa cogitatio est essentia animæ, vel saltem illi essentialis.

Confirmatur. Non potest existere corpus, quod non sit re ipsa extensum, & figuratum. Nequit haberi lux, quæ non semper luceat. Non potest extare calor, qui non sit semper calidus. Substantia esse non potest sine actuali *perseitate*: ut diximus in 2. parte Logicæ, disp. 4. quæst. 3. Ergo nec existere potest anima, quæ non semper cogitat.

Respondetur, ex animæ immortalitate sub inferri, eam semper existere, non tamen semper vivere *in actu secundo*. Quemadmodum enim anima, quotiescumque est in corpore, dicitur vita corporis, & corpus ipsum tunc appellatur vivens, quamvis non semper re ipsa exerceat vitales operationes; ita anima erit semper existens, & vivens, quatenus potest vitales efficere operationes; licet non semper exeat *in actum secundum*; quo modo homo semper est re ipsa sensitivus, licet non semper re ipsa sentiat. Quamobrem aliud est, animam semper esse re ipsa vitam *in actu primo*; aliud vero, animam semper esse re ipsa vitam *in actu secundo*. Primum concedimus. Alterum inficiamur: quod quidem non satis probatur ex animæ immortalitate, quæ non est affectio operationis, sed existentia. Cogitatione autem sublata, manet in anima vis, & facultas cogitandi, quæ positiva, & sub-

Tom. I.

stantialis perfectio est, tum etiam manet facultatis illius intima radix, seu ipsa animæ essentia. Demum si proposita ratiocinatio vim obtineret, nihil prodesse potest Cartesio. Evinceret enim, naturam animæ sitam esse in ipsa cogitandi facultate, non autem in ipsa cogitatione, ut Cartesius docet.

Ad confirmationem. Propositum assumptum quoad extensionem corporis falsum est: ut in 1. parte Physicæ declaravimus, d. 3. q. 1. Attamen omnia illa, quæ retulimus, exempla pertinent ad genus causæ formalis; & ideo corpus semper est extensum naturaliter, lux semper lucet, calor semper est calidus, substantia semper est *per se*. At cogitare pertinet ad genus causæ efficientis; præ se fert enim vitaliter operari circa objectum: ut docuimus in fine quæstionis quintæ. Atque adeo longe dispar apparet ratio.

Colligite, Constantinum Grimaldi contendere, Cartesium constituisse essentiam animæ non in actuali cogitatione, sed in ipso principio cogitandi: idque pluribus Cartesii sententiis probare. Sed in his oleum, & operam perdit. Adeo enim clara sunt Cartesii verba à nobis relata, ut nullus maneat ambigendi locus. Idem ostendit exemplum extensionis actualis à Cartesio assumptum. Equidem Cartesius nomine *facultatis*, & *principii cogitandi* utitur aliquando, sed in epistolis, aliisque scriptis, in qui-

Tt bus

ous necessitate compulsus dissolvendi opposita sibi argumenta, solet ea retractare, quæ in libris Principiorum, aut Meditationum constituerat: ut sæpe declarabimus aliis in quæstionibus. Ceterum in Cartesii sententia cogitatio una semper, & eadem est, variis tamen apta suscipiendis cogitandi modis: ut expresse docet in epist. 6. part. 2. Quo circa in Cartesii opinione Cogitatio simul erit actus cogitandi, & principium diversorum modorum cogitandi. Atque hinc cogitatio non est re ipsa distincta ab anima: quod falsum esse probabimus in quæst. 7. Addit Grimaldi, Cartesium cogitationem pro principio cogitandi accepisse, eodemque modo etiam Aristotelem locutum fuisse in lib. 9. Moralium, cap. 9. ubi ait: *Vivere autem nihil aliud esse, quam sentire, & intelligere, præcipue, & proprie videtur.* At Grimaldi ineptum facit Cartesium, qui cum profiteatur, se nihil docere, nisi ex claris, distinctisque ideis, imperite actum secundum cognitionis pro actu primo sumpsisset. Neque Aristoteles ita locutus est. Citato enim in loco aperte principium cogitandi ab ipsa cogitatione secernit. Verba Aristotelis: *Vivere autem ipsum definiunt potestate sensus animalium, hominum sensus, & intellectionis. Potestas vero in operationem reducitur. Aut in operatione id, quod præcipuum est, consistit. Vivere autem nihil aliud &c.*

Ex dictis facile est colligere, es-

sentiam animæ non in ipsa cogitatione actuali, nec in facultate, seu principio cogitandi, sed in istius facultatis radice constituendam esse: quemadmodum in similibus sæpe docuimus.

#### QUÆSTIO QUARTA.

*Utrum facultates propriæ Animæ rationalis intellectus nimirum, & voluntas vi polleant activæ?*

**Q**uidquid intelligentiæ, rationisque est particeps, primarias habet facultates duas, quarum altera in rerum cognitione, altera in electione versatur. Prior illa intellectus dicitur, posterior voluntas est. Itaque de hisce facultatibus animæ rationalis nunc inquirimus, utrum mere passive se habeant, an vi polleant activa.

Porro hæc vis activa bifariam spectari potest: quatenus aut productiva est operationis à se re ipsa distincta, hoc est, vere effectrix illius; aut operatrix tantum respectu sui objecti, illud nempe vel præsentando, vel amando. Recentiores Philosophi quamlibet activam virtutem intellectui nostro adimunt, vim etiam productivam voluntati inesse negant.

Dicimus, intellectum, & voluntatem animæ rationalis virtute pollere activa, tum operatrice in sua objecta: tum productrice suorum actuum, seu operationum.

Pro-

Probatur prima pars. Intelligere, velle, & vitaliter operari non præ se fert solam receptionem, seu passionem, sed operationem, & actionem. Ergo intellectus, & voluntas vi pollent activa operatrice in sua objecta. Antecedens probatur, Deus intelligit, & vult, nec tamen ulla est in Deo passio, vel receptio. Igitur &c. Hinc intelligere non est ideam, seu cognitionem recipere, aut in se habere, nam videre non est speciem in oculo recipere; illi enim, qui apertis oculis dormiunt, visivam quidem speciem in oculis recipiunt, & habent, nec tamen vident. Intelligere ergo, & videre præ se fert activam operationem, & tendentiam in objectum, qua anima circa illud operetur per modum efficientis, sive agentis. Et quoniam omnes pene Philosophi consentiunt, voluntatem activam esse, saltem operando, iccirco idipsum speciatim de intellectu probamus. Et quidem à simili. Nam si voluntas est activa amando, cur non & intellectus cognoscendo? Libertas autem voluntatis non est sufficiens ratio discriminis. Non enim ideo voluntas activa est amando, quia libere amet, nam & Deus se ipsum necessario amat, nec tamen passive se habet, sed active; & Beati in cælo necessario amant Deum, & active se habent operando per amorem. Ergo licet intellectus necessario, & naturaliter intelligat, active se habet intelligendo; at-

que adeo virtute operatrice pollet, sicut & voluntas.

Probatur secunda pars. Intellectio, & volitio, ut in quæst. 7. probavimus, quidpiam sunt re ipsa ab intellectu, & voluntate distinctum, & in illis adveniens; atque adeo accidentia illis superaddita. Igitur intellectio, & volitio vere propriæque producuntur. Omnis porro productio vel à solo Deo procedit, vel à Deo simul cum causis secundis creatis. At Deus connaturalius dicitur operari cum causis secundis: nec Philosopho fas est, Deum constituere causam totalem cujuspiam effectus, nisi quando suppetit evidens ratio, quæ demonstret, creaturas non posse simul cum Deo esse causas partiales illius effectus. Alioquin enim dispendium fieret universæ Philosophiæ: ut fusius declarabimus in prima Physices parte, disp. 5. quæst. 1. ubi universim de vi creaturarum activa disputabimus. Jam vero impræsentiarum perperam Recentiores vim suorum actuum productivam intellectui, & voluntati nostræ adimunt: Quippe nulla evidens ad id probandum ratio ab illis proferitur; cum tamen ipsæ facultates specificam proportionem habeant cum suis actibus. Nam sicuti actus sunt spirituales, & vitales, ita potentia sunt spirituales, & vitales: sicuti actus sunt rationes cognoscendi, vel appetendi, ita potentia sunt cognoscitivæ, vel appetitivæ. Igitur vis activa attribui debet in-

tellektui, & voluntati nostræ, qua producant actus suos.

Et de voluntate quidem specialis etiam hæc ratio valet. Voluntas nostra gaudet libertate. Ergo vim habet producendi suos actus. Consequentia probatur. Libertas voluntatis nostræ non in eo sita est, quod per actum unicum possit illa velle, aut nolle, amare, aut odisse, secundum varias applicationes, ac tendentias: Hoc enim proprium est solius Dei immutabilis; sed præ se fert, voluntatem posse amorem elicere, vel odium, volitionem, aut nolitionem. Ergo si semel abjudicetur voluntati virtus productiva istorum actuum, jam nullus manet creatæ libertati locus. Vide alias rationes disp. 5. Physicæ Generalis, quæst. 4.

Objicies 1. cum Cartesianis. Vis illa productiva suorum actuum in voluntate, & intellectu nullatenus potest intelligi, nulla pene illius est idea. Ergo admitti non debet.

Respondetur, hoc Cartesianorum argumentum ex falso principio procedere. Supponunt nempe, nihil admittendum esse, nisi quod clare, & distincte percipiatur. At hoc principium falsum esse probavimus in disp. 1. partis primæ Logicæ, & alibi sæpe. Sed & ipsimet Cartesiani vim operatricem in voluntate agnoscunt, ajuntque, eandem velle, agere, se se determinare. At nullam horum omnium claram, distinctamque ideam

exhibere valent, cum dicant, determinationem voluntatis nihil esse ab ipsa voluntate distinctum, & cum nullum alium motum admittant, nisi localem. Dicimus itaque sub obscuram quamdam ideam nos habere virtutis illius, quam prædicatum esse metaphysicum intelligimus cognitionis, aut volitionis principium: quemadmodum in aliis similibus licet nobis disserere.

Objicies 2. cum iisdem. Intellectus noster, oculi, vel speculi instar, unice recipit rerum imagines sibi impressas. Ergo passive tantum se habet.

Respondetur. Nego antecedens. Insigne discrimen inter oculum, & intellectum reperitur, si oculus se solo spectetur, quatenus se habet ad modum speculi. At si cum virtute sensitiva animæ accipiatur oculus etiam active operatur videndo. Itaque intellectus non modo imagines sibi impressas, speculi instar, recipit; sed ipsas etiam percipit, & objecta sua intelligit, ac contemplatur. Atque adeo operatur active: ut probavimus.

Objicies 3. Ut dicturi sumus in Physica Generali, d. 5. q. 4. ubi nulla habetur specifica, & determinata proportio, nulla exerceri potest causalitas. Atque intellectus non habet, nisi proportionem genericam cum cognitione. Ergo intellectus non potest esse causa cognitionis; adeoque non pollet v. productiva. Minor probatur. Intel-

lectus non attingeret cognitionem, nisi secundum prædicatum aliquod genericum, nec potest communicare illi prædicatum specificum, Alioquin enim si intellectus produceret cognitiones secundum earum specificam differentiam, jam vim haberet producendi infinitos effectus specie diversos, ut tales, quia cognitiones variæ possibiles pene sunt infinitæ. Hoc ipsum vero præsupponeret in intellectu virtutem infinitam: quod absurdum est. Igitur &c.

Respondetur. Nego minorem. Ad probationem. Nego propositionem primam, & distinguo secundam: intellectus non potest communicare cognitioni prædicatum specificum, in ratione cognitionis, nego: in ratione talis cognitionis, concedo. Itaque differentia quasi specifica, duplex distingui potest in cognitione, altera *in essendo*, per quam cognitiones omnes, sub ratione actus vitalis, spirituales, expressivi, inter se convenire intelliguntur, & ab alia quacumque re essentialiter distinguuntur; alia vero in representando, quasi secundaria, qua una cognitio ab alia cognitione secernitur, ut pote imago unius particularis objecti, individuantes etiam conditiones illius sequens, & repræsentans. Hoc posteriore sensu differentia in cognitionibus à solis objectis earum derivatur. At vero prior illa specifica cognitionum differentia ab intellectu nostro omnibus

suis cognitionibus communicatur per novam, & multiplicem ejusdem suæ virtutis productivæ applicationem. Non est ergo intellectus infinitæ virtutis; sed nec solum habet proportionem genericam cum cognitione.

Objicies 4. Juxta nostram sententiam Intellectus simul constituitur potentia productiva, & potentia operativa; adeoque simul vim haberet operandi *realiter*, producendo cognitionem: & operandi *intentionaliter*, tendendo in objectum. Atqui eadem potentia non potest simul esse principium operandi *realiter*, & operandi *intentionaliter*. Ergo utraque illa vis attribui non potest intellectui. Minor probatur. Non potest eadem potentia simul esse principium operandi *naturaliter*, & operandi *libere*. Ergo neque &c. Id ipsum valet etiam de voluntate.

Respondetur. Nego minorem. Ad probationem, nego consequentiam, & paritatem. Ratio siquidem operandi *naturaliter*, & ratio operandi *libere*, præ se ferunt duos agendi modos invicem oppositos, & immediate afficiunt potentias ipsas, nempe intellectum, & voluntatem; ideoque multiplicationem subinferunt potentiarum. At vero ratio operandi *realiter*, & ratio operandi *intentionaliter*, non habent talem oppositionem, sed solum differunt in terminis suis, quatenus prior habet terminum, physice, & secundum veram exi-

stentiam productum; altera vero habet terminum *objectivum* cuius totum esse est in genere repræsentabilis. Aliunde autem duæ rationes istæ non conveniunt immediate ipsimet potentia; nam intellectus per se ipsum quidem immediate producit cognitionem, sed circa objectum operatur tantummodo media cognitione. Quare distinctus quidem debet esse actus à potentia; sive, si placet, ratio operandi immediata distinguì debet à ratione immediata producendi, non tamen multiplex debet esse potentia ipsa, sed anima, velut causa universalis suorum effectuum; per actum operatur, & per potentiam producit. Idem suo modo de voluntate dicendum est.

*Quæres*

*Quomodo Intellectus, & Voluntas distinguuntur inter se; & ab Anima Rationali?*

Hujusce quæsti solutio pendet ex iis, quæ de Distinctione diximus in 2. Logices parte, disp. 2. Placet Thomistis realem hic adstruere distinctionem. Sed nihil præsto est ad hanc ipsam rerum multipliciter demonstrandam, nec ullum inter eas apparet signum separationis, seu distinctionis realis. Quare quemadmodum Thomista indistinctam re ipsa vim in anima agnoscunt, qua utatur potentiis suis, facili etiam negotio assentiri

possunt, animam virtute indistincta realiter intelligere, & velle. Quippe nunquam anima obtineret summum operandi gradum, qui præ se fert, operationem ipsam esse indistinctam, & virtutem exerceri sine dependentia. Anima autem nostra dicitur Trinitatis imago, quatenus tres in ea extant potentia; quoquo modo distinctæ, intellectus, memoria, & voluntas, unde tres anima exercet operationes, intelligendi, reminescendi, & volendi. Ratio autem imaginis non est perfectissima, aut totalis, unde extare queant in anima tres facultates re ipsa distinctæ uti Divinæ Personæ: quod sane creaturæ est impossibile.

Quia vero, seclusa quacumque mentis operatione, de intellectu, & voluntate re ipsa enuntiantur prædicata contradictoria. Intellectus enim est potentia operatrix per modum naturæ, Voluntas autem per modum liberi, & indifferentiis; atque diversa elucet earum facultatum objecta formalia, nempe verum, & bonum: Iccirco inter eas facultates admittere oportet distinctionem formalem, qua omnis contradictio tollatur.

Dices. Voluntas Divina est principium, quo Deus *necessario* diligit se ipsum, & simul est principium, quo Deus *contingenter* amat creaturas: sive est principium necessario operandi *ad intra*, & operandi libere *ad extra*. Ergo eadem creata facultas poterit esse

prin-

principium operandi *naturaliter*, respectu objecti intelligibilis, & principium operandi *libere*, respectu objecti amabilis. Ut nimirum per solam objectorum diversitatem omnis contradictio auferatur. Ipsa etiam voluntas creata operatur *libere*, amando; & dum cognoscitur, atque ipsa etiam concurret ad sui cognitionem, operatur *naturaliter*; & Objectum enim est causa naturalis notitiæ quam de ipso acquirimus. Igitur non est admit-tenda distinctio formalis inter intellectum, & voluntatem.

Respondetur ad primum. Nego consequentiam, & paritatem. Etenim principium operandi *naturaliter*, principium operandi *libere* sunt differentię principii activi universim accepti; adeoque eidem principio nequeunt convenire. Et primum illud negat in operante vim se se ad actum determinandi, alterum vero eandem præ se fert. Potentiæ autem multiplices esse debent, quando diversa extant objecta formalia, aut modus agendi in ipsis potentiis diversus est. At operari *necessario*, & operario *contingenter* non pertinent ad diversum modum operandi, sed unice actionem ipsam respiciunt; contingenti enim præ se fert, actionem ipsam cohiberi, & impediri posse, undecumque idipsum oriatur: necessitas autem dicit, actionem cohiberi non posse; adeoque non multiplicat virtutes operatrices.

Ad secundum. Objectum mo-

tivum cognitionis est ejusdem causa effectrix naturalis. Tota res est objectum motivum. Voluntas, quando cognoscitur, est tantummodo objectivum terminativum: ut cetera prædicata metaphysica.

Colligite ex dictis, intellectum, & voluntatem distinguere formaliter ab anima, quia sunt principia operandi, adeoque re ipsa supponunt principium essendi, & cum duo hæc ad diversum ordinem pertineant, diversum quoque præ se ferunt conceptum *objectivum*. Ab eadem autem essentia animæ emanare intelliguntur metaphysice intellectus, & voluntas, aliæque ejusdem facultates, velut à causa universali omnium prædicatorum ipsam consequentium.

Quia vero hic, & alibi sæpe diximus, facultates, seu potentias multiplices esse pro varietate *objectorum formalium*, atque potentiæ unitatem ab *objecti formalis* unitate colligi: nempe ab unitate vel multiplicitate rationis illius, sub qua objectum suum respiciunt: Hinc operæ pretium est idipsum declarare. Arbitramur autem cum Doctore in 2. d. 16. & alibi, potentias per se se distinguere, cum in se ipsis sint perfectiones absolutæ, extrinsece vero earum unitatem, vel pluralitatem colligi ex *formali objecto*, propter relationem transcendentalem, seu ordinem, quo ad illud referuntur. Hinc si objectum hoc esset impossibile, ex consequenti, & ipsæ facultates re-

pugnarent: quo modo ex negatione proprietatis essentiam excludi colligimus.

### QUÆSTIO QUINTA.

*An intellectus sit causa totalis intellectionis? Et quid sit ipsa intellectio, & Verbum mentis?*

**E**X assertionem nostram, quam in præcedenti Quæstione constitutum, manifestum fit, extare in nobis Intellectum Agentem, *cujus est omnia facere*, ut ait Philosophus id est, omnia representare, & phantasmata illustrare, seu elevare, speciem, seu ideam spirituales, & objecti representativam cum illo producendo. Quia vero rerum ideæ in nostro intellectu sunt, iccirco admittere oportet Intellectum Patientem, *cujus est omnia fieri*, ut idem Philosophus scribit, quatenus recipit quæcumque rerum ideas. Non quod duæ sint res in anima invicem realiter discretæ, sed quatenus eadem sit potentia intellectiva, duobus constans gradibus invicem quoquo modo distinctis. Videtur etiam possibilis intellectus, qui sola gaudeat vi operatrice, & non productrice, ut per species, seu ideas à Deo acceptas operetur, objecta representando: in quo situs est proprius character virtutis intellectivæ.

Querimus modo, utrum intellectus agens sit causa totalis ip-

susmet intellectionis; an partialis tantum, adeo ut ad intellectionem producendam concurrat etiam objectum, vel in se, vel in sua specie, velut altera partialis causa.

Dicimus, intellectum, non esse causam totalem intellectionis, sed ad ipsam concurrere etiam objectum.

Probat. Intellectio est essentialiter similitudo objecti, à quo ipsa cognitio essentialem suam differentiam derivare intelligitur. Ergo objectum vere causa est intellectionis, non tantum conditio mere prærequisita. Hoc enim univèrsim loquendo regulæ instar est: Specificam proportionem inter prærequisitum, & effectum, evidenter probare causalitatem illius in istum. Porro in ipsa cognitione duo relucet prædicata, videlicet spiritualitas expressiva, vitalis, & ratio imaginis. Primum ab objecto materiali derivari non potest. Alterum vero ab ipso intellectu nequit depromi. Ergo & objectum, & intellectus haberi debent velut causæ partiales cognitionis. Nihilominus intellectus est causa principalior, quia licet cognitio *in representando* magis sit similis objecto, tamen *in essendo* majorem habet proportionem cum intellectu, *cujus actio* nullo modo oritur ab objecto. Unde intellectus illimitatus est ad cognitiones omnes producendas.

Objicies 1. Etsi cognitio objecti



Et præquiratur ad amorem illius, quia nihil volitum, quin præcognitum, tamen, nec cognitio, nec objectum sunt causa partialis amoris, seu volitionis. Ergo idem dicendum de objecto relate ad cognitionem.

Respondetur, discrimen patere ex dictis, quippe cognitio objecti, aut objectum ipsum nullam habent specificam proportionem cum amore, seu volitione; nec enim hæc proportio designari potest. Secus contingit inter objectum, & cognitionem ipsius: ut declaravimus.

Objicies 2. Cognitio est spiritualis, & vitalis, objectum vero sæpe est materiale, & non vitale. Sed hæc sunt specificè diversa, & posterius est priore imperfectius. Ergo objectum nullo modo potest esse causa cognitionis. Quippe ad caussalitem non sufficit proportio generica, & imperfectius non potest producere aliquod perfectius: qua ratione in Physica Generali disp. 5. quæst. 3. tuebimur, accidens nullo modo posse producere substantiam. Deinde intellectio est actio immanens, ut docet Aristoteles 9. Met. 16. Ergo in sua causa recipitur. Atqui in solo recipitur intellectu. Ergo à solo intellectu producitur. Tertio intellectio est unus actus. Sed si à duplici oriatur causa, ab objecto rationem imaginis acciperet, ab intellectu alia sua prædicata, adeoque multiplex esset. Tandem cognitio est ens reale, objectum sæ-

pe est ens rationis. Igitur &c.

Respondetur ad primum, cognitionem esse etiam imaginem objecti, & ideo licet non conveniat cum objecto in ratione spiritualis, & vitalis, convenit tamen cum illo in ratione imaginis, quæ omnino determinata est, & specifica. Imperfectius autem non potest unquam producere perfectius aliquid se solo, seu per modum causæ totalis, potest nihilominus: ut causa partialis, ad productionem illius concurrere, quando cum illo habeat proportionem aliquam specificam, & determinatam. Hinc cum accidens careat hac proportionem cum substantia, nullo modo potest esse causa productiva substantiæ. Distinctius res declarabitur in loco citato Physicæ Generalis, ubi etiam per totam illam quintam disputationem plura dabimus argumenta, quæ & ad rem præsentem aptari poterunt. Ibi ergo eorum solutionem exhibebimus.

Ad secundum. Sat est actionem immanentem manere in sua causa partiali, nec oportet, eandem manere in causa sua totali. Ita bene Scotus in 1. d. 3. q. 7.

Ad tertium. Intellectio non producitur partim ab intellectu, partim ab objecto, sed intellectus, & objectum unam constituunt causam totalem, & totum ipsum effectum, seu intellectionem attingunt, licet secundum diversas rationes: ut diximus. Quamobrem non producunt intellectionem di-

*visibiliter*, & licet sint causæ par-  
tiales, dicuntur tamen totales  
quoad totum esse ipsius intellectio-  
nis, quod ab illis producitur.

Ad quartum. Patet ex alibi di-  
ctis cognitionem referri ad obje-  
ctum primum, & motivum, at-  
que hoc esse ipsius causam: en-  
tia autem rationis sunt objectum  
mere terminativum, & cognoscun-  
tur solum mediis entibus realibus.

Intellectio autem, seu cognitio  
(idemque de quacumque vitali  
operatione dicimus) est qualitas,  
seu accidens mentibus nostris su-  
perfusum, & ab ipsis re ipsa di-  
stinctum, ut in qu. 7. probabi-  
mus. Unde intellectio est qualitas  
objecti repræsentativa, seu ima-  
go illius. Deservit autem vitalis  
operatio, ut medium, quo mens  
nostra agat, & in suum feratur  
objectum, vel cognoscendo, vel  
amando, aut respuendo.

Quocirca vitalis operatio non est  
actio productiva, nec passio quæ-  
dam, aut receptio. Quippe Deum  
ipsum gaudere vitali operatione  
intelligimus, in quo nullius rei  
productio, aut receptio locum  
habere potest. Et quamquam vi-  
talis operatio insideat potentiæ  
agenti, non tamen conceptum  
suum formalem in ea receptione  
præ se fert: quemadmodum licet  
anima per vitalem operationem  
intelligatur operari, & referri ad  
objectum suum, non tamen hoc  
ipso elucet notio vitalis operatio-  
nis, quæ præsupponitur, ut mens  
operetur.

Itaque vitaliter operari, putâ  
intelligere, non est ideam, seu  
cognitionem habere, sed per co-  
gnitionem active operari, & in  
objectum tendere. Quemadmodum  
enim in iis qui apertis oculis dor-  
miunt, visiva quidem habetur spe-  
cies, nec tamen illi vident: Ita  
nec cognitionem habere est ipsum  
cognoscere; sed operatio necessaria  
est, per quam anima in objectum  
seratur; quippe vitaliter operari  
est efficienter operari: ut alias di-  
ximus. Ergo productio, & rece-  
ptio vitalis operationis præsuppo-  
nitur in anima nostra, ut ipsa  
queat, vitaliter operari; unde vi-  
talis operatio reddit animam pro-  
xime potentem agere, puta intel-  
ligere, aut appetere objectum. Vi-  
vens adeo per principium activum  
à non vivente secernitur: & Deus  
ipse vivens est, & vitaliter opera-  
tur: neque tamen est in Deo ulla  
passio, vel receptio, vel produ-  
ctio operationis re ipsa distinctæ,  
aut speciei alicujus. Si quæ autem  
Veterum sententiæ his videntur  
adversari, earum sensus est, ut  
causam, sive medium, quo ani-  
ma operatur, per ipsam actionem  
operandi describant, velut per no-  
tiorum effectum; vel ex concomi-  
tantibus vitalem significant opera-  
tionem, quæ in nobis producitur,  
& recipitur.

Verbum porro *mentis* aliud non  
est, nisi ipsa intellectio, seu ima-  
go, & similitudo objecti. Ita doc-  
cet Scotus in 1. d. 27. Id vero tunc

ex dictis descendit, tum aperte traditur à S. Augustino, qui lib. 9. de Trinitate, c. 22. scribit: *Est quadam imago Trinitatis ipsa mens, & notitia ejus, quæ est proles ejus, ac de se ipsa verbum ejus; & lib. 15. c. 10. ait: formata cogitatio de eo, quod scimus, verbum est.* Proinde Subtilis Doctor ita optime describit verbum mentis, dicendo: *Est actus intelligentia, productus à memoria perfecta, non habens esse sine actuali intellectione, repræsentans Verbum Divinum.* Ubi cum verbum sit ipsa intellectio, mentem nostram *formaliter* intelligentem constituit quo modo lux est actus, seu forma, aut perfectio corporis lucidi. Verbum autem producitur à memoria perfecta, nempe ab intellectu fœcundato per speciem objecti, vel per objectum ipsum. Dicitur vero non habens esse sine actuali intellectione, non quia sit terminus, vel effectus illius, aut quidpiam ab ea distinctum, sed quia non omnis intellectio verbum est, nam verbum produci debet à memoria fœcunda, & quidem naturaliter; unde si intellectio à solo Deo produceretur, non esset verbum, & visio beata verbum non est, quia non sit naturaliter, sed libere, Deo se beatis manifestante per gratiam, & liberrimam voluntatem. Demum verbum mentis nostræ repræsentat Verbum Divinum, quia utrumque naturaliter producitur à memoria fœcunda; quamquam Ver-

bum Divinum producat ex plenitudine perfectionis, & sit substantia infinita: verbum autem creatum sit accidens ex indigentia à nobis productum, ut per illud intelligamus.

Cum vero noster intellectus duplicem habeat actionem productivam, qua cognitionem suam efficit, & operativam, qua in objectum fertur, & illud repræsentat, & cognoscit; priore actione verbum mentis producitur, & illa appellatur *dictio*, quia quemadmodum, ut alios alloquamur, vocale verbum externa locutione proferitur, ita dum interne loquimur, proferimus verbum mentis. Hinc Pater Æternus non intelligit actione generativa, qua producit Divinum Verbum, nam Filius intelligit, nec tamen generat. Aliquando autem *apud se dicere* accipitur pro cogitare, sive intentionaliter repræsentare: quo sensu Patres pluries locuti sunt; neque enim ibi distinctionem explicabant inter *actum dicendi*, & *actum intelligendi*: quod Philosophi subtilius præstant.

Ipse autem actus vitalis, ut intellectio ex. gr. potest utique etiam à solo Deo produci. Cum enim ab ipsa anima procedat, velut à causa efficiente, & Deus se solo id omne possit efficere, quod creata efficiens causa præstat: inde consequens est, Deum etiam se solo producere posse in nobis intellectio- nem, aliosve vitales actus. Por-

rosi Deus à se solo productos actus vitales communicaret animæ nostræ, mens operari posset, tendendo per eos actus in objecta, & in hoc ipso vis attentionis, & actionis haberetur. Vitalis autem actus, quatenus intrinsece vitalis est, ordinem præ se fert, quo ad objectum refertur, & vim præstat proxime operandi in objectum ipsum. Nec tamen ex sua notione formali est actio immanens; accidit enim illi, quod producat ab eo principio, in quo recipitur: unde notissima illa distributio actiones in transeuntem, & immanentem, non procedit per essentialia, sed per accidentalia. Semper autem in vivente maneret principium producendi, & operandi, quo secernitur à rebus vita expertibus. Quod si Deus volitionem ipsam in nostra voluntate se solo produceret, voluntas hanc recipiens non ageret utique ex libertate, nam libertas nostra sita est in indifferentia producendi actum, vel non producendi.

Trifariam porro intellectio, seu cognitio distribuitur. Nam alia dicitur Intuitiva, altera Abstractiva, alia demum Comprehensiva.

Cognitio Intuitiva ea est, quæ ad objectum in se præsens, & existens terminatur. Abstractiva est illa quæ ad objectum illud terminatur, quod non est præsens potentiæ cognoscenti. Quo fit, ut essentia ipsa, & existentia rei utroque cognitionis genere possint attingi,

prout præsentis sunt menti intelligendi, aut illi non sunt præsentis. Ita cognitione abstractiva intelligimus præterita existisse: & Dei existentiam nunc abstractivè cognoscimus, eam visuri in cælesti patria intuitive. Quamobrem cum cognitio illa, quam de existentia Dei nunc habemus, ad Deum terminetur obscure propositum: ea autem cognitio, quæ in Patria conceditur, Deum respiciat clare, distincteque propositum, hinc evincitur, cognitionem abstractivam, & intuitivam differre invicem, etiam specifico discrimine: ut docet Scotus in 4. d. 49. q. 7.

Comprehensio quandoque ipsam objecti assecutionem significat. Sed impræsentiarum adæquatam indicat notitiam rei. Huic obtinendæ Scholastici omnes, & Theologi duplicem exposcunt conditionem. Ait enim S. Augustinus, ep. 147. c. 9. alias ep. 112. *Res comprehenditur, cum ita videtur, ut nihil ejus lateat videntem*; & lib. 12. de Civitate Dei, c. 18. *Illud scientia comprehenditur, quod scientis comprehensione finitur*. Quibus verbis indicat S. Doctor, ad notitiam comprehensivam requiri, ut objectum cognoscatur secundum omnia, & singula illius prædicata, atque ut attingatur secundum omnes gradus cognoscibilitatis suæ: & commensuratio quædam fiat inter objectum cognitum, & potentiam cognoscentem. Quamobrem ad objecti comprehensionem

nem omnia ipsius prædicata percipi debent, ne quidpiam illius lateat videntem: non tamen oportet cognoscere effectus omnes ab ea re producibiles: siquidem isti nihil sunt rei ipsius.

Ex dictis descendit, unam comprehensivam cognitionem esse non posse perfectiorem altera; quippe cum ad comprehensionem habendam prædicata omnia cognosci debeant, & quidem omni modo, nulla major rei illius notitia effingi potest. Qua propter qui omnia videt, sed non omni modo, ut Beati omnia Dei attributa cognoscunt, comprehensive non videt.

## Quæres

Quid dicendum sit de Memoria Intellectiva, & de Speciebus intelligibilibus.

Memoriam intellectivam in nobis esse ipsa pene experientia demonstrat, dum eorum recordamur, quæ jam cognovimus, etiamsi abstracta sint, & spiritualia. Quamvis autem pro statu isto non exerceatur sine phantasmate, unde ex diversa affectione organi corporei varios memoriæ gradus apparet, & oblivio oritur; tamen eandem esse à memoria sensitiva distinctam inde colligimus, quod anima à corpore separata reminiscitur eorum, quæ in hac vita perceperat. At hæc memoria intellectiva re ipsa ab intellectu non secernitur, nisi connotatione, ut docet Scotus in 1. d.

27. q. 1. quatenus facultas cognoscitiva in se se considerata dicitur intellectus; prout vero habet species objectorum, appellatur memoria, quæ proinde intellectum ipsum præ se fert cum speciebus illis, quarum ope recordamur præteritorum. Quid sint autem istæ species, & quid intellectui addat memoria intellectiva, satis explicare non possumus: quemadmodum etiam de memoria sensitiva dicendum erit in 3. Physicæ parte disp. 2.

Nihilominus hinc sequitur, eas species admitti oportere, quas intellectus simul cum phantasmate sibimet efformat, unde vices gerunt objecti, atque ex hoc ipso diximus, ad intellectionem producendam concurrere etiam objectum, vel in se; vel in sua specie: & hæc species intelligibilis appellatur *impressa*, quia manet, & veluti imprimitur in ipso intellectu, ac *virtualis* dicitur objecti similitudo: ipsa autem cognitio nominatur *especies expressa*, quia objectum ipsum exprimit, ac repræsentat, & est *formalis* similitudo ipsius. Argumenta, quæ adversus doctrinas hæc à Recentioribus proponuntur, videbis soluta in quaest. 8.

## QUÆSTIO SEXTA.

Quodnam sit Objectum intellectus nostri?

Quælibet activa facultas respicit objectum sibi correspondens. Istud porro bifariam distinguitur. Nam aliud est Objectum *naturalis inclinationis*, aliud *naturalis attingentia*. Primum illud dicitur, cui facultas ex se se correspondet, & cui assequendo apta est ex se se, ac suapte natura ordinatur: licet per solas proprias naturales vires illud assequi non valeat. Alterum illud nominatur, in quod facultas activa viribus suis naturalibus potest operari. Quærimus igitur, quodnam sit objectum intellectus nostri. Et quia nunc mens nostra caduco mortali corpore præpeditur, atque præsentis status conditione ab illo dependet: ut diximus sæpe; iccirco quid etiam dicendum sit pro statu isto mortali, postulamus.

Dicimus, objectum adequatum nostri intellectus *secundum naturalem ipsius inclinationem* esse ens reale universim acceptum; at *secundum ipsius naturalem attingentiam* esse ens finitum: pro statu autem isto mortali esse id tantummodo, quod aliqua ratione sub sensibus cadit.

Probatur prima pars. Intellectus noster elevari potest ad Deum intuitive videndum: ut Fides docet,

& nos probavimus in Physica Generali, disp. 5. quæst. 4. Porro nulla facultas evehi potest extra latitudinem objecti sui, ad quod suapte natura inclinatur: ut ibidem etiam declarabimus. Ergo objectum intellectus nostri *secundum ipsius naturalem inclinationem* est ens reale universim acceptum, commune finito, & infinito.

Probatur secunda pars. Ut in laudato Physices loco constituimus, intellectus noster non potest propriis naturalibus viribus cognoscere Deum intuitive. Quippe objectum supernaturale, cujusmodi est Deus, ut in se se est clare, & distincte, naturaliter attingi nequit. Ergo objectum nostri intellectus *secundum naturalem ipsius attingentiam* est solum ens finitum.

Hinc autem sequitur, ejusmodi ens finitum debere tale esse, ut terminis ipsius non sit Deus sub propria Deitatis ratione. Cum enim Deitas in se se non possit naturaliter à nobis cognosci, & relationes percipi nequeant, nisi cognito earum termino, inde evincimus, relationes illas, quæ Deum respiciunt sub propria Deitatis ratione, (ut sunt unio hypostatica, inclinatio animæ nostræ ad Deum intuitive videndum, ceteraque similia) non posse à nostro intellectu per vires naturales cognosci.

Probatur tertia pars. Sola sensibilia pro statu isto mortali movent

vent intellectum nostrum, cum nihil sit in intellectu, quin prius fuerit sub sensu, vel immediate, vel mediate: ut in quæst. 8. probabimus. Ergo objectum nostri intellectus pro statu isto mortali est id tantummodo, quod aliqua ratione sub sensibus cadit. Hinc substantiam mediis accidentibus cognoscimus, & alia omnia mediis sensibilibus percipimus. Alioquin perciperemus naturaliter, substantiam panis in Eucharistia non amplius existere post consecrationem.

Animadvertimus autem, intellectum nostrum percipere entia realia, sub ratione boni, mali, unius, multiplicis; & sub ipsa etiam notione entis: ut experientia compertum est. Proindeque ens reale est objectum nostri intellectus, non sub sola ratione veri, sed etiam sub ratione entis, boni &c. Porro ens ipsum reale etiam secundum propriam essentiam movet intellectum nostrum. Cum vero intellectus, & voluntas sint duæ facultates subordinatæ, possunt habere pro suo objecto duas hasce rationes, ens, & bonum, quia rationes istæ non sunt disparatæ, sed subordinatæ.

Colligite, naturalem mentis nostræ inclinationem, seu potentiam ad videndum Deum non postulare necessario, ut naturaliter adimpleri possit; sed ne supervacanea sit, sat est, si per Dei voluntatem possit adimpleri. Ita

sane corpus habet naturalem inclinationem ad recipiendam animam rationalem; neque tamen ab ullo agente naturali, & creato potest anima effici, & corpori infundi. Distinctio autem illa duplicis objecti, secundum naturalem inclinationem, & secundum naturalem attingentiam, dicitur de intellectu propter ipsius perfectionem, & illimitationem: secus ac contingit in potentiis sensitivis: ut animadvertit Scotus, quæst. 1. Prologi. Cetera argumenta, quæ proponi possunt adversus assertionem nostram, vide soluta in citato loco Physicæ Generalis.

Intellectus noster potest plura simul cognoscere, etsi non adeo perfecte, nec in maxima copia. Unde Beatis conceditur cognitio creaturarum in Divina Essentia & cognitio creaturarum in proprio ordine. Attamen cum cognitio sit essentialiter imago objecti, iccirco eadem cognitio nequit simul plura representare; alioquin deberet in se plures imagines continere, atque adeo non una, eademque esset cognitio, sed multiplex. Judicium autem cum in complexione situm sit, unico attingitur actu.

Valet etiam intellectus per se se, & immediate, ac intuitive cognoscere quæcumque positiva; tamen pro statu isto ea, quæ per se se non sunt sensibilia, non nisi abstractivè percipiuntur. Cognoscit autem intellectus noster uni-

versalia, & singularia: ut sæpe diximus. Sed si quæras, quodnam sit primum Cognitum ab intellectu nostro pro statu isto, duplicem oportet cognitionem distinguere, confusam, & distinctam. Itaque in cognitione confusa primum cognitum est singulare, non quidem determinate acceptum, sed indeterminate. Cum enim pro statu isto non percipiamus naturas communes, & universalia, nisi eadem abstrahendo à singularibus, manifestum fit, singulare prius à nobis percipi, non quidem sub omnibus suis circumstantiis, & affectionibus, sed sub illis tantummodo, quarum ope fit sensibile. Inter universalia vero primum cognitum est species infima, quæ singulari proximior est. Id autem intellige, quotiescumque objectum debito modo præsens sit intellectui nostro; alias è contra eveniret: ut accidit, quando propter distantiam hominem à longe percipimus sub ratione animalis. At si loquamur de cognitione distincta, primum cognitum est id, quod magis universale est. Tunc enim, ut rei definitio exhiberi possit, ejusdemque partes distingui, natura communis, & essentialia prædicata, quæ communia, seu universalia sunt, primo cognosci debent.

### QUÆSTIO SEPTIMA.

*Utrum Operationes animæ rationalis realiter ab ipsa distinguantur?*

**R**ecentiores Philosophi, ne cogantur admittere qualitatem aliquam, seu formam accidentalem, etsi spirituales, asserunt, operationes animæ rationalis, intellectiōnem nimirum, & volitionem, non esse aliquod reale ab ipsa anima reapse distinctum, & ejusdem potentiis adveniēns, ac superadditum. Propterea docent, diversas cognitiones nostras aliud non esse, nisi diversas modificationes animæ, diversasque ejusdem tendentias, ac diversorum objectorum terminationes; adeo ut anima non transeat de cognitione in cognitionem, sed solum ab uno modo cogitandi ad alterum: qui modi aliud non sunt, nisi variæ modificationes, & applicationes animæ cognoscentis. Idem suo modo de volitionibus asserunt. Quæmadmodum, inquit, extensio eadem corporis, nulla eidem superaddita entitate, ex quadrata sit triangularis, adque ab una ad aliam figuram transit. Ex adverso communis est Peripateticorum sententia, intellectiōnem, & volitionem realiter distingui à suis principiis intellectu, & voluntate, seu ab ipsa anima: ut sint ad-



adveniens quiddam, & entitates animæ nostræ superfusæ.

Dicimus, intellectionem, & volitionem realiter distingui ab anima rationali.

Probatur I. Si intellectio, seu cogitatio non est quidpiam re ipsa distinctum ab anima rationali, hæc operaretur per actum à se realiter indistinctum, & sine intrinseca mutatione sui ex non cognoscente fieret cognoscens. Atqui modus iste operandi, & cognoscendi proprius est solius Dei immutabilis, & omnino simplicis. Ergo intellectio realiter distinguitur ab anima rationali. Idemque de volitione dicendum. Major evidens est, & ipsam continet Recentiorum sententiam, qui solas novas, diversasque modificationes, & tendentias in nostra anima admittunt, eidem omnino extrinsecas. Minor probatur. Una omnium SS. Patrum sententia propositionem illam adstruit. Et ne singula persequamur, audiant Recentiores Augustinum, & Gregorium Magnum. Et ille quidem, tractatu 48. in Joannem ait: *Tu aliud es, aliud habes. Verbi gratia, habes sapientiam. Numquid tu es ipsa sapientia? Denique quia non es tu ipse, quod habes, si amiseris quod habes, redis ut non habearis: & aliquando refumis, aliquando amittis; quomodo oculus noster non in se ipso habet inseparabiliter lucem: aperitur, & capit: clauditur, & amittit. Non sic est Deus Dei Filius... sic habes sapien-*

*tiam, ut ipse sit sapientia. Et tractatu 99. inquit, Et ideo non est ita substantia (mentis humanæ) verissime simplex, cui non hoc est esse, quod nosse: potest enim esse, nec nosse. At illa divina non potest, quia id, quod habet, est. Ac per hoc non sic habet scientiam, ut aliud illi sit scientia, qua scit, aliud essentia; qua est: sed utrumque unum. Et lib. 2. ad Simplicianum, quæst. 2. scribit: Scientia Dei longe distat ab humana scientia.... Cum enim dempsero de humana scientia mutabilitatem, & transitus quosdam à cogitatione in cogitationem.... & solam vivacitatem certam, atque inconcussa veritatis pro viribus cogitavero, insinuat mihi utcumque scientia Dei. Gregorius vero, lib. 18. Moralium, c. 50. scribit: Habet vitam Sapientia; sed non aliud habet, aliud est: quippe cui hoc est esse, quod vivere. Servi autem Sapientia cum habent vitam, aliud sunt, & aliud habent: quippe quibus non est hoc ipsum esse, quod vivere.... Sapientia vero incommutabiliter vivit, quia non ex accidenti, sed essentialiter vivit. Eodem modo omnes alii SS. Patres loquuntur, qui profecto & magno ingenii acumine præditi, & divinis Scripturarum oraculis eruditi, Divinitatis proprietates perspectas habuere. Hinc omnem creaturam, etiam spiritualem docent esse compositam, & mutabilem; atque operari per actum indistinctum habent veluti divinæ immutabili-*

tatis, ac simplicitatis proprium characterem. Igitur &c.

(E contra vero Recentiores coguntur fateri, rationalem animam omnino simplicem esse, & immutabilem. Simplex crit sane, quia ab ea excludunt metaphysicam compositionem, cum dicant, prædicata abstracta esse figmenta intellectus nostri: ut diximus in 2. Logices parte, disp. 2. initio quæstionis; nunc autem & physicam compositionem ab illa amoveant, cum operationes re ipsa indistinctas eidem attribuant. Erit etiam immutabilis. Nam diversæ illæ modificationes, tendentiæ, applicationes nihil intus ponunt in ipsa anima nostra, & Deo etiam adscribi possunt; quippe & novæ de illo dicuntur denominationes creatis, coexistentis, ac similium; diversimode etiam objectis applicatus intelligitur, dum ex non creante fit creans, ex non amante amans, ex non cognoscente actualem rei alicujus existentiam, re ipsa illam cognoscens. Ubi nec locum habere potest palmare Recentiorum exemplum ex corporis in figuras varias mutatione depromptum. Quippe intelligere equidem possumus, qua ratione transitus ille corporis fiat, qui nempe partes corporis complicari, complanari, & transferri possunt de loco ad locum; unde diversa partium in loco dispositio diversam præ se ferre dicatur corporis modificationem. At in anima prorsus in-

divisibili, nulla sane partium translatio, & nulla subinde modificatio concipi potest, quæ aliquo modo intus in illa sit, atque ad eandem pertineat, nisi nova entitas illi superaddatur.

Probatur 2. Si anima nostra operaretur per intellectionem realiter indistinctam, esset substantia supernaturalis, & eam haberet perfectionem, qua Deus est supernaturam. Id vero probatum manet ex iis, quæ diximus in prima parte, disput. 3. quæst. 3. in sol. ad instantiam primæ objectionis. Animadvertimus etiam, naturam, quatenus dicit principium passivum, adversari violento, opponi autem supernaturali per principium activum. Neutrum autem principium haberetur in anima nostra, si vera esset Recentiorum opinio, quia & nihil produceret & nihil reciperet. Vide quæstionem secundam, disp. 3. Physicæ Generalis.

Probatur 3. Ea, quorum unum separari potest ab altero, & existere sine illo realiter distinguuntur: ut diximus in 2. Logices parte, initio disputationis 2. Sed anima separari potest ab intellectione, & amore. Nemini enim dubium esse potest, nos viatores carere nunc visione beatifica, & amore fructivo Dei. Igitur dicendum est, actus illos esse entitates positivas menti nostræ superflusas; eidemque advenientes. Hinc ejusmodi actus sunt supernaturales,

atque ex communi Theologorum sententia sunt qualitates animæ nostræ perfectionem attribuentes, & ab ipsa realiter distinctæ. Tum anima cognoscit se ipsam. Ergo cognitione id præstat à se realiter distincta. Alioquin enim si anima nihil est à cognitione, seu cogitatione distinctum, cogitatio tunc esset cogitatio cogitationis. Deum cognitio aut actio est, aut passio? Utroque modo distingui debet realiter ab anima, nam nihil est actio, aut passio sui ipsius. Igitur &c.

Respondent, Divinam immutabilitatem, ac simplicitatem non in eo sitam esse, quod Deus operetur per actus à se indistinctos, sed præ se ferre, Deum esse sibi principium adæquatum suarum operationum, à se ipso vim habere operandi, eundemque esse infinitum, nulloque indigere, aut carere: secus ac in creatura contingit, quæ licet operationes habeat indistinctas, semper finita est, & creata, non est adæquatum principium suarum operationum, ab alio vim agendi accedit, sine quo operari non potest, plura quoque ei deficiunt necessaria ad intelligendum, & amandum. Hinc mutabilis est, & composita, & quia finita est, ac creata, semper est substantia naturalis. Quod si Theologi aliter opinantur, id ex præjudicio profluit, quo effinxerunt in creaturis operationes realiter distinctas. Addunt denique, cogitationem distingui, & separari ab anima, non realiter, sed modaliter; hinc anima

de cogitatione in cogitationem transire dicitur, quatenus varii habentur cogitationis modi. Accidentia autem, seu qualitates realiter distinguuntur, & separari possunt quoad entitatem, non solum quoad denominationem: ut in anima contingit.

Contra primo. Dum de divinis perfectionibus agimus non est una cum altera confundenda; alioquin nihil distincte disserere possemus de Deo, sed omnia confuse traderentur, & quærenti quid sit bonitas Dei, responderis quis posset esse asseitatem. Ergo immutabilitas, & simplicitas Dei nec per omnipotentiam ipsius, nec per infinitatem, nec per asseitatem explicandæ sunt, aut cum istis perfectionibus permiscendæ. Nam earum sunt conceptus plurimum diversi. At immutabilitatem, simplicitatemque Dei præ se ferre operationes re ipsa à Deo indistinctas, non soli Scholastici ex mentis præjudicio docuere, sed SS. Ecclesiæ Patres sapientissimi una voce confirmant, quorum quanto præstantior est doctrina, ubi de divinis agimus, tanto acriore reprehensione dignam esse convinct opinionem ipsorum unanimi consensui adversam. Quamquam & Scholasticorum unanimem hisce de rebus sententiam, gravem esse, minimeque contemnendam in Theologia ostendimus, quippe argumentum Traditionis est, & Venerabiles Concilii Viennensis Patres, approbante Clemente V. tanti fecerunt

runt Doctores Scholasticos, ut communio rem illorum opinionem de effectu Baptismi tenendam tradiderint.

Contra secundo. Substantia creata nedum à Deo est, & dependet, verum etiam habet rationem naturæ: ut Physiici omnes consentiunt. Quocumque autem modo notio naturæ explicetur, hæc in anima nostra intelligi nullatenus posset, si operationes ipsius non sunt aliquid reale eidem adveniens: ut diximus. Nec Dei supernaturalitas cum asseitante, vel infinitate confundenda est. Pugnans ergo simul, animam nostram esse finitam, & creatam, & esse substantiam supernaturalem.

Contra tertio. Cum intellectio, & amor sint animæ nostræ perfectiones, ab anima distingui debent, non modaliter, sed realiter. Sane beatitudo est maxima hominis perfectio: beatitudo autem in cognitione, & amore sita est. Atque Deus nos creando ad hoc instituit, ut ipsum cognoscamus, & amemus, & finis omnis profectio habet rationem perfectionis, & boni. Neque vero cognitio, & amor, solam in nobis præ se ferunt extrinsecam denominationem, ut jam probavimus, nam & veram subinferunt in nobis mutationem, ac compositionem, atque animam nostram perficiunt: secus ac in Deo contingit, dum cognoscere dicitur, & amare creaturas, cum immutabilis sit, & simplex, nullamque ex rebus hæc creatis perfectionem

accipiat. Nos autem assentimur Augustino *transitum* in mente nostra admittenti à cognitione in cogitationem; à perfectione nimirum ad perfectionem, cum actus vitalis ex sua notione formali sit perfectio. Adeoque cogitationem esse dicimus entitatem menti superflusam, nam entitas, & perfectio idem significant, quemadmodum Ens, & Bonum. Non ergo solum transitum agnoscimus à modo cogitationis in alterum ejus modum: ut Recentiores autumant, qui cum inniti se profiteantur claris, distinctisque ideis, non tamen satis declarare possunt, & exponere, quid sit ea mentis modificatio, quid sit varia animæ applicatio, quid demum sint varii illi cogitationis modi, & transitus de uno ad alterum. Quamobrem nihil proponunt appertius, ac evidentius qualitatibus absolutis Peripateticorum.

Objicies I. Deus vivit per actus à se re ipsa indistinctos. Ergo etiam anima nostra. Probatur consequentia. Anima nostra vere, & proprie vivit sicuti vere, & proprie vivit Deus. Vel ergo essentialis conceptus vivæ præ se fert vivere per actus distinctos, vel per actus indistinctos? Si primum, Deo convenire non potest. Alterum igitur dicendum erit.

Confirmatur. Non minus perfectio est intrinseca divinæ libertatis posse determinare se, independentem à quocumque prædeterminante, ac sit perfectio naturæ divinæ iden-

titas cum sua operatione. Idemque de existentia verum est. Nihilominus libertas creata eam potestatem præ se fert: & existentia ipsa realiter indistincta est etiam à creatura. Idem ergo &c. *cap. 1. art. 1. 1. 1.*

Respondetur, in primis argumentum retorqueri posse, quia diversa est ratio vitæ in Deo, ac in creatura: ut probavimus, maxime ex SS. Patrum sententiâ. Vivit ergo Deus per actus à se indistinctos, quia simplex prorsus est, ac immutabilis. At anima nostra composita est, ac mutabilis, & idè non habet vitam à se indistinctam. Hinc Deus vita ipsa dicitur, & semper actualiter vivit: anima vero nostra non sic se habet, quia idem non est illi esse, ac vivere: ut diximus in quæst. 3. in sol. ad 3. ob. Conceptus autem vitæ, si in actu primo accipiatur, prout Deo, & hominibus convenit, præ se fert principium percipiendi objecta: & in actu secundo dicit actualem intellectiōnem, quæ Deo substantialis est, & ab ipso indistincta, propter summam simplicitatem, & immutabilitatem: quod anima nostræ non convenit. Unde ipsa ratio vitæ actualis abstrahit ab identitate, & distinctione, respectu illius, cui convenit, & solam dicit intellectiōnem. Quamobrem ex ratione ipsa creaturæ sequitur, vitam actualem realiter ab ipsa distingui.

Ad confirmationem. Multa certe sunt, quæ Deo conveniunt, & tamen creaturæ etiam aptantur: &

quidem per identitatem, licet non perfectissimam, ut Deo proprium est. Ea autem prædicata, quæ soli Deo sunt propria, non possunt creaturis communicari: ut Simplicitas, & Immutabilitas &c. Ergo ea tributa, quæ ratione divinæ simplicitatis, & immutabilitatis indistincta sunt à Deo, non debent etiam indistincta esse in creaturis. Si quæ vero, ratione sui, aut ex capite superfluitatis, realiter indistincta esse intelliguntur, hæc tum in Deo, tum in creatura identitatem habent: quamquam aliter. Porro libertas ex sua ratione formali excludit prædeterminationem, vimque dicit se se pro libito determinandi, & in hoc ipso tum in Deo, cum in anima nostrâ omnino est ejusdem rationis. Animadvertimus autem libertatem in Deo præ se ferre solam indifferentiam ad diversa objecta: in nobis vero indifferentiam ad diversos actus, & horum gratia ad diversa objecta. At substantia non involvit in suo conceptu operationem: nec vita actualis in sua ratione formali continet identitatem cum substantia, cui convenit. Quoad existentiam denique, & operationem, patet discrimen ex dictis in 1. parte, disp. 3. q. 3.

Objicies 2. Tota voluntatis nostræ œconomia explicatur abunde per analogiam ad motum localem; nam & amor dicitur pondus, desiderium motus, delectatio quies. Atqui motus localis nihil præ se fert entitatis novæ, distinctæ à mobili,

&

& loco. Ergo nihil ejusmodi entitatis præ se fert volitio. Ita ratiocinatur P. Maignanus. Addunt alii, animam nostram velle, nihil aliud esse, nisi ipsam animam, stante alteratione humorum in sensibus, taliter affici, ut ipsa non se retrahat, nec conetur retrahere; adeoque non opus esse actione realiter distincta.

Respondetur, in primis plures Peripateticos docere, motum localem esse quidpiam à mobili distinctum, eidemque superadditum. Deinde analogia illa & similitudinem præ se fert, & diversitatem, quamobrem non omnino eadem habenda est ratio motus, & volitionis. Itaque analogia in eo tantum sita est, quod S. Augustinus expressit: ut nempe volitio, sive amor sit medium, quo voluntas in delectationem fertur, quemadmodum corpus locum obtinet per motum. *Ita enim corpus pondere* (ait S. Doctor l. 11. de Civitate Dei, c. 28.) *sicut animus amore, fertur, quocumque fertur.* Præterea transitus à loco ad locum fit amittendo viciniam unius, & acquirendo viciniam alterius. Quid ergo dicendum erit de transitu voluntatis à volitione unius objecti ad volitionem alterius? Respondet quidem Maignanus, voluntatem transire per pedes, qui sunt affectus. At exponit idem per idem; transitum enim volitionum explicat per transitum affectuum, cum ipsæ volitiones sint affectus.

Ad secundum. Inquirimus primo, quid sit voluntatem affici, &

non se retrahere? Secundo, aut humorum alteratio determinat voluntatem nostram, aut illam non determinat? Si primum, ergo nullus manet locus nostræ libertati. Si alterum, quam ratione voluntas se ipsam determinat? Ad hæc, anima rationalis à corpore sejuncta volitiones habet: locus tamen nullus tunc patet alterationi humorum.

Objicies 3. Ex eodem Maignano. Juxta communiorum Philosophorum sensum determinatio voluntatis nostræ antecedit concursus Dei. Si enim concursus Dei antecederet, prædeterminaret. Igitur aut illa determinatio antecedens est aliquid: & hoc ipsum est falsum, alioquin quidpiam esset à nostrâ voluntate, Deo non concurrente; aut illa determinatio omnino nihil est: atque id ipsum asseverare possumus de qualibet nostræ voluntatis operatione. Secundo; sententia negans actum vitalem distinctum, tantum abest, ut quasi nova debeat à Scholis rejici, ut potius eandem debeant Scholastici libentissime amplecti. Etenim huic uni referrent acceptam tandiu expectam concordiam circa Dei prævium, simultaneumve concursum in operationes præsertim liberæ nostræ voluntatis. Tota siquidem illis evanescit, sublata speciali entitate volitionis.

Respondetur. Nego assumptum. Etenim communi sensu Theologi illi, & Philosophi, qui prædeterminationem inficiantur, non aliam agnoscunt in nostrâ voluntate de-

terminationem nisi ipsummet actum voluntatis, ad quem Deus etiam immediate concurrat.

Ad secundum. Nego itidem assumptum, & probationem ejus. Etenim ipsi etiam Recentiores Philosophi, qui adstruunt nostræ voluntatis actus non esse ab ipsa realiter discretos, fatentur nihilominus, voluntatem nostram libertate gaudere, eandemque active operari. Quamobrem exponenda semper manet ratio illa, quæ Dei concursum cum creata libertate componat. Nec oportet profecto, nec in idipsum confert dicere, actus liberos à nostra voluntate non effici, ut subinde divinum concursum ad eosdem liberos actus tollamus.

Objicies 4. Actus supernaturales non satis ostendunt opinionem Peripateticorum. Neque enim actus illi entitatem præ se ferunt supernaturalem. Satis quippe est, eosdem actus proficisci ab intellectu, vel voluntate, quæ principiis donentur indebitis, vimque naturæ excedentibus. Ita sane intelligimus, non posse homines naturaliter videre Deum intuitive, quoniam intellectus creatus indiget auxilio supernaturali sibi indebito, quo elevetur. Quamvis autem beatitudo non dicat novum aliquem actum, tamen nunc anima non dicitur beata, nec habet nunc perfectionem beatitudinis; deficient enim illi ea, quæ ad denominationem beati requiruntur: quo modo Deus, etsi habeat actum crean-

di à se indistinctum, non tamen semper denominatur Creator.

Respondetur. Nego assumptum. Ex nostris probationibus liquet, actus illos præ se ferre novam entitatem. Communis autem Theologorum sententia docet, hoc esse discrimen inter actus supernaturales quoad substantiam, & actus supernaturales quoad modum (Vide quæst. 4. disp. 5. Physicæ Generalis) quod illi quidpiam sint in sua entitate excedens naturæ vires, non isti: quamvis ad utriusque generis actus necessarium sit auxilium supernaturale. Docent etiam Theologi, eos omnes actus realiter distinctos esse ab anima nostra; docent, eos specifica differentia ab actibus naturalibus secerni: docent, supernaturalia illa principia, quibus nostræ facultates adjuvantur, esse qualitates. Quæ quidem omnia sine sufficienti ratione Recentiores inficiantur. Ad alterum. Deus omnino eandem semper obtinet perfectionem, sive dicatur re ipsa creator, sive non. Ergo nos æque perfecti nunc essemus, ac Beati in cælo, quamvis denominationem beati nunc non habeamus, quia idem semper est indistinctus animæ actus, & denominatio illa, ut putant Recentiores nihil intrinsecus adderet animæ nostræ.

Objicies 5. Essentialis notio actus vitalis præ se fert, ut sit proprius facultatis vitaliter operantis, siquidem est ipsius vita in actu secundo. Porro entitas realiter di-

stincta ab ipsa facultate operante non potest esse vita ipsius. Ergo operationes animæ non distinguuntur realiter ab ipsa. Minor probatur. Quod est realiter distinctum ab anima, non est ipsa anima. At vita animæ debet esse ipsa anima; alioquin anima viveret per vitam à se realiter distinctam: quod absurdum est. Quemadmodum ergo vita in actu primo est substantialis, & realiter indistincta: nec anima denominatur potens vivere per potentiam à se realiter distinctam: Ita dicendum de actu secundo vitæ.

Respondetur. Nego minorem. Sane latum est discrimen vitæ in actu primo, & vitæ in actu secundo. Quippe illa semper convenit animæ, & est ipsi essentialis, non sic ista. Ipsa etiam anima non transit à potentia vivendi ad potentiam vivendi: transit autem à cogitatione in cogitationem. Quamobrem nec per se se ipsa vivit, uti Deus, sed vivit re ipsa per proprias operationes, quæ propriæ sunt ipsius animæ, & ab ea proficiscuntur, eique insunt.

Objicies 6. Si operationes animæ constituentur entitates quædam ab eadem realiter distinctæ, res constituitur, quam percipere nemo valeat. Nulla enim præsto nobis est idea; quæ entitates illas possit representare, earumve queat declarare naturam. Deinde si actus illi sunt accidentia, profecto essent accidentia spiritualia. Igitur aut dicuntur corruptibilia, aut non? Si

primum, ergo etiam rationalis anima, & Angeli essent corruptibiles: Nam ex communi sententia eorum substantiæ istæ dicuntur incorruptibiles, quia sunt spirituales: Ergo si accidens spirituale est corruptibile, jam spiritualitas non subinfert incorruptibilem. Si secundum, anihilarentur: sed ab anima anihilari non possunt, sicut anima creare non valet; ergo à solo Deo anihilarentur: ac subinde ab eo etiam solo producerentur per creationem: quod absurdum est. Igitur &c.

Respondetur, frustra Recentiores expectare claram, distinctamque rerum ideam, ut earum fateantur existentiam. Etenim intima rerum essentia, & spiritualia præsertim entia, clare, & distincte à nobis in hoc mortali statu constitutis percipi non possunt: ut sæpe diximus. Itaque cognitio est ipsa objecti representatio, sive imago: volitio autem est determinatio voluntatis, qua objectum cupit, atque in illud fertur.

Ad secundum dicimus, actus illos destrui posse naturaliter. Quamvis enim nequeant veram pati corruptionem, quoniam ista alterationem, & partium compositionem supponit; tamen naturaliter possunt desinere. Neque spiritualitas qualiscumque subinfert, rem naturaliter non destrui; sed solum illa spiritualitas, quæ excludit dependentiam ab alio quoad esse: cujusmodi est sola spiritualitas substantiæ.



tiæ. Quare optimè probatur, animam rationalem, & Angelos naturaliter desinere non posse, quia à nullo subjecto dependent quoad esse. Actus autem illi vitales dependent ab anima, velut à subjecto; unde nec dicuntur anihilari. Sicut enim creari proprio sensu non dicuntur, quia ex sui naturali conditione fiunt in subjecto, ita nec dicuntur anihilari, quia in subjecto desinunt, permanente subjecto. Producentur vero ab ipsa anima licet possint, absolute loquendo, etiam à solo Deo produci: ut in quæst. 5.

### QUÆSTIO OCTAVA.

*Utrum Idea animæ rationalis sint ingenuæ vel adventitiæ, & factitiæ?*

**C**artesius, & Recentiores pene omnes docent ideas rerum nobis esse à Deo ingenuas, quibus Deum, Animam, essentias, & generalia axiomata percipimus; nam rerum singularium ideas adventitias, vel factitias esse & ipsi Recentiores fatentur. Attamen Gassendus oppositam tuetur sententiã, & Cartesii opinionem refellit. Peripatetici nullas ideas ingenuas agnoscunt, atque cum Aristotele affirmant, *Nihil esse in intellectu, quin prius fuerit sub sensu*, quatenus ideas nobis nunc comparamus, & quidquid intelligimus, vel immediate, ac per se se; vel mediate,

-Tom. I.

ac alterius gratia, sub sensibus nostris cadit, & aliquo modo est sensibilis. Unde sensuum functione peracta, intellectus noster ideas sibi format, quæ dicuntur *adventitiæ*: & præterea vim habet ideas varie componendi, dividendi, contrahendi, ampliandi, comparandi; quippe una idea accepta, intellectus alias sibi efformat, proportionem quadam illi respondentem; quas *factitias* appellamus.

Idea porro aliud non est, nisi imago rei, quæ cognoscitur. *Clara* tunc dicitur, quando aperte rem manifestat; si secus, obscura erit. *Distincta* appellatur, quoties rem unam ab altera secernit. *Perfecta* vero tunc erit, quando quidquid in re extat, expresse representat.

Dicimus, nullam in nobis extare ideam ingenuam, sed ideas omnes mentis nostræ adventitias esse, vel factitias. Ita docet Aristoteles, lib. 1. Posteriorum, & Scotus ibidem q. 1. &c.

Probatur assertio nostra, quæ ex illarum genere est, quas negante dicimus. Nulla ratio sufficiens, nulla experientia demonstrat, rerum ideas esse nobis ingenuas. Immo vero scientia experimentalis manifestum fit, nihil nos concipere, nisi sub specie aliqua, quam Phantasia suppeditet. Eorum quoque omnium, quæ nullatenus nostris sensibus percipimus, nulla pene idea est. Hinc ille, qui cæcus est à nativitate sua, nullam ideam

colorum habet. Neque enim Recentiores poterunt nobis id demonstrare: atque argumentorum solutione assertio nostra affirmabitur.

Quoniam vero Recentiores ajunt, se habere claras, distinctasque ideas rerum: præsertim Dei, Veritatis, Angelorum, Animæ, Cogitationis, Sapientiæ, Pulchritudinis, Numeri, Rei, Substantiæ, Temporis, & Negationis; horum nos idéas exponemus, quales extant in nobis ex sensibilibus ductas; Tum impensius rogamus Recentiores, ut ipsi in medium proferant earum rerum ideas claras, & distinctas, minimeque sensibilibus derivatas.

*Existencia itaque Dei* ex rerum creaturarum contingentiâ demonstratur, ceterisque argumentis ex sensibilibus rebus. *Unitas etiam Dei* eodem ratiocinationis genere colligitur: ut diximus in disp. I. *Atributa Dei* ex iis ducuntur, quæ vulgo miramur in nobis, detractis eorum imperfectionibus quibuscumque: cujusmodi sunt diurnitas, potentia, scientia, bonitas, beatitudo, quas quantum possumus ampliamus, ac deinde dicimus Deum æternum, omnipotentem, omniscium, optimum, beatissimum. Porro idea illa, quæ omnia hæc repræsentat, non habet propterea plus realitatis objectivæ, quam habeant res finitæ simul sumptæ, ex quarum idéis illa compacta est, & deinde adaucta. Nam neque qui dici æternum, complectitur men-

té totam extensionem durationis, quæ nunquam cœpit, & nunquam desitura est; neque qui omnipotentem dicit, comprehendit mente suâ totam multitudinem effectuum possibilium: atque ita de ceteris.

*Incorporeum Deum* dum intelligere adnitimur, eum non nisi sub specie aliqua, quam phantasia suppeditet, percipere possumus; hoc est, forma, nisi humana, saltem quasi aerea, quasi ætherea: non tamen eundem concipere valemus, ut est in se se, res prorsus spiritualis mereque incorporea. Et cum rationem corporis, sive partium ab eo conceptus remove satagimus; solum negando, id præstamus. Quamobrem Deum, qualis est in se, concipere non valemus, nec claram habemus, distinctamque ideam Dei. Hinc merito, & ad rem nostram S. Gregorius Naziazenus, oratione 2. de Theologia, *semper nostrum aliquid intervenire* ait, dum spiritualia nitimur cogitare.

*Veritatis* idea sic comparatur. Cum enim ideam aliquam habuimus, eamque veram judicavimus, quoniam objecto conformis erat; hoc ipsum reflexa cognitione attingentes, cognoscimus, veritatem in conformitate, seu similitudine ideæ ad objectum consistere. Unde veritatis idea adventitia est, & à rebus ipsis collecta.

*Angelorum & Anima rationalis* idea non nisi confusa in nobis est, quo modo Deum incorporeum conamur attingere. Eos igitur concipi-

primus, velut auram quamdam tenuem, subtilissimam, lucidissimam, cui vim cogitandi, & volendi attribuimus, & à qua removemus esse corporeum; atque confuse eosdem cogitamus, ad modum cujusdam entitatis, quæ in se se substansia sit, sed non corpus. Dum tamen id efficere conamur, semper aliquod sensibile intervenit.

*Cogitationis* idea ad instar sensibilibus effingitur. Etenim ut mens ex idea unius urbis effingit ideam alterius, ita ex idea unius actionis, ut v. g. visionis, fingere potest ideam alterius, ipsius puta cogitationis. Nempe analogia quædam agnoscitur inter vitales operatrices animæ facultates, unaque ad alterius notitiam facile deducit. Cum autem cogitatio, seu cognitio sit imago quædam, & representatio objecti sui; iccirco eam nos concipimus quoquo modo ad instar aliarum sensibilibus imaginum: ab ea postmodum corporis affectionem detrahentes.

*Sapientia*, & *Pulchritudinis* idea eandem habet originem, ac idea Veritatis. Illa enim aliud non est, nisi aggregatum quoddam ex ideis, sive cognitionibus veris. Hæc vero proportionem rectamque dispositionem partium representat, quæ ab objectis visis oritur, quatenus ea delectant sensus nostros, puta oculos; unde pulchram rem esse judicamus ex hac sensibili delectatione.

*Numeri* ideam ex sensibili re singulari habemus: eamque multiplicamus ex corporum, quæ conspiciamus, divisibilitate.

*Rei* idea universalis cum sit, ex singularibus, quatenus similia sunt, colligitur. Nec sane concipi potest, nisi prius singularia pleraque fuerint perspecta, ex quibus mens conceptum communem abstrahat. Quod ex iis, quæ de universali in Logica diximus, apparet.

*Substantiæ* ideam non nisi confusam habemus, eamque sub accidentibus; & mediis illis concipimus. Substantiam ergo cogitamus ut aliquod accidentibus, seu affectionibus substans, & non in alio, sed per se existens; sed non nisi per accidentia eandem percipimus.

*Temporis* idea est Motus idea. At idea motus quidpiam exprimit habens partes sibi succedentes: quod ex locali corporum successione, seu latione, colligimus.

*Negationis* idea nulla est, & negationes indirecte cognoscimus quoties rem non esse perspicimus, quemadmodum alias docuimus. Aut si mavis, Negatio est duorum invicem separatio, quæ conjungi non posse, vel saltem conjuncta non esse intelligimus: quemadmodum Affirmatio duorum invicem nexum præ se fert.

Hinc igitur apparet, nullam in nobis ideam esse, nisi ex sensibilibus quoquo modo derivatam. Acceptas porro à sensibilibus ideas

mens nostra virtute sua componit, dividit, contrahit, ampliat, & comparat. Ita ideam Chimæræ mens componit ex idea capitis leonis, ventris capræ, caudæ serpentis. Sic idea Gigantis ex idea efficitur hominis magnitudinem vulgarem habentis, quam intellectus marte suo ampliat: ut eam coarctat, Pigmæum effingendo. Ita quoque ex aliis visis, similia sibi intellectus efformat.

Infiniti ideam claram, distinctam, & positivam se habere Recentiores Philosophi jactant, atque infinitum non ex finito cognosci, sed potius vice versa finitum deprehendi ex comparatione ad infinitum: quo modo parvum non attingitur, nisi ex comparatione ad majus. Neque tamen, inquit Cartesius, hæc Infiniti idea omnino adæquata est, sed modulo ingenii nostri conformis. Nam & possumus habere ideam Trianguli claram, & distinctam, licet non sciamus quæcumque de eo sciri possunt. Infinitum porro à finito differt per aliquid reale, ac positivum: finitum vero ab infinito per negationem discrepat. At nos primo cognoscimus positivum, quam negationem. Addit, ideam claram, & distinctam Infiniti in eo haberi, quod illud includat perfectionem omnem. Alii vero Recentiores inquiunt nos habere claram, distinctamque ideam Infiniti in eo, quod agnoscimus, illud comprehendi à nobis non posse.

At nos figmenta hæc esse, ac paradoxa arbitramur. Humanus enim intellectus finitus cum sit, non est concipiendæ Infinitatis capax: & ideo neque habet, neque respicit ideam infinite rei positive repræsentatricem; nec alia sane ratione Infinitum concipit, nisi negative, quatenus rem, seu perfectionem termino carere intelligit. Cognitionem autem adæquatam nullius vel minimæ rei pro statu isto habemus: quemadmodum experientia manifestat; quanto magis nostra perceptio longe erit à positiva notione rei infinitæ? Triangulus porro finita res est, & ideo ideam ejus habere possumus. At cum proprietates trianguli sint infinitæ, earum quoque positivam ideam non habemus; nam infiniti ad mentem nostram, quæ finita est, nulla potest esse proportio.

Captiosum vero est commentum asserere, finitum ex infinito cognosci, non hoc ex illo. Perinde enim est ac si diceretur, non cæcum esse privatum visu, se è contra videntem esse privatum cæcitate. Itaque finitum est quid positivum, & posito nomine expressum; infinitum vero, quamvis positivum aliquid sit, per solam negationem à nobis concipitur, quatenus termino caret. Et licet in se se infinitum distet à finito per aliquid reale, ac positivum; quoad nostrum concipiendi modum, negative differt: quatenus non alia ratione infinitum concipimus, nisi qua-

quatenus termino, seu fine carere intelligimus: finis autem rei est ipsa res, quatenus ulterius non extenditur.

Nec eadem est ratio parvi, & magni, ac finiti, & infiniti: Quippe utrumque illud comparativum est, & relatum, atque non nisi comparative attingitur, unde nec parvum sine magno, nec magnum sine parvo vicissim cognoscimus. Relativa enim simul sunt tempore, natura, & cognitione. Non ita se habent finitum, & infinitum.

Sed nec infinitum positive concipi potest, quatenus omnem includat perfectionem. Omnem namque perfectionem concipere non valemus, nisi perfectiones singulas infinitas lustrando, atque à finitis ad infinitum progrediendo, terminumque nullum huic inesse affirmando. Dum autem ajunt, infiniti nos ideam claram, distinctam, & positivam habere, quatenus agnoscimus, illud à nobis comprehendendi non posse; terminis maxime abutuntur, dum positivam ideam per negationem exponunt. Ea enim ratione cognoscimus, quid non sit; non quid sit: perspicimus, nos non posse intelligere infinitum, non vero nos clare distincteque illud intueri. Negativam hinc infinitatis ideam tenemus, non positivam; sed negativa idea non potest esse clara, & distincta, cum nihil delectet, sed tantummodo aperiat, quid objectum non sit.

Objicies 1. ex Cartesio in Medi-

tatione 3. Idea Dei mentibus nostris ingenita est. Idea nempe, quæ nobis repræsentat *substantiam quamdam, infinitam, independentem, summe intelligentem, summe potentem, & à qua, quodcumque extat, creatum est.* Ergo &c. Antecedens probatur. Neque enim illam (inquit Cartesius) à sensibus hausit, nec unquam non expectanti mihi advenit, ut solent rerum sensibilibus idea, cum ista res externis sensuum organis occurrunt, vel occurrere videntur; nec etiam à me efficta est, nam nihil ab illa detrudere, nihil illi superaddere plane possum.

Confirmatur. Manifestum est naturali lumine, tantumdem perfectionis saltem debere in causa reperiri, quantum in effectu est. Ergo tantumdem saltem debet esse realitatis formalis in causa ideæ, quantum objectivæ realitatis est in idea. Porro longe perfectior in nobis est idea Dei, quam sit mens nostra, ceteraque entia sensibilia. Idemque valet de idea Substantiæ. Ergo hujusmodi ideæ nec à nobis effectæ sunt, nec à rebus sensibilibus hauriuntur; atque adeo sunt ingenitæ.

Idem argumentum proponit Purchotius, parte 2. Metaphysicæ, sect. 1. c. 1. Extat in nobis idea Dei, entis nimirum summe perfecti; non enim alia ratione cognoscimus, non esse imperfectos, nisi quia ab illa idea deficere non advertimus. Porro illa idea non est adventitia. Ens enim summe perfectum nula

affectum est qualitate sensibili, adeoque sub sensibus cadere non potest: res etiam sensibiles sunt imperfectæ, nec proinde in generare nobis possunt ideam entis summe perfecti. Sed ne factitia est; simplex quippe est, non composita; perfectior est omnibus aliis, adeoque ab illis effici non potest; denique nihil ei addere, vel detrudere possumus, sicut in ideis factitiis præstamus. Ergo ingenita est. Hinc Tertullianus cap. 27. Apologetici, unius Dei existentiam probat naturali animæ nostræ testimoni: *qua licet carcere corporis presa, licet institutionibus pravis circumscripta, licet libidinibus, & concupiscentiis exigorata, licet falsis Diis exancillata, cum tamen resipiscit, ut ex crapula, aut ex aliqua vilitudine, & sanitatem suam patitur; Deum nominat hoc solo nomine, quia proprie verus hic unus Deus bonus, & magnus..... O testimonium animæ naturaliter christiana.* Ergo &c.

Respondetur, totum hoc argumentum procedere ex falsa suppositione. Supponunt enim Cartesiani, claram, distinctamque, & perfectam Dei ideam id nobis esse: quod nos tamdiu negabimus, quamdiu à Recentioribus producta non fuerit demonstratio in evincens. Nam hoc ipsum nunc in quæstione est. Itaque ideam illam confusam, & imperfectam, quam pro statu isto nos de Deo habemus, & de Substantia, aliisque abditioribus rebus, intellectus noster efficit, oc-

casione à sensibilibus accepta: ut supra declaravimus. Quemadmodum enim ego sum causa imaginis meæ in speculo, quatenus mei speciem in illud quoquo modo dicor emittere; ita res sensibilis speciem sui in oculum imprimit, & species ista alteram cum phantasia in ipsa intelligitur producere, itemque ex hac, & cum hac aliam efficit intellectus spiritualem in se ipso speciem objecti repræsentativam, quæ objecto est similis, non quidem in entitate, sed in repræsentando, juxta modum, quò objectum ipsum attingitur. Tum intellectus ex hac specie ideam sibi expressam, & formalem objecti similitudinem efformat. Ex acceptis autem sensibilibus ideis alias sibi variis modis intellectus componit, & effingit: ut diximus.

Ergo idea Dei, quæ in nobis est, partim à sensibus hausta, partim efficta dici potest ab intellectu. Quare falsum putamus, ideæ illi nihil posse nos addere, nihil detrudere. Quo enim minorem, vel majorem ideam habemus perfectionum, minorem, vel majorem etiam Dei ideam nobis comparamus. Hinc in Cælo Beati majorem, perfectionemque ideam Dei habent, quam in terris habuerint.

Neque vero ut cognoscamus nos esse imperfectos, necesse est, ut nos ipsos Deo comparemus, aut ideæ Dei claræ, & distinctæ. Vel ipsa enim experientia nostram imperfectionem percipimus. Immo ex

cognitione potius nostræ imperfectionis, & contingentia ad Dei notitiam ducimur, & assurgimus. Divinæ pariter simplicitatis nullam claram, distinctamque ideam in nobis agnoscimus. Quamquam ergo fateamur, ideam claram, & distinctam Dei non posse à sensibilibus hauriri, nec etiam à nostro intellectu efformari, tamen inficiamur ideam Dei esse ingenitam; quippe negamus hanc ideam Dei claram, & distinctam in nobis esse: quod Cartesiani probare non valent.

Tertullianus non aliud intendit, nisi Deum à nobis naturaliter cognosci posse: & quidem traditione, aut ratiocinatione à creaturis ducta. Addit enim: *Denique pronuntians hæc, non ad Capitolium, sed ad Calum respicit. Novit enim sedem Dei vivi ab illo, & inde descendit &c.* ceterum si ex verbis Tertulliani rite concluderet Purchotius, ex ipsius mente ideam existentia, & unitatis Dei esse claram, distinctam, & ingenitam, oporteret etiam affirmare, Tertullianum putasse; ingenitam quoque nobis esse ideam Dei claram, & distinctam sub notione Supremi Judicis: quod nemo dixerit. Etenim Tertullianus potest ea verba citata, Deus bonus, & magnus, statim addit: *Et quod Deus dederit omnium vox est: judicem quoque contestatur illum, dum ait: Deus videri Deo commendo. O testimonium &c.*

Objicies 2. ex eodem Cartesio. Nemo affirmare potest in cæco à

sua nativitate nullam esse ideam colorum. Etenim interdum in nobis, etsi claudamus oculos, nihilominus sensus lucis, & colorum excitantur. Ergo admitti jure possunt innata rerum ideæ. Duæ quoque, inquit. Cartesius, sunt in nobis Solis ideæ: una hausta ex sensibus, qua parvus apparet, altera ex rationibus astronomicis ducta, qua ingens esse concipitur. Hæc porro, quæ vera est, non est ex sensibus hausta, sed ex notionibus innatis elicitæ; differt enim essentialiter ab illa, quæ falsa est.

Respondetur, agentis munus esse id probare, quod asserit, non vero negantis. Probenit igitur Cartesiani, ideam colorum extare in cæco nato. Adductum vero ex nobis exemplum nihil juvat. Interdum enim in nobis excitatur sensus aliquis obtusus lucis, aut colorum, etiam clausis oculis, quia videndi virtute pollemus, coloresque, & lucem aliquando perspeximus, & palpebras transparentes habemus, adeo ut sint in nobis instar veli non plane opaci. Negamus tamen perinde sensum illum excitari in iis, quibus oculi, vel confossi, vel effossi sunt, & nihil unquam viderunt, & quibus parës sunt cæci ab exortu: in quorum anima facultas quidem est videndi, sed in effectum non exit suum, quoniam organum videndi in illis aut nullum est, aut male dispositum, & perturbatum.

Ad alterum. Vera illa Solis ideæ non ex innata notione procedit, sed

ex ea, quæ per sensus incurrit, quatenus experientia probat, & ratio illi innixa confirmat, res distantes apparere minores se ipsis vicinis. Unde amplio rem tantum efficit ideam mens nostra, quantum constat Solem à nobis distare, ex æquarique diametro sua centum sexaginta, & pluribus vicibus magnitudi- ni Telluris. Ergo prima idea Solis adventitia est, altera factitia, quam per ratiocinationem, & necessariam consecutionem ex illa priore efficit sibi intellectus.

Objicies 3. Sensus non possunt producere, nisi species sensibiles, hoc est, coloratas, sapidas, sonoras. Intellectuales species non sunt hujusmodi, sed longe præstantiores sunt illis. Ergo intellectuales species à sensibus non oriuntur. Sed neque ab intellectu species intellectuales efformari possunt. Nam iste, antequam species efformet, vel cognoscit rem repræsentatam per species, aut minime rem cognoscit? Si primum, ergo jam habet rerum species, antequam eas efformet. Secundum dici non potest; nequit enim intellectus in se ipso rerum illarum species effingere, quas non cognoscit. Ergo species sunt innatæ.

Respondetur, sensus utique non esse causas adæquatas specierum intelligibilium; sed has ab intellectu effici simul concurrente sensibili specie, quæ in repræsentando similis est ideis nostris, licet non in sua entitate. Concedimus etiam, intellectum non cognoscere ipsas res,

nisi quando earum species in se effingit. Sed hinc non sequitur, intellectum non posse species illas in se efformare. Quemadmodum ergo dum in oculi retina species visiva pingitur, tunc oculus rem videt; ita intellectus rem cognoscit, dum illius speciem habet. Et hanc quidem ut efformet, non indiget idea illius; quippe non agit arte, sed natura: ipsa autem idea non est necessaria agenti naturali, sed artificiali.

Plato in Phædone docuit, omnes animas à Deo primitus in cælo Empireo ante corpora conditas ab æterno, & constitutas fuisse: sed quia ibidem peccavere, detrusas fuisse in corpora, ut in illis debitas peccatis luerent pœnas. Hinc primo scientias omnes animabus nostris inditas fuisse commentabatur, nostrumque scire non esse aliud, nisi *recognitionem illarum rerum, quas olim vidit animus noster cum Deo profectus*. Ut nimirum Mens nostra ex se se omnium scientiam habeat; sed tamen cum demergitur in corpus, quasi in obscuram specum, veluti obtenebrescat, contrahatque rerum omnium oblivionem, quam deinceps usu, exercitatione, atque sensibilibus rerum speciebus excitata deponat.

Ridiculam hanc Platonis fabellam de animarum præexistentia ante corpora, sæpe ab Ecclesia, præsertim in Bracarensi I. Concilio, damnatam, nemo ex Recentioribus adoptavit. Quod autem at-



tinet ad ingenitas nobis rerum scientias, aliquibus hæc sententia placuit.

Sed cum doctrina hæc nulla sufficienti ratione fulciatur, jure nos eam minime probamus, atque scientias de novo acquiri tenemus. Quod autem ajunt, ingenitam rerum, aut saltem terminorum notitiam in nobis prærequiri, ut res ipsæ apprehendi queant, nam quod totaliter ignotum est, apprehendi non potest: sicuti servus fugitivus totaliter ignotus domino, nequit ab ipso apprehendi; Hoc Subtilis Doctor, q. 1. Posteriorum, inane esse demonstrat, quia in hypothesi servus nihil habet, unde possit dominus colligere notitiam illius. At intellectus noster per sensuum repræsentationem primo acquirit terminorum notitiam lumine suo naturali, tum cognitos terminos invicem comparat, & judicia efformat, atque ex judiciis ratiocinationes, & scientiam subinde acquirit. Ajunt etiam, puerum à Socrate interrogatum de dimensione quadrati, recta respondisse, quin prius Geometricam scientiam ille sibi comparaverit. Sed bene animadvertit Scotus, puerum illum respondisse, non jam indoctum, sed doctum. Quippe variis interrogationibus, quarum series à primis, & facillioribus ad præstantiores, difficilioresque ducebatur, Socrates applicavit intellectum illius pusionis ad rectam principiorum perceptionem; unde puer faciliora pri-

Tom. I.

mum solo lumine naturali percipit: tum & lumine naturali, & acceptis jam notitiis doctior effectus, cetera enodavit.

Colligite, omnes, etiam pueros, bona appetere, & honesta per lumen naturale, quo bonum à malo discernimus, & voluntas in bonum sibi conveniens inclinatur: ita quoque gustatu amara à dulcibus distinguimus. Variis etiam in hominibus experimur inclinationes ad unam præ alia facultatem addiscendam. Sed hujus variæ propensionis ratio petenda est à multiplici cerebri humani dispositione. Nam qui spirituum majori copia abundant, ii maxime ad speculativas facultates inclinantur: quorum cerebrum est crassius, nec spiritibus vivacioribus refertur, hi ad experimentales propensi sunt scientias. Quamquam & ipsa prima applicatio, & fructus assequendi species, aliaque id genus similia, plurimum conferant in idipsum. Adamo autem Deus in ipsa creatione omnes infudit scientias, quia ipsum primo constituit in ætate virili perfecta, unde debuit illi tribuere perfectiones omnes tam substantiales, quam accidentales, ætati illi congruentes: secus ac in nobis contingat.

P. Mallebranche in Tractatu de inquirenda veritate, & Purchotius in Tractatu de Mente humana, c. 4. prop. 4. docent, ideas mentis nostræ nihil aliud esse, nisi Divinam ipsam Essentiam, quæ

Zz

men-

mentibus nostris intime conjuncta, ita easdem illustrat, ut in se ipsa, veluti in speculo, res, & objecta quælibet exhibeat, ac repræsentet.

Sed hæc opinio oppido falsa est, & absurda, tum quia nulla sufficienti ratione asseritur, tum quia si nos immediate, clare, & distincte Divinam Essentiam nunc intuemur, eique immediate conjuncti sumus, jam in hac vita mortali frueremur beatifica Dei visione, nec ad istam supernaturale lumen gloriæ esset necessarium: Quod falsum est, & absurdum, Fideique Dogmatibus adversatur. Ajunt quidem nos Divinam Essentiam nunc assequi imperfecte, in cælo visuros perfecte. At explicandum manet, quid sit *videre perfecte*; nam si comprehensivam, plenam, & adæquatam rei notitiam significat, hæc neque in cælo potest nobis convenire; si vero solam graduum differentiam præ se fert, beatitudo non tollitur. Ergo &c.

Quamvis autem Recentiores nulla commoveantur SS. Patrum auctoritate, tamen pro hac sua opinione tuenda, Augustini, & Thomæ sententias in medium proferrunt *Quippe* (inquit Purchotius) *nulla res, aut imago, aut species, aut similitudo Deum nobis exhibere potest, ut optime docet S. Thomas parte 1. q. 12. art. 2. Atque adeo mens humana non tantum cum humano corpore, sed etiam cum Deo ipso est suo modo conjuncta, ut*

*ostendit S. Augustinus in lib. 83. questionum, questione 54.*

Sed S. Thomas agit, loco laudato, de beatifica Divinæ Essentiæ visione, qua Beati in cælo fruuntur, & ad quam ibidem scribit necessarium esse lumen divinæ gloriæ; & de visione Dei, quam in hac vita habemus, concludit: *Videri per quasdam imagines Deus potest, sed per ipsam natura sua speciem non potest.*

S. Augustinus, loco citato, dum ait: *Deo igitur junctum est, quod intelligit Deum. Intelligit autem rationalis anima Deum*, non significat, Divinam Essentiam nunc esse intime præsentem immediate ac per se ipsam menti nostræ in ratione objecti clare, & distincte propositi, ut Cartesiani autumant; sed unionem intelligit intentionalem potentiæ cognoscentis cum objecto cognito: quæ quidem unio fit ope ideæ similis objecto, & prædicatum illud repræsentantis, quod de objecto enunciatur. Hinc docet, eam unionem per ipsam repræsentationem fieri: *intelligendo*, inquit, *anima rationalis jungitur*. Hinc unionem illam opponit notitiæ per Fidem acquisitæ; in ista enim non habetur intentionalis illa similitudo, quippe objectum suum obscure repræsentat.

Adsunt & alia Augustini testimonia, quæ nobis opponi possent: velut cum sæpe dicit, *doctos in ipsa veritate (Deo) contueri numerum, & sapientiam*: ita lib. 2.

de libero arbitrio, c. 11. & cum scribit, *ab incommutabili luce veritatis etiam impium quodammodo tangi*: Ita lib. 14. de Trinitate, c. 15. idemque pluribus aliis in locis. Sed S. Doctor non aliud significat, nisi veritates omnibus communes, æternas, & immutabiles in solo Deo subsistere, idque à viris doctis cognosci, & Deum luce sua etiam impios ad bonum excitare, eosque cognoscere, regulas morum directivas subsistere in solo Deo, ubi sunt æternæ, & incommutabiles: id quippe lumine naturali omnes percipiunt. Nullibi autem docet, Divinam Essentiam clare, distincte, & immediate ab hominibus videri; alioquin enim non solis doctis, sed etiam indoctis eam cognitionem attribueret.

An vero S. Augustinus ideas rerum ingenitas approbaverit? implexa videri poterit quæstio. Sed nobis negativa ridet sententia.

Et primo quidem animadvertimus, S. Doctorem Platonico quidem loquendi more usum aliquando fuisse; at in lib. 1. Retractionum, c. 3. se id fecisse dolet. Cum enim animadvertet, se in libris de Ordine, rationem sempiternam, atque incommunicabilem, qua Deus Mundum condidit, appellasse Platonicam locutione *Mundum intelligibilem*, inquit: *Nec tamen isto nomine nos uteremur, si jam satis essemus litteris Ecclesiasticis eruditi.*

Brevius vero, & expressius, c. 4. retractat quod aliquando innuerat, rerum omnium rationes, seu ideas animo esse congenitas, & ait: *Dixi, quod in Disciplinis liberalius eruditi, sine dubio in se illas oblivione obrutas eruunt discendo, & quodammodo refodiunt. Sed hoc improbo.* Atque hinc suppetit nobis fundamentum plura ejusdem S. Doctoris testimonia interpretandi, quæ videantur ideas ingenitas constituere.

Secundo, idem S. Doctor modum illum cognoscendi approbat, quem nos Peripatetici docemus, ut diximus in sol. ad ob. 1. Etenim lib. 12. de Genesi ad litteram, c. 11. scribit: *Cum aliquid oculis cernitur, continuo fit imago ejus in spiritu, sed non dignoscitur facta, nisi cum ablati oculis ab eo, quod per oculos videbamus, imaginem ejus in animo invenerimus. Et si quidem spiritus irrationalis est, velut pecoris, hucusque oculi nuntiant: si autem anima rationalis est, etiam intellectui nuntiatur, qui & spiritui præsidet, ut si illud, quod hauserunt oculi, atque id spiritui, ut ejus illic imago fieret, nuntiaverunt, alicujus rei signum est, aut intelligitur continuo, quod significat, aut queratur: quoniam nec intelligi, nec requiri, nisi officia mentis, potest. Nomine autem spiritus phantasiam intelligit, ut eam nominat c. 14. Spiritum autem dicit, quoniam à præsentia*

rerum corporalium abstrahit, ad differentiam oculi, qui non videt, nisi præsentia. Hinc sæpe S. Doctor triplex genus visionis distinguit: nempe corporalem, quæ fit oculis corporis; spiritualem, quæ fit phantasia, & brutis etiam convenit; atque intellectualem, quæ mentis propria est. Patet adeo, Augustinum approbare modum illum cognoscendi, quem nos constituimus; proindeque docere, intellectum nostrum sibimet ideas efformare. Non igitur ideas admittit ingenitas. Hinc S. Doctor sæpe quidem probat Dei existentiam, at nunquam argumentum ducit ex idea clara, & distincta Dei, quam nobis ingnitam supponat.

Dices S. Augustinus, lib. 2. de libero arbitrio, docet, animam nostram non per sensus, sed *per se ipsam cernere æternum aliquid, & incommutabile: mentibus quoque nostris impressam esse notionem beatitatis, tum leges quasdam pulchritudinis, & Veritatis ideam in nobis esse; & in lib. 11. de Civitate Dei cap. 26 inquit: sine ulla phantasmatum imaginatione ludificatoria, mihi esse me, idque nosse, & amare, certissimum est; & lib. 6. de Trinitate c. 3. Mens se ipsam per se ipsam novit, quoniam incorporea est. Idemque sæpe scribit de Deo. Unde Scotus in Tractatu, de rerum principio, q. 15. arbitratur. Augustinum, in ea fuisse sententia,*

quod spiritualia in se ipsis intuitive à nobis cognoscantur; adeo ut anima se ipsam per se se cognoscat, atque tunc à phantasmatibus abstrahat.

Respondetur, S. Doctorem loqui de visione intellectuali, quam distinguit à corporali, & spirituali, sive phantastica: ut diximus. Intellectualis porro visio non exercetur organo corporeo, sed sola mente. Quamobrem anima per se ipsam cernit æternum aliquid, & incommutabile; licet hæc etiam visio supponat sensuum in suo ordine operationem. Sola igitur mente spiritualia cognoscimus, quatenus hæc per se se non cadunt sub sensibus, sapientiam quoque, beatitatem, leges pulchritudinis, & Deum: etsi horum omnium notitia factitia sit, & ex sensibilibus collecta. Ita quoque qualiscumque notio sapientiæ, & beatitatis præcedit earum desiderium; sed S. Doctor non ait claram, distinctamque earum ideam in nobis esse, nec inficiatur eam acquisitam esse; quia vero per lumen naturale eas qualescumque ideas acquirimus, iccirco impressam nobis earum notionem dicit Augustinus; Nemo autem nostrum inficiatur visionem rerum spirituales intellectualem esse, eandemque corporeo instrumento non exerceri: animam quoque cognoscere intimo sensu existentiam sui ipsius, & suorum actuum, & quidem intuitive, quia objectum ha-

habet in se ipso praesens, & existens. Quod Scotus docet citato in loco.

QUAESTIO NONA.

*Utrum Habitus supernaturales animae rationalis sint aliquid realiter ab ipsa distinctum, & in ea receptum.*

**D**E Habitibus animae rationalis praesens quaestio est, qui nempe ad illius potentias, intellectum, & voluntatem pertinent. Porro Habitus nomine permanentem qualitatem aliquam intelligimus, quae disponat potentias animae ad operandum. Habituuum aliqui sunt supernaturales, ut Fides, Spes, Charitas, sive Gratia habitualis, & Lumen gloriae; alii vero naturales, ut Scientia, & cetera hujusmodi.

Inter habitus supernaturales, & naturales hoc discrimen est, quod illi necessarii sunt ad simpliciter, absoluteque operandum, ita ut sine illis operatio supernaturalis haberi nequeat; hi vero dantur solum ad facilius operandum. Idcirco illi à Deo creantur, & infunduntur nobis; hi vero à nobis acquisiti sunt ex frequenti actuum exercitio.

Recentiores Philosophi inficiantur extare qualitatem ullam spirituales realiter ab anima distinctam, eidemque superfusam, ne videlicet cogantur etiam fateri

existentiam accidentium absolutorum materialium in sensu Peripatetico. Impraesentiarum itaque de Habitibus supernaturalibus animae nostrae disserimus, & inquirimus, an Catholici Philosophi teneantur fateri, ejusmodi habitus esse entitates quasdam realiter ab ipsa anima distinctas, eidemque superadditas, & inhærentes, qualitatum instar.

Dicimus, habitus supernaturales esse entitates quasdam spirituales, ab anima nostra realiter distinctas, & in ea receptas, seu illi inhærentes, adeoque esse qualitates: id vero praesertim de Gratia habituali affirmamus. Ita fert communis Theologorum sententia.

Probatur. Concilium Tridentinum sessione 6. de Justificatione, c. 7. inquit: *Unica formalis causa (nostrae justificationis) est justitia Dei, non qua ipse justus est, sed qua nos justos facit; qua videlicet ab eo donati, renovamur spiritu mentis nostrae, & non modo reputamur, sed vere justi nominamur, & sumus, justitiam in nobis recipientes unusquisque suam. Per Spiritum Sanctum charitas Dei diffunditur in cordibus eorum, qui justificantur, atque ipsis inheret: unde in ipsa justificatione cum remissione peccatorum haec omnia simul infusa accipit homo per Jesum Christum, cui inseritur, Fidem, Spem, & Charitatem Et canone II. ait: Si quis dixerit, homines justi-*

ficari, vel sola imputatione justitiæ Christi, vel sola peccatorum remissione, exclusa gratia, & charitate, qua in cordibus eorum per Spiritum Sanctum diffundatur, atque illis inhæreat; aut etiam gratiam, qua justificamur, esse tantum favorem Dei, anathema sit. Porro quod tamquam causa formalis se habet, quod nobis à Deo donatur, quod in nobis recipitur, quod diffunditur in cordibus nostris, quod nobis inhæret, quod infunditur, quod non est tantum favor Dei: in utique quidpiam est à Deo, & à nobis realiter distinctum, & in anima nostra intrinsece receptum, atque illi superadditum. Erit ergo vel Substantia, vel Qualitas. Atqui non est Substantia, quia non sunt in nobis duæ spirituales substantiæ, nec possibilis est substantia supernaturalis creata. Ergo erit Qualitas. Et ne litem in voce Recentiores constituent; Erit ergo entitas quædam addita animæ rationali, & ab ea realiter distincta, velut à suo subjecto, in quo recipitur, & cui inhæret.

Confirmatur. Duo sunt certissima Theologiæ fundamenta, quibus Ecclesiasticarum definitionum genuinus aperitur sensus. Primum est, Ecclesiæ definitiones intelligendas esse in sensu contradicente Hæreticorum opinionibus. Alterum est, verba Conciliorum accipienda esse, & intelligenda juxta sensum tum temporis communem: quem nempe ex hominum, sapientum præ-

cipue, communi usu verba significabant. Porro Lutherani, & Calvinistæ, quos perstrinxit Tridentina Synodus, errabant dicendo, gratiam non esse quidpiam à Deo intus animæ nostræ infusum, & communicatum, & ab ipso Deo, atque ab anima distinctum. Ergo Tridentini Patres sua illa definitione firmarunt, gratiam esse quidpiam à Deo, & ab anima nostra distinctum, atque huic re ipsa intus communicatum. Rursus ea verba, *causam esse formalem, donari, recipi, diffundi, inherere, infundi*, semper, & maxime tunc temporis, apud Philosophos omnes, & Theologos, apud Legis peritos, & Grammaticos etiam, significabant quidpiam distinctum à donante, & ab eo, cui res tribuebatur; quidpiam reale, intus communicatum: Præsertim vero illud, *inherere*, entitatem quamdam accidentalem præ se ferebat. Ergo gratiam habitualement esse hujusmodi, Tridentini Patres docuerunt: ut proinde per illam habeatur causa formalis nostræ justificationis, cum genus istud causalitatis, quod causæ exhibitionem atque adeo imperfectiorem connotat, non possit à solo Deo exhiberi.

Sequitur hinc, doctrinam Tridentini Concilii esse Catholicæ Ecclesiæ fidem, eandemque semper fuisse, & Traditione firmatam. Quamvis enim Veteres Ecclesiæ Patres hanc quæstionem expresse non pertractarint, tamen ne unus

qui-

quidem eorum est, qui interiorem gratiam à Deo, & ab anima distinctam excludat; immo vero eandem sententiam confirmant. Docent enim ubique, impressionem gratiæ similem esse picturæ; gratiam esse animæ sanitatem, vigorem, veram libertatem, Dei filiationem, novam nativitatem, ac regenerationem. Quibus verbis aliquid internum, formale, fixum, & in mobile, à Deo, & ab anima distinctum significant. Unde S. Augustinus, libro de Gratia, & libero arbitrio, cap. 22. docet, *Infantibus, quando baptizantur, etiam reluctantis gratiam herere.*

Itaque Fide constitutum est, hominis justificationem fieri per aliquid internum, à Spiritu Sancto, & ab anima distinctum, atque ab omnibus ipsius operationibus, cum in iis etiam esse dicatur, in quibus nulla supernaturalis operatio effingi cum Luthero potest, ut sunt parvuli. Idem dicendum est de Fide, de Spe, & similibus. De Characteribus etiam per Sacramenta quædam impresso id ipsum colligi potest. Etenim Tridentinum Concilium, ses. 7. can. 9. decernit: *Si quis dixerit, in tribus Sacramentis, Baptismo, scilicet, Confirmatione, & Ordine, non imprimi characterem in anima, hoc est, signum quoddam spirituale, & indelebile, unde ea iterari non possunt; anathema sit.* Porro hoc, quod per gratiam, characterem, & similia præstat, non potest aliud esse, nisi entitas quæ-

dam spiritualis, accidentaria, & animæ superaddita; atque adeo qualitas. Igitur oportet, Catholicos Viros confiteri existentiam quarundam spiritualium qualitatum.

Respondent Recentiores Philosophi, allatas definitiones facile exponi posse absque omni entitate accidentali animæ superaddita, per solam passionem indistinctam *realiter entitative* ab anima, correspondentem actioni divinæ, quæ realiter indistincta est ab ipso Deo: Gratia ergo præ se fert actionem ex parte Dei sanctificantis, justificantis, & passionem ex parte animæ sanctificatæ, justificatæ. Sed sicut actio illa non est entitas Deo superaddita, ita nec passio in anima. Ambæ tamen concipi possunt, ut accidentia metaphysica, conceptu nostro distincta, unde varius animæ status intelligitur, sicuti status varius Dei, non per aliquid intrinsecum, sed per aliquid extrinsecum, quod diversæ in anima denominationes habentur, sicut in Deo. Concilium autem Tridentinum de Gratia loquitur, & eandem ab anima distinguit, secundum nostrum concipiendi modum, & hoc sensu dicunt eam receptam, infusam, diffusam, quatenus ex nostro concipiendi modo velut entitas superaddita spectatur. Quod idem de actione Dei dicere possumus.

Contra r. Si gratia in anima solam passionem dicit similem actioni Dei, quemadmodum hæc solam di-

dicit in Deo extrinsecam denominationem justificantis, jam gratia solam extrinsecam præ se ferret denominationem in anima justificata. Atqui hoc repugnat Concilio Tridentino, Ergo &c. Minor probatur: Favor Dei extrinsecus aliud non est, nisi extrinseca quædam denominatio. Ergo asserere, gratiam dicere solam extrinsecam denominationem, aperte repugnat Tridentino Concilio, quemadmodum illi repugnat affirmare, gratiam esse solum favorem Dei extrinsecum.

Contra 2. Si quis affirmaret, actionem Dei sanctificantis in Deo recipi, diffundi, inherere, is ineptissime loqueretur. Ergo si passio animæ sanctificata est omnino similis actioni Dei, Tridentini Patres inepto locutionis modo usi fuissent, dicendo gratiam in anima recipi, diffundi, inherere. Hoc porro absurdum est, & nostræ etiam rationi adversatur; quam in confirmatione retulimus.

Contra 3. Hæretici nusquam inficiati sunt, habitualement gratiam præ se ferre extrinsecam denominationem in anima, & ab ea distinguere secundum nostrum concipiendi modum. Ergo Tridentini Patres non id significare voluerunt: de quo nulla controversia.

Contra 4. Nulla nova mutatio realis contingit, nisi nova in re aliqua intelligatur forma. Ergo dum anima per gratiam de non justa fit justa, nova forma haberi debet. Hæc non potest convenire Deo, qui

omnino immutabilis, & simplex est. Ergo animæ concedi debet mutabili, & compositioni obnoxia. Atque hinc latissimum patet discrimen inter Deum, & animam. Demum varius status animæ si solam dicit extrinsecam denominationem, cum errore Hæreticorum coincidit. Tum anima indivisibilis pati non potest, nisi realem aliquam entitatem suscipiat, per quam immutetur.

Objicies 1. Andreas Vega, in sessionem sextam Concilii Tridentini, lib. 7. c. 24. testatur. Concilium Tridentinum definisse quidem, charitatem diffundi in cordibus nostris, & illis inherere: non tamen sub nomine habituum. Dominicus Scoto, lib. 2. de Natura, & gratia, cap. 19. scribit, non esse contra fidem negare gratiam inherentem. Melchior Canus, lib. 7. de Locis Theologicis, c. 2. inter quæstiones in Scholis salva fide controversas hanc reponit: *An gratia, qua justificamur, sit quedam qualitas animo impressa.* Hi porro Theologi Concilio Tridentino interfuere. Idem quoque alii testantur. Celebris est etiam apud eruditos Theologos sententia Dionysii Patavii, lib. 8. de Trinitate, c. 4. docentis, ipsam substantiam Spiritus Sancti ad justos, & adoptivos Dei filios efficiendos divinitus infundi, adeo ut substantialis quædam sit Spiritus Sancti conjunctio cum justorum animis. Quod idem videtur docuisse Petrus Lombardus Magister Sententiarum in 2.



d. 7. Igitur ex Fidei dogmatibus non probatur, gratiam sanctificantem esse qualitatem in sensu Peripatetico.

Respondetur, nos nusquam docuisse, Fidei dogmatibus sancitum esse aperte, habitus supernaturales esse qualitates in sensu Peripatetico, illud unice constituimus, Fide teneri, gratiam sanctificantem esse aliquid animabus nostris superfusum, & ab illis, atque à Deo realiter distinctum. Quidnam vero sit illud animæ additum, an habitus dici debeat, & censeri, num vero quidpiam aliud, Philosophi disputant. Itaque entitatem aliquam à Deo, & anima distinctam, atque etiam à quolibet actu fluente, & transitorio, Catholicus quisque tenetur admittere, qua justificentur peccatores, & quæ infantibus ipsis infundatur, dum baptizantur. Hæc entitas communi, & recepto usu habitus appellatur, & qualitas. Synodus tamen Tridentina ab hac appellatione abstinere voluit, ne quæstionem de nomine dirimeret. Revera enim non nisi vocis quæstio superest, semel admissa entitate quadam superfusa animæ. Nos vero communem usum sequemur, quo entitas illa qualitas habitualis appellatur. Neque enim licitum arbitramur ab eo recedere: maxime cum communis Theologorum sententia rem ita describat. Hinc laudatus Dominicus Soto asserit, revera temerarium esse negare gratiam hanc inhærentem per modum

qualitatis, & addit: *Tridentina Synodus anathema eum censet, qui inhærentem justitiam non confiteatur. Et ideo, quidquid sit de habitibus, hæreticus ex hinc habendus est, qui justitiam inhærentem negaverit.*

De Melchiore Capo videtur incertum, utrum ille de præsentī, an de aliis quæstionibus loquatur. Ait enim: *An gratia, qua justificamur qualitas quedam sit animo impressa que ipsi præstet & esse, & vivere, unde qualitates alia consequantur, hoc est, virtutes quedam, tum Theologica, tum Morales infusa, per quas animus divinas, & supernaturales habeat actiones; inter Scholasticos quidem disputatur.* Quibus verbis ostendit, sed de illa quæstione loqui, circa quam Thomistæ, ac Scotistæ dissentiunt, Utrum gratia habitualis det simul esse, & operari, atque aliarum sit virtutum radix; an vero duo hæc posteriora sint Charitati adscribenda, tanquam habitui realiter à gratia distincto. Nam quod gratia sit qualitas, omnium adstipulatur Scholasticorum consensus.

Sententia autem illa Patavii non excludit gratiam intrinsecam, à Spiritu Sancto, & ab anima distinctam, & nobis inhærentem, ut ipse testatur c. 6. ubi ad hoc ipsum probandum nonnulla profert Veterum testimonia. Animadvertit etiam Subtilis Doctor in 1. d. 17. q. 2. art. 5. Magistrum Sententiarum non negasse internam in justis

charitatem, & gratiam sanctifican-  
tem, quamquam dixerit etiam cha-  
ritatem esse ipsummet Spiritum  
Sanctum, unde in 2. d. 27. agnos-  
cit, *adultis dari gratiam operan-  
tem, & cooperantem; & ibidem do-  
cet, virtutem esse qualitatem, quæ  
in anima est, tanquam forma: &  
gratiam esse virtutem nobis à Deo  
infusam.*

Objicies 2. Concipi nullatenus  
potest, animam intrinsece mutari,  
nisi intrinsece alia sit postea, quam  
antea erat. Porro falsum est, ani-  
mam, quæ antea in statu peccati  
erat, non esse eandem animam,  
quæ post modum justificatur, &  
sanctificatur. Ergo &c.

Respondetur, argumentum pro-  
cedere ex falsa Recentiorum ima-  
ginatione, quoniam ipsi nolunt di-  
stinguere accidentia realiter à sub-  
stantia; unde nec duplicem admit-  
tunt intrinsecam mutationem, qua-  
rum altera sit substantialis, alia  
accidentalis. Itaque facili negotio  
ex his argumenta hujusmodi dissol-  
vimus. Nam multiplex hæc muta-  
tio nequaquam à Recentioribus  
ostenditur impossibilis. Justitia au-  
tem, sive sanctitas ad animæ essen-  
tiam non spectat.

Objicies 3. S. Augustinus in lib.  
de Natura, & gratia, gratiam ap-  
pellat lucem. Sermone autem 18. in  
psalmum 118. ait: *Deus per se ip-  
sum, quia lux est, illuminat pi-  
as mentes.* Ergo gratia non est aliud,  
nisi Deus piis mentes illuminans.  
Ex hoc quidem de gratia saltem

actuali dicendum est. Hæc enim  
excitat mentem, allicit præmiis,  
terret minis, docet, dirigit. At  
quomodo entitacula quædam phy-  
sica hos potest operari effectus? Sa-  
ne illa, si quæ est, expers est intel-  
lectus. Sine intellectu autem quo-  
modo terrere, suadere, allicere,  
docere, dirigere poterit? Ergo &c.

Respondetur, nos hic non disse-  
rere de gratiis actualibus, sed de  
gratia habituali sanctificante. Hæc  
gratia potest optime lux appellari,  
quæ sit formalis causa nostræ illu-  
minationis, sive sanctificationis.  
Deus vero est causa efficiens, quæ  
efficiendo non indiget medio ullo,  
sed per se ipsum operatur. Tridentinum sane Concilium loco citato  
utramque causam discrevit, di-  
cens ante laudata à nobis verba:  
Justificationis causa efficiens est  
misericors Deus. Augustinus autem  
de causa efficiente loquitur, & de  
ipsa disserit gratia actuali.

Quantum vero attinet ad gra-  
tiam actualem, ipsa non est causa  
efficiens illorum effectuum, sed  
formalis solum. Quamobrem si  
qualitas esse dicatur, poterit suo  
modo ea omnia exhibere, nam in-  
tellectus in sola causa effectrice il-  
lorum effectuum requiritur: cu-  
jusmodi est solus Deus. Ita sane  
absque ulla cognitione ceteræ caus-  
sæ formales præstant effectus suos,  
qui aliud non sunt, nisi causa ip-  
sa subjecto communicata. Saguens  
in Systemate Gratia Philosophico-  
Theologico ait, sanctificationem

nostram fieri per impressionem alijus effectus. Sed paradoxum adstruit; quippe effectuum impressione intelligi quidem potest sine nostra perceptione, quæ sane nulla est in parvulis; tum effectuum impressio est transiens: sanctificatio autem nostra est permanens, & habitualis.

Objicies 4. Sicut anima dicitur Deo grata per gratiam, ita Deus dicitur sapiens per sapientiam: & quidem utraque denominatio est in genere causæ formalis, & intrinsicæ est. Sed in Deo nulla entitas distincta habetur. Ergo idem de anima dicendum est.

Respondetur, neminem latere disparitatem, quæ inter prædicata divina, & creata intercedit. Deus sapiens est per identitatem. Creatura Deo grata est sine hac identitate; nam & aliquando grata non est: Deus vero numquam est non sapiens. Itaque denominationes intrinsicæ, & formales causam exposcunt formalem: realiter, sive entitative distinctam, si & ipsæ sint realiter distinctæ; secus, indistinctam.

Objicies 5. Si gratia sita est in entitate accidentali, multiplicarentur in immensam accidentales entitates, & formulæ, ex quibus illa componeretur. Esset enim formaliter supernaturalis, potens, activa, pulchra, intensa, haberet suas affectiones relativas: quæ omnia novas illi adderent entitates. Eædem autem illæ denominationes nova item accidentia in illis entita-

tibus ponerent, quia & illis conveniunt. Ergo &c. Secundo, sufficit actio Dei ad omnes illos effectus, ad quos admittitur internæ gratiæ qualitas. Ergo hæc omnino est superflua. Quin immo dedecet divinam Omnipotentiam uti qualitate accidentali creata ad sanctificationem præstandam: quasi nimirum Deus se solo id non valeret. Dicamus ergo, sanctificationem animæ aliud non esse, nisi statum supernaturalem, in quo anima constituitur per receptam in se actionem Dei sanctificantis.

Respondetur ad primum, patere solutionem ex iis, quæ in Logica diximus. Nam pleraque ex prædictis prædicatis non sunt realiter distincta, atque adeo nec entitatem præ se ferunt realiter superadditam. Si quæ vero realiter distincta esse dicuntur, hæc relativa sunt: de quibus suo loco disseruimus in Logica.

Ad secundum, fatemur, Deum utique posse per se ipsum reddere animam nostram sibi gratam: non tamen denominatione intrinsicæ, sed extrinsecæ. Maluit tamen Deus uti entitate superaddita, & hominem reddere intrinsicè sanctum per qualitatem, quæ moraliter id præstat ratione divini decreti à Deo sponte constituti: ut nempe interno charactere consignaret amicum suum. Quamobrem non ex indigentia id præstat Deus; adeoque nulla hinc in Deum imperfectio reducat. Statum autem animæ

supernaturalem non esse solam extrinsecam denominationem, satis ea manifestant, quæ supra diximus.

Objicies 6. Data Peripateticorum sententia, jam in sensu physico alia esset entitas gratiæ, seu qualitatis, & alia esset entitas animæ, sive subjecti. Ergo anima, & res aliæ spirituales haberent compositionem entitativam, quia abundarent qualitibus multis. Unde anima esset composita physice ex sua entitate, & ex entitate gratiæ; adeoque in se ipsa haberet plures entitativas compositiones. Atqui anima, & quælibet spiritualis substantia, est una simplex, & indivisibilis entitas. Ergo &c.

Respondetur, animam, aliasque spirituales substantias prorsus esse in sua entitate indivisibiles physice secundum essentiam, & integritatem, quatenus nec plures physicas partes essentielles habent: ut homo v. g. nec pluribus partibus integrantibus constant, ut corpus. Habent etiam simplicitatem, sed non omnimodam, nam eam solum compositionem excludunt, quæ physice substantialis est, aut integralis. At vero sunt in potentia ad plures accidentales perfectiones; & ideo cum istis componere possunt, quia iis carent. Neque hoc absurdum est, nam excludere quamlibet compositionem proprium est solius Dei; ratione summæ perfectionis, summæ simplicitatis, & summæ im-

mutabilitatis. Itaque si per compositionem in sensu physico intelligas compositionem ex substantia, & accidente, hæc profecto etiam substantiis spiritualibus convenit: & ita etiam entitative componuntur. Quod si Recentiores intelligant compositionem physicam essentialem, aut integram, hæc nunquam potest animæ convenire. Gratia porro facit cum anima compositionem prioris ordinis, non secundi.

Ob. 7. Ex quodam Recentiore, in Dissertatione, de *Natura Divina Gratia*, Medionali edita, an. 1755. Justificatio, & sanctificatio animæ, atque peccati deletio oriri non possunt à qualitate, seu entitate quadam. Magnum enim justificationis opus divina tantum virtute absolvi potest. Ergo gratia habitualis non est qualitas, nam hæc ad existendum, & consequenter ad operandum minime idonea est. Igitur dicendum est, Deum solum præstare effectus gratiæ per suam operationem continuatam, unde in anima efficitur intima, jugis, & constans impressio, qua ipsa ad omne opus bonum inflamatur. Hoc sensu laudatus Auctor Concilii Tridentini Patres locutos fuisse interpretatur. Tum ait, gratiam habitualem appellari *qualitatem* etiam à S. Thoma, non quidem sensu Peripatetico, sed quia est decor, habitudo animæ, indumentum spirituale, & pulchritudo continenter manens &c.

Con-

Confirmatur argumentum. SS. Patres Divinitatem Spiritus Sancti adversus Macedonianos eo inconcusso argumento demonstrant, quia nimirum, teste Sacrarum Scripturarum auctoritate, Spiritus Sanctus animas sanctificat, charitatem illis inspirando. Atqui hoc argumentum corrueret, si per entitatem, vel aliud quodvis creatum, sanctificationem, & justificationem animarum proprie efficeret. Ergo &c.

Respondetur, distingui oportere causam efficientem nostræ justificationis à causa formali ipsius, ut optime docet Concilium Tridentinum laudatum. Itaque solus Deus est causa efficiens justificationis: formalis autem causa est ipsamet gratia habitualis; non quidem causa physica, sed causa moralis ex Dei decreto, & beneplacito: quemadmodum Theologi fuse declarant. Hinc manifeste patet solutio argumenti, & Confirmationis. Solus quippe Deus est causa efficiens sanctificationis animæ; Quamobrem cum Patres hanc vim effectricem Spiritui Sancto ex Divinarum Litterarum auctoritate vindicarent, eundem esse Deum invictè demonstrabant. Dum autem laudatus Recentior qualitatem ait ad existendum, & consequenter ad operandum minime idoneam esse; si generatim id accipiat, falsum adstruit, nam creaturæ etsi idoneæ non sint ex se ad existendum, tamen semel ac per Dei voluntatem existunt, & virtute acti-

va instructæ sunt, operari valent: quemadmodum in Physicis appareret. Proindeque ratio illa inanis est.

Quæ de operatione Dei dicuntur, ut gratiæ habitualis natura exponatur, & Concilii Tridentini verba declarentur, jam refutata manent, ex nostris probationibus. Tum quæ sit ea impressio effecta à Deo in anima juxta Recentiorum doctrinam, omnino imperceptibile est, quippe nihil ipsimet animæ additur, & sola quædam extrinseca denominatio ex Dei operatione intelligitur.

Lepidum denique est, quod ait laudatus Recentior, S. Thomam appellasse gratiam *qualitatem*, sed non sensu Peripatetico: quasi possit quis in dubium vocare sententiam S. Thomæ, de qualitibus, seu accidentibus absolutis Peripateticis, quorum ipse omnium consensu propugnator extitit, & vindex.

Colligite, S. Basilium, dum lib. 5. adversus Eunomium, prope finem ait: *Verum ipse ( Spiritus ) à Deo manans subsistit; quæ vero ex ipso manant, operationes ipsius sunt. Hunc Spiritum Sanctum effudit super nos copiose Deus per Jesum Christum; effudit, non creavit; largitus est, non fecit; dedit, non construxit: non jam significare, gratiam, seu alia Dona Spiritus Sancti nihil esse creatum; sed tantummodo probare, ipsummet Spiritum non esse creaturam. Divinitatem qui-*

quippe illius demonstrare nititur. Hoc unum ibidem defendere intendit.

Nunc de habitibus naturalibus pauca quædam adijcere lubet. Est autem naturalis *Habitus facultas quadam, seu qualitas permanens, non facile mobilis à subjecto suo, quæ illud disponit ad prompte, facilliter, & expedite operandum.* Sane extare in anima perfectiones quasdam, & dispositiones, quibus in operando perficiatur, & adjuvetur, ut facilius, promptius, alacrius, atque delectabilius agat, quotidiana ipsa experientia demonstrat. Compertum est enim, mentes nostras finitas difficultatem primo pati in scientiarum acquisitione, & usu: quemadmodum etiam in exercitio illarum operationum, quæ moraliter bonæ sunt; postmodum vero facilius, & magna etiam cum promptitudine, ac alacritate præstare eadem opera illa, habito antea frequenti similium operationum exercitio. Quod quidem in nobis contingit, immutata corporis constitutione: immo vero fractis corporeis viribus anima, post usum operationum, facilius easdem repetit. Ubi nec dici potest, ex sola impedimentorum remotione id provenire; quippe positiva facilitas per solam negationem haberi nequit.

Reperiuntur Habitus in potentiis cognoscentibus, & appetitivis quorumlibet etiam animalium. Nam licet intellectus, & phanta-

sia sint potentiæ ad unum determinatæ quoad substantiam actionis, non tamen quoad modum, quatenus vel facilius, vel intensius queunt operari. Habitus autem voluntatis eandem equidem inclinant, sed non determinant.

Naturales Habitus, ut diximus initio quæstionis, acquiruntur ex frequenti actuum exercitio, quia potentia, etsi nolens, suscipit habitus. Ita frequentati actus justitiæ; habitum justitiæ producant, & frequentati actus ratiocinationis habitum ingenerant ratiocinandi. Hinc habitus capaces sunt intensiois, quemadmodum ipsi actus. Potentia tamen appellari potest causa mediata habituum, quatenus efficit actus à quibus habitus caussantur; per modum causæ æquivocæ, licet non totalis.

Quoniam ex dictis Habitus est quidpiam permanens, iccirco solo otio destrui non potest; quia nempe in sui conversatione non dependet ab actibus, qui se habent per modum transeuntis. Tamen per accidens ex otio, & cessatione operationum unius generis destrui potest habitus; quia nempe tunc producantur actus contrarii. Sic etiam cum pro statu isto intellectus dependat à phantasmatibus, ideo ex corporis mutatione contingit aliquando nos amittere facilitatem, & promptitudinem ad operationes aliquas.

Ces-

Cessare autem habitus, certissimum est experientia: ut in eo contingit, qui habitum temperantiæ amittit ex frequentatis intemperantiæ actibus.

Animadvertimus autem in facultate nutritiva, & augmentativa non esse admitendos habitus; Neque enim facilius nutrimur ex consuetudine. Sensus quoque externi non acquirunt habitus, cum non nisi ex diversa objecti propositione intensius, vel remissius operentur. Celebre porro effatum illud: *Ab assuetis non sit passio*, si ad sensus etiam externos comparetur, ex diverso corporis temperamento, dispositione, & affectionibus explicari debet, quæ variari possunt ex consuetudine. Quod attinet vero ad potentiam loco motivam, licet Subtilis Doctor nihil determinate constituat, tamen quemadmodum in 4. d. 49. q. 14. negat, maximam agilitatem corporis gloriosi esse habitum, ita probabilis arbitramur, in potentia illa non extare habitus. Etsi enim in Citharcedo, quoad regulas dirigentes voluntatem imperantem, rite admittantur habitus, tamen in ejus manu non aliud habetur, nisi impedimentorum remotio, vel duritiei nervorum in molliem mutatio.

Utrum vero Habitus non solum potentiam disponat ad operandum sed etiam simul cum illa efficiat actus similes iis, à quibus ipse genitus fuit, Subtilis Doctor in 1.

d. 17. q. 2. in utramque disserit partem. Agentem nihilominus opinionem, ut probabilior, amplectimur. Quippe experientia compertum sit, potentiam habitu instructam adhibere minorem conatum ad producendum actum perfectiorem: cum tamen sine habitu magis coniti deberet. Ergo habitus supplet efficienter concursum activum potentia. At cum habitus si re ipsa distinctus à potentia, non est eidem ratio, seu principium operandi; potentia enim per se ipsam agit: proindeque & ipse habitus operatur, & partialis est causa effectrix actuum. Attamen habitus est causa subordinata potentia, cum nequeat exire in actum secundum sine illa; potentia vero est causa excellentior, quia potest etiam sine habitu operari: licet non tanta cum facilitate, nec intensum adeo actum efficiendo, nisi majorem conatum adhibeat. Est etiam habitus causa diversi ordinis à potentia, & ideo numquam potest se solo operari. Exercet etiam habitus duplicem causalitatem; nam respectu potentia se habet ut causa formalis, ipsam inclinando ad actum: relate autem ad actum est causa efficiens illius: quemadmodum calor & denominat calidum subjectum suum, & causa efficiens est alterius caloris. Quia vero intensio actus non est aliquod accidens illi superadditum: ut dicturi sumus in *Physica Generali*, disp. 4. q. 1. sed

sed velut pars integralis ipsius ; iccirco habitus efficiens actum intensiorem , simul cum potentia , causa est effectrix actus secundum substantiam ipsius.

Dices. Causa æquivoca continet eminenter effectuum suum , & est ipso perfectior , ac proinde duo specie distincta non possunt esse sibi invicem causæ æquivocæ. Atqui actus autem est causa habitus. Ergo habitus nequit esse causa æquivoca actus ; alioquin idem simul esset perfectius , & imperfectius respectu ejusdem. Deinde habitus per actum intenditur , & augetur , ergo si esset causa ipsius actus , mutua haberetur caussalitas.

Respondetur , majorem esse veram in caussis totalibus , non vero in caussis partialibus. Actus est causa totalis habitus , adeoque est perfectior habitu. At vero habitus est solum partialis causa alterius actus similis illis , à quibus fuit productus ; unde non debet esse perfectior actu , quoniam major perfectio in actu existens derivari intelligitur à potentia , quæ est principalior causa actus. Habitus autem , & actus sunt sibi invicem causæ æquivocæ , & non respectu ejusdem , sed relate ad diversa , nam ab actu novi gradus in habitu producuntur , quos antea habitus non obtinebat.



# PHILOSOPHIAE

## PARS TERTIA,

### NIMIRUM ETHICA.



Raditis jam Logica, & Metaphysica, quæ intellectui in verum dirigendo deserviunt, altera accedit Philosophiæ pars, quæ voluntatem nostram in boni assecutionem ordinat, & Ethica appellatur. Aptissime autem describi potest: *Scientia practica, quæ circa actiones humanas, ut ad honestatem dirigendas, occupatur.* Scientia nimirum, quia plurimas cognitiones complectitur certas, & evidentes; *practica* autem, quia per se se ad bonum morale refertur. Vide, quæ diximus præfatione in Logicam.

Certissimum porro est, omnem vitæ nostræ instituendæ rationem à Christiana Catholica Religione duci oportere. Ex ipso tamen Naturæ lumine plurima apparent præcepta, atque honestatis, justitiæque naturalis regulæ, quæ universim omnibus ostendunt, quid bonum, amplectendumque sit, quidque malum, ac vitandum. At depravata in hominibus vitæ consue-

Tom. I.

tudo tum Facultatis istius necessitatem, cum summam utilitatem commendat, dum hæc ipsa hominem ad se se redire cogit, atque ex insita sibi Naturali Lege bona à malis, à pravis recta secernere. Tantæ autem dignitatis Facultas hæc merito reputatur, ut ipsa, si solius naturalis ordinis ratio habeatur, vere hominem faciat, hoc est, præceptis suis ad humanæ vitæ rationem instituat, eundemque subinde à bestiis discernat.

Hanc igitur Facultatem ita pertractandam suscipimus, ut mere naturalis est, & solo naturali lumine continetur. Eandem à Theologica Facultate, à Fidei Dogmatibus perfici, immo & elevari cõstemur: Sed propositum nobis est, Philosophi quidem partes non omittere, eas vero, quæ Theologi sunt, nullatenus occupare.

## DISPUTATIO PRIMA.

*De Bono & Malo.*

## QUÆSTIO PRIMA.

*Quid sit Bonum & Malum.*

**M**oralis Scientia Bonum considerat, non quatenus in se se quidpiam perfectum est, nam hoc ad Metaphysicam pertinet, sed quatenus ad nos refertur; & bonos efficit mores nostræ voluntatis; atque rite describitur: *Perfectio, qua conveniens est*: quæ videlicet naturæ nostræ accommodata est.

Bifariam porro Bonum primo distribuitur, in Bonum per essentiam: cujusmodi est Deus bonorum omnium origo, & finis, & in Bonum per participationem, quod in rebus creatis apparet, finitum tamen, & à Deo derivatum. Istud vero aliud corporis est, ut sanitas, robur, pulchritudo; aliud animi, ut scientia, virtus; aliud fortunæ, ut prædium, pecunia &c. Quæ omnia appetunt homines, vel quia utilia sunt, vel quia jucunda, vel quia honesta. Unde celebris quoque est divisio boni in honestum, jucundum, & utile. Honestum est illud, quod rectum est, sive quod rectæ rationis regulis congruit, atque adeo vi sua, & per se se expetendum. Jucundum est, quod nos delectat. Utile illud appellatur, quod non ratione sui, sed

propter aliud expetimus: ut amara potio utilis est ad sanitatem recuperandam. Una tamen, eademque res potest simul honesta esse, utilis, & jucunda.

Jam vero utile, & jucundum in bonis esse enumeranda cum Peripateticis assentimur, secus ac Stoici opinabantur. Nam cum homo ex anima, & corpore constet, ea etiam, quæ ad corpus attinent, ut valetudo, voluptas, partium integritas, appetitum nostrum movent, & alliciunt, atque adeo bona sunt: quemadmodum dolor ipse malum reputatur. At Stoici hæc non bona, sed *proposita* esse dixerunt, id est, contrariis anteponenda: in quo sane nominis controversiam faciebant, cum re ipsa nihil intersit. Fatemur autem solam virtutem per se se expetendam esse, & laude dignam; nihilominus ea, quæ ad corpus referuntur, dummodo malis actionibus permixta non sint, nobis bona sunt. Non ita se habent voluptates noxiæ, quas vulgus non facile discernit ab iis, quæ pravæ non sunt.

Nihil tamen utile esse posse, quod non idem honestum sit, sapienter Peripatetici statuere. Quod enim magis nocet, quam prosit, illud proprie ac simpliciter utile dici non potest. Sed quod dicitur utile, & honestum non est, magis nocet, quam prosit. Igitur nihil potest esse utile, quod honestum non sit. Minor evidens est. Quippe utilitas illa fons est omnis injustitiæ,  
tur-

turpitudinem affert naturæ adversam, mentis sibi consciæ, & tranquillæ jacturam facit, angoresque parit, & metus animi; proindeque non vera, & germana, sed fucata utilitas est. Ergo cum de utilitate agimus, in id contendere debemus, ut veram ab apparente, & fallaci secernamus. Assequemur autem, si consecraria utilitatis perscrutari velimus, eademque ad naturæ leges, & præcepta comparare.

Bono adversatur Malum, quod videlicet non est naturæ conveniens, sive rectis regulis adversatur. In rebus physicis malum nullum esse, sæpe diximus, præsertim in 2. parte Metaphisices, disp. 1. qu. 2. proindeque non aliud Malum agnoscimus, nisi Morale.

Pythagorici malum dixerunt esse quoddam ens absolutum, unde illud inter Prædicamenta numerabant. Aliis quibusdam placet, malum in entitate aliqua reali constituere, etsi eandem relativam esse tradant. Verum si rem ipsam distincte velimus perpendere, nec de verbis turpem litem admovere; profecto Malum nihil aliud præ se fert, nisi solam privationem perfectionis debitæ: seu ordinis defectum: quo modo corporis infirmitas defectus est, sive privatio æquilibrii inter fluidas, & solidas partes ejusdem corporis. Quamobrem ipsa hominis operatio, quæ per se se, & physice bona est, & causam habet efficientem, si rectæ

rationis regulis accommodata non sit, & careat perfectione rectitudinis debitæ, hoc ipso mala est. Quo pertinet illud Dionysii in lib. de Divinis Nominibus, c. 4. *Malum, imbecillitas, infirmitas, privatio est, & merum nihil.* Unde optime dicebat Augustinus lib. 12. de Civitate Dei, c. 7. *Nemo quarat efficientem causam mala voluntatis. Non enim est efficiens, sed deficiens, quia nec illa effectio, sed defectio.* Malum itaque formaliter acceptum contradictorie opponitur bono, cujus est privatio.

At si materialiter Malum sumatur, nempe ut est actio ipsa physica à rectis regulis dissona, utique quidpiam positivum est, sed oportet illam à malitia distinguere. Vitium proinde, ut est actio ipsa physica rationi adversa, & à legibus prohibita, virtuti opponitur: & cum non semper idem sit à virtute recessus, iccirco malum unum est altero deterius. Omissio autem defectum præ se fert in voluntate, non in actione, quæ nulla est. Peccatum commissionis in ipsa actione defectum habet, & quandoque etiam in ipsa voluntate. Ex quo apparet, majus esse malum odium Dei, quam omissio amoris erga Deum: maxime cum odium voluntatem ipsam omnino pervertat, & in ipsa etiam rectitudinis debitæ defectum præ se ferat, unde, ut talis est, bonus esse non potest: quamquam si materialiter spectetur actio, ut humana est, rectitu-

dinem exigat mortalem. His expositis, sit.

QUÆSTIO SECUNDA.

*Utrum voluntas nostra possit amare malum sub ratione mali?*

**S**Æpe contingit, malum sub fallaci specie boni homines decipere, eosdemque subinde malum pro bono amplecti. Hinc triplex boni consideratio distinguitur, nam illud vel reale est, quando in se se revera bonum est, & conveniens; vel *apparens*, cum re ipsa malum est, sed sub boni specie menti nostræ obversatur; vel denique *præfixum* dicitur, nam cum voluntas nostra sit facultas collativa, ut docuimus in 1. partē Metaphysicæ, disp. 1. quæst. 1. vi sua bonitatem objecto malo confert. Quæstio præsens malum non respicit sub specie apparenti, vel præfixa bonitatis, sed quatenus malum est, atque ut tale à nobis cognoscitur. Sed quia voluntas libera est ad amorem, vel odium, accirco investigamus, an pro sua libertate amare queat malum, ut malum, aut odisse bonum, ut bonum; si ve an malum, qua malum, appeti possit, & objectum queat esse amoris, ut in illud feratur voluntas, qua malum est.

Dicimus, voluntatem nostram non posse amare malum sub ratione mali: quemadmodum nec potest odisse bonum, ut bonum.

Conceptis fere verbis idipsum expressit Subtilis Doctor in 4.d.49. q. 10. dicens: *A voluntate excluditur actus volitionis respectu miseriae, & actus nolitionis respectu beatitudinis, quia miseria non est nata esse objectum actus volitionis, nec beatitudo objectum actus nolitionis. Sicut actus videndi disgregando excluditur à visu respectu nigredinis, quia non est nata esse objectum talis actus. Sic in proposito voluntas non est capax talis actus respectu talis objecti. Dico ergo, quod voluntas sic determinatur ad volendum beatitudinem, & ad nolendum miseriam, quod si eliciat aliquem actum circa ista objecta, necessario, & determinate elicit actum volendi respectu beatitudinis, & nolendi respectu miseriae; non tamen absolute determinatur ad unum actum eliciendum, vel alium.* Ex qua apertissima sententia facile intelligimus, quid senserit Scotus aliis in locis, quæ in speciem adversari videntur. Nam in 1. d. 1. q. 1. art. 5. tantummodo docet, voluntatem posse appetere malum ab intellectu præostensum, cui tamen malo ipsa asfingat bonitatem, quod profecto non est malum ipsum prosequi, ut malum, sed potius sub ratione boni. At d.43.q.2. quæstionem præsentem non dissolvit, sed dubius, ancepsque in utramque disputat partem.

Probatur. *Omnis ars, inquit Philosophus lib. 2. Ethicorum.*

c. 1. *omnisque discendi via ; actio item , atque electio bonum quoddam expetere videntur. Quapropter bene id esse bonum ipsum asseruerunt, quod omnia expetunt. Quippe voluntas nostra amore tendit in objectum , & ab objecto allicitur , & trahitur : unde tritum illud Augustini , lib. 13. Confessionum, c. 9. *Amor meus pondus meum : eo feror , quacumque feror. Atqui sola bonitas vim habet alliciendi , & trahendi voluntatem : malitia vero , & turpitudine deterret , & avertit. Quocirca (notat Aristoteles lib. 8. cap. 2. ) non omne amatur , sed tantum amabile , quod est vel honestum , vel jucundum , vel utile. Non ergo voluntas appetere potest malum , qua malum. Quod si amor in malum sub ratione mali tenderet ; jam extra proprium vagaretur objectum , cum objectum appetitus , & amoris sit appetibile , & bonum. Hoc vero repugnat omnino , qua ratione visus nihil nisi visibile , aut lumine per- fusum , auditus nihil nisi idem sonorum , potest percipere. Ergo dicendum est amoris objectum fixum adeo , & determinatum esse , ut sit solum Bonum , atque adeo voluntas non potest amare malum sub ratione mali. Ex quibus etiam evincitur , voluntatem nec posse odisse bonum , ut bonum est. Hinc Dionysius in lib. de Divinis Nominibus c. 4. optime agebat : *Nemo intendens ad malum operatur ; & Augustinus cap. 36. Enchiridii : Mi-***

*seri autem , inquit , esse non volumus , sed neque velle possumus.*

Objicies 1. *Voluntas libera est respectu boni , & mali. Ergo sicuti ferri potest in bonum amando , ita & odio habendo : idemque dicas de malo. Alioquin enim voluntas non gauderet libertate , quia si non potest odisse bonum , amabit illud necessario. Sanè Dæmones , & perversi odio habent Deum , in quo nulla ratio mali effingi potest. Peccantes ex pura malitia peccatum amant , ut malum. Ple- rique etiam perditissimi homines , & in se ipsos sceleratiores homicidæ aquis se præfocant , flammis se donant , mortemque sibi consciscunt , quam exoptabant : cum tamen mortem non nisi ut malum quisquis possit cognoscere. Quemadmodum ergo intellectus fertur in malum , qua malum : & in falsum , qua falsum , illa cognoscendo ; ita voluntas malum poterit amare sub ratione mali.*

Respondetur , voluntatem respectu boni gaudere libertate contradictionis , quatenus potest illud amare , vel non amare : non tamen libertate contrarietatis , quæ diversa respicit objecta formalia , atque per actus specie diversos debet exerceri. Quamobrem etsi non possit odisse bonum , vel amare malum ; non ideo amat bonum necessario , aut necessario odio habet malum : cum possit omnem suam actionem circa illa cohibere. Quamquam si velit actum aliquem elicere res-

pectu boni, non nisi amorem queat habere: uti Scotus optime dicebat. Quod idem vice versa de malo dicendum est.

Dæmones quoque, ac perversi non prosequuntur odio Deum in se se, ac propter se, sed propter effectus justitiæ vindicis, seu in pœnis, quas patiuntur, vel expavescent, in quibus ratio mali, seu disconvenientis iisdem apparet. Unde & cupiunt Deum non esse, ut finem habent pœnæ, vel ut eas possint effugere. Peccantes autem ex pura malitia ii sunt; qui neque ex ignorantia, neque ex vehementi passionis commotione in peccata proruant. Peccatum vero eatenus amant, quia delectationem experiuntur in ipsa actione mala. Nemo enim, ut optime scribit Sanctus Gregorius Nyssenus, in lib. de Opificio hominis, cap. 20. *in vitia proruit, nisi inescatus specie aliqua bonitatis.*

Ii etiam, qui sibi mortem asciscunt, eandem cupiunt, & amant, quatenus finem calamitatibus illis facit, quibus ipsi urgentur. In quo quidem eorum ratio perversa est omnino: fallax tamen aliqua boni species effingitur, & apparet.

Nec eadem habenda est ratio intellectus, & voluntatis respectu mali. Quippe cognitionis objectum est quodcumque cognoscibile: cuiusmodi est etiam malum, si non per se, ac directe, indirecte tamen, & gratia boni. At objectum amoris id solum est, quod est ama-

bile: atque adeo non malum. Verum in eo eadem est utriusque facultatis ratio; quatenus sicut intellectus assentiri falso, ut falso non potest: ita voluntas malum, ut malum nequit expetere. Quemadmodum ergo intellectus assensu suo tendit in verum, dissensu in falsum; sic voluntas amore bonum, odio malum prosequitur: ut eadem & una potentia in opposita quidem operetur, sed per diversos actus.

Dices. Saltem poterit voluntas amare malum sub ratione mali, eo fine, ut propriam exercent libertatem. Tum voluntas sequi potest iudicium intellectus. Ergo cum plerique iudicent, malum, quia malum, amari posse, nihil obstat, quominus voluntas in illud feratur, ut malum est.

Verum si quis ita nobis opponeret, aperte falleretur, & crasse. Nam duo simul adstrueret contradictentia: nimirum voluntatem amare malum, quia malum, & illud eatenus amare, ut libertas exercentur. Hoc enim est malum amare, ut bonum; nempe illud amare, quoniam exercitium præ se fert libertatis: quod bonum est. Potest autem voluntas sequi iudicium practicum intellectus, quo semper fit, ut malum sub boni specie proponatur, & appetatur. Unde qui contrariam nobis tenent sententiam, si se ipsos consulant, & quid in se ipsis agatur, diligentius animadvertant, profecto intelligent, nunquam se malum, nisi eminenti specie

cie boni vestitum, & obscure cognitum, expetere. Tam alte impressa nobis est propensio ad bonum, ut eam exuere non possimus, etsi voce tenus, ac speculativo tantum iudicio res contra asseratur.

Objicies 2. Si intellectus ostendat voluntati odium Dei sub ipsa ratione mali, vel posset voluntas illud velle, aut non? Si primum, amaret igitur malum, qua malum. Si alterum, jam voluntas non est libera. Quod si voluntas non posset velle odium illud, nisi sub ratione boni, deberet præcedere excæcatio intellectus, qua in odio Dei fingeret bonitatem, ne voluntas feratur in incognitum. Hinc Ecclesiastici cap. 31. laudatur ille, *qui poterit transgredi, & non est transgressus; facere mala, & non fecit.* Et S. Augustinus lib. 1. Confessionum, cap. 8. ait: *Quem fructum habui miser aliquando in his, qua nunc recolens erubesco, maxime in illo furto, in quo ipsum furtum amavi?* Testatur proinde, se furtum amasse, ut furtum: adeoque malum, ut malum. Igitur &c.

Respondetur, in ea hypothesi voluntatem non posse velle odium Dei. Non tamen necessario se se ab illo retraheret, quia per libertatem contradictionis potest cohibere actionem omnem. Concedimus etiam, debere prius intellectum effingere bonitatem in illo, Deum considerando, non ut est in se, sed in ultione, quam sumit, peccatorum, & pœnis, quibus eos

plectit: iste autem error intellectus culpam aliquam semper præsupponit. Quamquam voluntas ipsa potest bonitatem ab intellectu præostensam sibi in altero objecto, applicare objecto malo, & tunc istud appetere. Ab Ecclesiastico autem laudatur homo, qui bene agit, quia ratione suæ libertatis potest non agere bonum, & re ipsa non sequitur fallacem boni speciem, ad quam corrupta hominis natura prona est propter sensibilem delectationem, quæ comitatur actiones malas. Quandoque etiam homo mala facit ad ostentationem suæ libertatis, aut industriæ. Ita Augustinus, citato in loco, se furatum fuisse pyra, sine utilitate, sine delectatione, quia sola audaciæ inter socios ostentatione furtum illud commiserat, quam tamen veluti quoddam delectabile bonum spectabat, prout ibidem exponit.

### QUÆSTIO TERTIA.

#### *De naturali hominis felicitate.*

**I**Nter præcipuas Ethicæ partes hæc summa est, ut rerum omnium hominis præsertim, finem ultimum constituat, qui nempe objectum sit nostræ felicitatis. At in hoc ipso mira, & pene incredibilis est Philosophorum dissensio, ut merito proinde dixerit Seneca, lib. de Vita beata, cap. 1. *vivere omnes beate velle, sed ad pervidendum, quid sit,*

*sit quod beatam vitam efficiat, caligare.*

Ultimum porro finem rectissime definit Cicero, lib. 2. de Finibus: *Id, quo omnia, quæ recte sunt, referuntur; neque id ipsum usquam refertur.* Hinc intelligimus felicitatem nostram in finis illius assecutione constitutam esse, cum in rebus expetendis ultimum aliquid admitti oporteat, ne intentio nostra vana sit, & irrita, & ne in infinitum abeat. Et quidem hoc ipsum facile fatebuntur Philosophi omnes. At in eo lis maxima est, quid finis ultimi rationem obtineat, ut actiones nostræ in illud dirigi debeant, atque hominis intentio, & appetitus in eo conquiescat.

Epicurus ecce naturalem hominis felicitatem in Corporis Voluptate constituit. Etenim, ut refert Tullius, lib. 2. cit. *Epicurus testificatur, ne intelligere quidem se posse, ubi sit, aut quid sit ullum bonum, præter illud, quod cibo, aut potione, & aurium delectatione, & obscena voluptate capiatur.* Hinc in libro Sententiarum ait: *Si ea, quæ sunt luxuriosis efficiunt voluptatum, liberarent eos Deorum, & mortis, & doloris metu, doceremque, qui essent fines cupiditatum, nihil haberemus, quod reprehenderemus, cum undique complerentur voluptatibus, nec haberent ulla ex parte aliquid aut dolens, aut ægrum, id est, aut malum.* Quibus in verbis manifestum est, Epicurum vel-

le quidem, ut Deorum, mortis, & doloris metus excutiatur, atque fines cupiditatum aliqui statuatur, tumque obscenas celebrare voluptates. Denique, ut omitteremus, tum lascivas Epicuri epistolas, quemadmodum testantur Diotimus Stoicus, Possidonius, Nicolaus Sotion: tum ea, quæ Epicuro opponit, lib. 4. Theodotus, de Fratre prostituto, atque Pythocle formoso adolescente, deque inhonesta cum meretricibus consuetudine; Epicurus ipse in libro de Fine, sic impure, & impie disserit: *Nam equidem nihil habeo, quod bonum intelligam, si saporum voluptates, & quæ ex venereis constant, & quæ auribus percipiuntur, quæque ex forma venustate blandiuntur oculis auferam.* Ita refert Laertius, lib. 9. §. Epicurus.

Reponit Gassendus cum aliis Epicurei Patrocinatoribus, quod Torquatus apud Ciceronem lococit. Epicurum hæc dixisse istis quidem verbis; sed quid sentiat, non videtis. Itaque ait, voluptatem, non quidem corporis, sed animi, Epicuro esse Summum bonum. Nam & sæpe celebrat Epicurus tranquillitatem animi, sapientiam, moderationem, justitiam, & honestatem, atque hæc ipsa necessaria esse ad beate vivendum prædicat.

Verum hæc ipsa, quibus Recentiores nituntur Epicuri famam vindicare, jam idem Tullius inania esse declaravit. Unde agebat, quod  
nos



nos ipsi dicimus: Si Epicurus alia sentit, alia loquitur, numquam intelligam, quid sentiat; sed plane dicit, quod intelligam. Tum Ego quid dixerit Epicurus, scio; quid senserit, nescio. Vel enim ita sensit, sicut dixit; vel mentitus est. Et lib. 3. Tuscul. Quæst. inquit: At Epicurus laudat, & saepe virtutem. Et quidem C. Gracchus, cum largitiones maximas fecisset, & effudisset ararium, verbis tamen defendebat ararium. Quid verba audiam, cum facta videam? Et lib. 5. An malumus Epicurum imitari? qui multa præclare saepe dicit: quam enim sibi constanter, convenienterque dicat, non laborat. Laudat tenuem victum. Philosophi id quidem: sed si Socrates, Antisthenes diceret, non is, qui suum bonorum voluptatem esse dixerit. Negat, quemquam jucunde posse vivere, nisi idem honeste, sapienter, justeque vivat. Nihil gravius, nihil Philosophia dignius, nisi idem hoc ipsum, honeste, sapienter, juste, ad voluptatem referret.....Epicuro etiam, si Diis placet, videtur semper sapiens beatus. Hic dignitate hujus sententia capitur: sed numquam id diceret, si ipse se audiret.....Non igitur ex singulis vocibus Philosophi spectandi sunt, sed ex perpetuitate, atque constantia.

Quamobrem verba illa, quibus Epicurus voluptatem animi extollit, nihil eidem profuerunt, quominus ipsius fama tam foeda labe adspersa ad nos transmigraverit, ut

Tom. I.

jam ablui, & expurgari eam nullatenus posse tueamur, atque ob id præcipue à SS. Ecclesiæ Patribus, aliisque Veteribus Christianis Epicurus damnatus fuerit. Ita S. Ambrosius, lib. 2. de Officiis, cap. 2. scribit: Alii summum bonum voluptatem dixerunt ut Epicurus. Et S. Augustinus in psalmum 73. n. 25. Epicurum appellat delirum Philosophum, vanitatis, non sapientiam amatorem; quem ipsi etiam Philosophi porcum nominaverunt; qui voluptatem corporis summum bonum dicit, hunc Philosophum porcum nominaverunt, voluntatem se in cæno carnali. Clemens quoque Alexandrinus, lib. 1. Stromatum, ait: Epicurum Principem esse, Auctoremque impietatis.

Et sane putridus error ille, qui voluptatem corporis summum bonum facit, quam maxime consentaneus est Epicuri principiis. Si enim ille efficientem primam causam sustulit; si Providentiam, & illius fines elevare contendit; si hominis animam corpoream esse docuit, & una cum corpore interire: Quid aliud effutire debebat de moribus disserens, nisi impium illud, & bestiale, quod ab eo jactatum fama refert: Edamus, & bibamus; post mortem nulla voluptas?

Hæc de Epicuro dicta sint. Eadem illam turpem opinionem Cyrenaicis arrisisse, quorum dux fuit Aristippus Cyrenensis, testatur Tullius, lib. 3. de Officiis. Impurus

Ccc

etiam

etiam Mahometes in turpi sensuum voluptate felicitatem hominis collocasse videtur. Nam in Alcorano, de Paradisi deliciis agens, corporeas præsertim voluptates sectatoribus suis pollicetur; quamquam animæ immortalitatem fateatur: quod Epicurus, aliique inficiabantur.

Stoici è contrario Felicitatem in sola animi virtute sitam esse dicebant, adeo ut hæc se sola contenta sit, & Sapiens possit esse beatus, etiamsi maximis vitæ miseriis, doloribus, cruciatibusque urgeatur.

Plato docuit, hominem non assequi felicitatem, nisi post mortem in altera vita: felicitatem vero in Dei possessione constituit. Hinc in Dialogo, qui *Gorgias* inscribitur, post mortem corporis animas hominum superstites esse tradit, pœnasque improborum, & bonorum felicitatem describit. Quo factum est, ut ex Philosophis Ethnicis nulli hac super re proprius ad veritatem accesserint, quam Platonici, quos iccirco ceteris præposuit S. Augustinus, lib. 8. de Civitate Dei, cap. 8. dicens: *Cedant ii omnes illis Philosophis (nempe Platonici), qui non dixerunt beatum esse hominem fruentem corpore, vel fruentem animo, sed fruentem Deo: non sicut corpore, vel se ipso animus, aut sicut amico amicus, sed sicut luce oculus.*

Sed veritatem hanc ex Divinis Scripturis in Philosophiam transtulit Plato; atque idipsum naturali

lumine plurimum probabile esse cognoscimus, quemadmodum de Animæ immortalitate in Metaphysica diximus, si tamen de sola cognitione abstractiva Dei accipiatur, nam visio intuitiva, & beatifica Dei captum naturæ transcendit, indebita nobis est, ac donum Dei omnino gratuitum.

Quamvis autem Aristoteles homonymia vocis, seu nominis similitudine deceptus, putaverit, universale aliquod per prædicationem à Platone propositum fuisse, ut objectum felicitatis, proindeque lib. 1. Ethicorum multis argumentis sententiam Platonis, qualis sibi apparebat, exagitaverit: etsi revera Plato Deum ipsum intellexerit, qui omne bonum, & bonum universale est: Nihilominus, si rem spectemus, ab ea probabili Magistri sui sententia Aristoteles ipse non dissentitur. Cum primis enim fatetur, neminem in præsentivita assequi posse plenam perfectamque felicitatem, nam cap. 10. lib. 1. quosdam ait in hac vita beatos quidem dici, sed non absolute: *Beatos autem ut homines*: & cap. 11. animas hominum post suam à corpore solutionem superstites esse docet. Beatitudinem vero c. 7. definit *operationem anima secundum virtutem in vita undique perfecta*; sed cap. 10. ait, vitam beatam meliorem esse, quam hominis natura ferat. *Non enim, inquit, quia homo est, ita vivet: sed quia divinum quidam in eo est; additque eam*

eam esse præmium, quod Deus charissimis suis largitur. Sæpissime etiam commendat ingenitum nobis Summi Boni appetitum, qui non nisi ab ente infinito expleri, satiarique potest.

Itaque Peripateticorum sententia naturalem hominis felicitatem in Veritatis contemplatione, & virtutum exercitatione constituit: ut inter bona honestum sit optimum, ac propter se se expetendum, sed & alia bona jucunda, & utilia, quæ honesto non adversantur, expeti possint per se, & virtuti adsocianda sint. Id vero sic possumus declarare ad naturalis felicitatis explicationem. Homo enim intelligentia, & ratiocinatione sua ex rebus hisce creatis ad Deum assurgere debet, ejusdemque existentiam assequi. Tum rationem primæ causæ, entisque perfectissimi in ipso pernoscere, quatenus rerum omnium Auctor, Conservator, ac beneficentissimus Provisor Natura ipsa duce demonstratur; unde fit, ut homo intimo conscientiæ sensu se Deo totum debere pernoscat, eidemque amorem, & venerationem ab omnibus exhibendam esse, atque subinde ipsius legem esse adimplendam, quam ille in cordibus nostris impressit. Hinc primæ Veritatis contemplatio hominum animos maxima delectatione perfundit, atque ad honestatis, virtutumque exercitationem accendit, ut Auctori suo debitas grates, obe-

dientiam, & cultum exhibeant, moresque suos ad rectæ rationis, ac legis naturalis normam rite componant, aliisque etiam Deo præstante fruuntur bonis, quæ honestati adversa non sunt. Denique momentis illis plurimum probabilibus, quibus animæ rationalis suadet immortalitas, sperare etiam potest homo præstantiora bona post mortem, & si mavis, atiam abstractivam Dei notitiam in effectis præstantioribus, atque adeo felicitatis suæ majorem perfectionem, quam in hac vita nemo potest obtinere; in qua profecto tot tantisque ignorantiae tenebris occupamur, adversaque fortuna, pravis affectibus, metuque ipso mortis vexamur.

Hæc diximus de naturali felicitate, quam rudem omnino, imperfectamque ultro fatemur. Divinæ autem Fidei luce oculos mentis nostræ illustrante, veram, perfectamque hominis felicitatem in eo sitam esse tenemus, ut Deum videamus, ejusque pulchritudine perfruamur: quemadmodum ait Catechismus Romanus part. I. cap. 13. quam quidem in vita ista mortali nullatenus assequi possumus. Nimirum ea est vera hominis felicitas, ac beatitudo, in qua una conquiescere animus noster potest, quæ Sanctis in altera vita servatur: visio scilicet clara, distincta, & intuitiva Dei, tum perfectus amor illius, ut anima nostra potentis suis, intellectu, & volun-

tate, Summam Veritatem, & Summam Bonitatem immediate, ac in se se attingat, illiusque cognitione, ac fruitione expleatur.

Verum præcellens adeo hominis felicitas abscondita est, & abdita humana rationi, adeo ut homo naturalibus mentis suæ veribus tantam beatitatem ne quidem sibi possibilem esse percipiat. Unum enim illa est ex Christianæ Fidei mysteriis, quæ captum nostrum superexcedunt, unde licet à naturali ratione reprobari nullatenus possint, nec tamen illius ope demonstrari queunt possibilea: cum sint dona supernaturalia, nec ullam habeant connexionem cum rebus naturalibus. Ita communi calculo Theologi docent, & sæpe tradit Scotus, præsertim in quaestione Prologi, ubi nonnulla parvi momenti in speciem hic adversantia dissolvit. Quamobrem ii Philosophi, qui in præsentis disputatione illam hominis felicitatem, ac beatitudinem proponunt, atque tuentur, rem profecto exponunt, qua nihil verius, nihil certius est. Sed in hoc ipso Theologi personam agunt, nec solum rationis naturale lumen consulunt; fidei vero divinæ principiis innituntur: quod quidem, nostra sententia, ad præsentem Tractatum non pertinet.

Dicimus, naturalem hominis felicitatem, qualiscumque tandem ea sit, imperfecta licet, si tam nullatenus esse in voluptate

corporis aut bonis fortunæ, nec in sola virtute consistere, sed in veritatis contemplatione, virtutumque exercitatione, quatenus id supra declaravimus.

Probatur prima pars. Homo natura duce occultat, & dissimulat appetitum voluptatis propter verecundiam. Ergo corporis voluptas indigna est homine; atque tantum abest, ut illa haberi possit veluti summum bonum, quin potius oporteat eandem contemnere, & rejicere. Tum illa Epicuri sententia virtutes omnes de medio tollit, flagitiisque januam aperit. *Vox itaque pecudum videtur esse, non hominum*: ut optime notat Tullius paradoxo r. ad M. Brutum. Immo vero nec cetera bona fortunæ felicitatem hominis efficiunt. Sunt enim bonis æque ac malis communia; ficta sunt, & eaduca; nobisque invitis eripiuntur, atque appetitum animi explere nullatenus possunt. Igitur

Opponunt Epicurei. Omne animal suapte sponte, & à primo ortu voluptatem appetit, eaque, ut summo bono, gaudet: quem admodum aspernatur dolorem, & illum à se repelit, veluti summum malum. Sed & voluptas per se expetenda est, dolor per se fugiendus. Atque adeo quemadmodum summum malum in doloribus positum est, ita summum bonum voluptate continetur. Addunt, sapientiam, temperantiam,

ceterasque virtutes non propter se expetendas esse, sed quia velut artifices sunt conquirendæ, & comparandæ voluptatis: quo modo artem medicam, & artem nauticam, non propter se, sed propter utilitatem probamus.

Contra est. Etenim summi boni origo, & designatio petenda non est profecto à primo animantium ortu, qui imperfectiorem eorundem statum præ se fert. Ceterum natura movet infantem, non ut voluptatem expetat, sed ut se integrum, salvumque conservet. Crescente vero ætate, & accedente intelligentia, ex naturali ipsa ratione colligit homo, felicitatem nullatenus sitam esse in voluptate corporea. *Voluptas enim corporis*, ait optime Seneca, cap. 7. libri de Vita beata, *cum maxime delectet, extinguitur; itaque cito implet, & tadio est: post primum impetum marcescit, nec id unquam certum est, cujus in motu natura est.* Inficiamur etiam, voluptatem corporis per se expetendam esse, nisi quis velit hominem penitus exuere. *Quid de corporis voluptatibus loquar?*, inquit Boetius, lib. 4. de Consolatione Philosophiæ, *prosa 7. quarum appetentia quidem plena est anxietatis, satietas vero pœnitentiæ?* Ita nec summum malum in doloribus corporis positum est, sed præcipue in doloribus animi; quamobrem & naturalis felicitas ex animi perfectione, & virtute potissimum

ducitur, tumque ex aliis, quæ jucunda, & utilia cum sint, non pugnant honestati. Artes autem in nostram utilitatem adinventæ, eandem ut finem respiciunt. At virtutes tum in se se optimæ sunt, tum ad animi voluptatem referuntur, eandemque pariunt.

Probatur secunda pars. Felicitas haberi non potest in eo statu, qui perturbatus est, atque natura duce fugiendus. Atqui vera virtus longe sane diversa à superba Stoicorum ostentatione, inturbatur morbis, egestate, doloribus, aliisque vitæ incommodis, ubi hac hominem urgeant; atque natura duce ejusmodi mala fugienda esse edocemur. Igitur naturalis felicitas non continetur solo virtutis splendore, sed animi simul, & corporis quietem, ac tranquillitatem complectitur. Quod autem Stoici vitæ incommoda dicunt non esse mala, sed rejectanea; id vox est, prætereaque nihil: ut jam diximus in q. 1. Hoc argumento Stoicos refellit S. Augustinus in epistola 155.

Probatur tertia pars. Ex iis omnibus, quæ nos secundum naturam capere possumus, nihil melius, nihil optabilius, nihil homine dignius intelligere fas est, quam si præcipuæ animi nostri operationes ordinatæ sint, ut intellectus in verum nitatur, quod est naturale ipsius objectum, & voluntas in bonum feratur: rectæque rationi omnia respondeant

deant ; sed & cetera bona jucunda , & utilia , quæ honestati congruunt , præsto sint homini. Idipsum suadet innatus hominis appetitus, quo in veritatis acquisitionem contendit.

At cum prima Veritas sit Deus ipse optimus , maximus , infiniteque perfectus , ex hisce creatis rebus assurgit homo ad illius existentiam cognoscendam , eundemque primam omnium causam , ultimumque subinde omnium finem esse certo evidenterque intelligit : tum illius essentiam , & perfectiones quoquo modo assequitur : quemadmodum ostendimus in 2. parte Metaphysicæ. Hinc vero recta ratione colligit , totum se Deo debere, eundemque dignum esse , cui homo amorem , & grates perpetuo rependat, summamque venerationem exhibeat , ejusdemque præcepta cordibus nostris insculpta observet , & adimpleat, unde virtutum omnium exercitatio ad hominis naturam maxime pertinere intelligitur.

Cum autem experientia cuique compertum sit , animum nostrum in nullo creato bono conquiescere , posse , iccirco intelligimus solum Deum esse ultimum finem, summumque bonum , ex quo felicitas nostra oriri potest , & in quod contendere natura ipsa ducere debemus. Et quia multis argumentis plurimum probabile est, animam hominis esse immorta-

lem , iisdem sane ducimur , ut post hanc vitam caducam speremus majorem Dei notitiam , ac felicitatem illam , quam in præsentis statu nemo consequi potest.

Hucusque naturalis ratio pertingit. Nam vera felicitas, & beatitudo , quæ in visione Dei intuitiva , & ejusdem perfecto amore, ac fruitione sita est , nobis non innotescit , nisi per divinæ fidei lumen : ut jam pridem diximus. Quamobrem quantulacumque naturali felicitate, quam supra declaravimus, Philosophus debet in hac vita esse contentus.

Postremo animadvertimus, sapientissimam Dei Providentiam constituisse fines rerum omnium, etsi illi magna ex parte nos lateant. Omnia utique ut à Deo originem suam habent , ita ad ipsum , re ipsa , & physice , ultimo referuntur. Sed & peculiare plurium rerum fines in omnium conspectu versantur : sic novimus concessos animalibus pedes, ut ambulent ; aures , ut audiant ; oculos , ut videant ; contra ac inepte senserunt Epicurei, & ex eorum numero Lucretius lib. 4. de rerum natura.

DISPUTATIO SECUNDA.

De Actibus humanis.

QUÆSTIO PRIMA.

*Utrum voluntas nostra gaudeat libertate, & quomodo?*

**A**ctus humanos ut boni sint, vel mali in genere moris, necessario postulare principium liberum, à quo procedant, una pene omnium vox est. Quocirca de Voluntatis nostræ libertate cum primis disserimus. Libertas porro quoad institutum nostrum rite dicitur *potestas vivendi, ut velis*. Ut autem distincta ipsius notio exhibeatur, & elucescat principium illud, quo liberi homines, liberum arbitrium, liberaque voluntas appellatur, & in quo meriti omnis, & honestatis, vel turpitudinis; virtutum, vel vitiorum; laudis denique, vel vituperationis summa consistit: Oportet ea discernere, quæ libertati adversantur.

Itaque animadvertimus, *Spontaneum esse id, cujus principium est in eo, qui quidem singula cognoscit, in quibus est actio*: ut ait Aristoteles lib. 3. c. 1. Etsi vero hæc descriptio iis tantum convenire videatur, qui ratione utuntur in agendo; tamen *Spontanæum*, quod interdum etiam *Voluntarium* dicitur, late sumpto

vocabulo, brutis quoque animantibus inest, in quibus naturalis boni, finisque nonnulla cognitio est: quippe in illis appetitus extat, naturalis nimirum facultas, quæ sponte id, quod bonum, & conveniens est, appetit: ut docet idem Aristoteles c. 2.

*Violentum* (addit Philosophus) Spontaneo contrarium est. Definitur autem *id, cujus principium est extrinsecus, nihil ut is conferrat qui agit, aut patitur*. Illud etiam Spontaneo opponitur, quod per ignorantiam fit, cum est molestum, & a fert pœnitentiam fit: enim ab invito; & *Involuntarium* appellatur.

Spontaneum, & Voluntarium quandoque conjungi possunt cum necessitate: etsi violenta careant, quæ utrique contraria est. Nam illud dicit principium intrinsecum, violentia vero, seu coactio extrinsecum principium connotat. Hinc parvuli nondum ratione utentes, & pecudes ipse sponte multa faciunt, ad quæ impetu quodam feruntur, quem in potestate non habent. Quamobrem id, quod Spontaneum, & Voluntarium est, dici potest liberum à coactione, seu violentia, nam hanc ut sibi omnino repugnantem excludit.

Quia vero Spontaneum cum necessitate componitur, hoc ipso libertas à spontaneo differt, quia quod liberum est, nullatenus potest esse necessarium. Spontaneo

ita-

itaque contrarium est violentum, non tamen illi opponitur necessarium. At libertati adversatur utrumque, violentum, & necessarium; unde libertas & coactionem, & necessitatem excludit. Quamobrem omne liberum est eequidem voluntarium, non tamen vicissim omne voluntarium est liberum; nam liberum indifferens est, necessitatemque omnem excludit non sic voluntarium.

Attamen duplex distinguitur genus libertatis. Nam alia libertas essentialis est, altera accidentalis appellatur. Et prior quidem posita est in quadam indeterminatione dominii, qua voluntas, etsi actum quandoque cohibere non possit, se ipsa tamen determinat ad illum, & cum delectatione operatur, unde à naturalibus secerpitur caussis, quæ intrinsecam præ se ferunt determinationem: vi cuius moventur quidem ad finem, sed in illum ab alio diriguntur; cum causa libera se ipsam dirigat. Posterior vero libertatis notio, quæ ad mores pertinet, indifferentiam præ se fert cum Contradictionis, tum Contrarietatis. Prima indifferentia in eo posita est, ut qui illa gaudet, possit agere, aut non agere, rebus ad agendum instructus necessariis. Per secundam autem talis habetur potestas, ut causa libera, ex oppositis, & contrariis, uno rejecto, alterum asciscat suapte sponte ac nutu: cum etiam illud ipsum, quod rejectum est, pari optare ju-

re, amplectique possit. Huic proinde libertati necessitas quælibet omnino contraria est. Appellatur porro accidentalis ista libertas, quoniam circa contingentia versatur, & hominis operationes non semper hoc ipso libertatis modo contingit fieri, unde tunc minime sunt liberæ.

Hanc homini libertatem ademerere Democritus, Epicurus, & re ipsa quoque Stoici, ac Platonici, etsi verbo aliter ferebant, & quotquot Fati necessitatem posuere. Nec desunt inter eos, qui Christiano nomine gloriantur, multi indifferentiam, humanæ libertatis evertentes. Adversus hos Theologi disputant, atque tum ex Divinis Litteris, tum ex SS. Patrum, & Ecclesiæ auctoritate hanc libertatis notionem invictè propugnant. Nos impræsentiarum ratione naturali disserimus.

Dicimus, voluntatem nostram pollere libertate tum contrarietatis, tum contradictionis.

Probatur. Si homo non pollet hac indifferenti libertate, non poterit laudem in bonis actibus promereri, aut vituperium in malis. Neque enim quis præmio dignus intelligi potest, aut pœna, nisi potestate sua unum præ altero usurpaverit. Injustitia proinde nulla, ut nulla virtus consistere potest, si homo necessitate adstrictus est, licet liber dicatur à violentia, & coactione. Hinc nemo caussas naturales necessario operantes laudat,



dat, vel vituperat, nec iisdem virtutes, aut vitia attribuit. Ergo dicendum est, voluntatem nostram pollere libertate tum contrarietatis, tum contradictionis. Hoc porro argumentum adeo evidens est, ut ejusdem vim probaverint illi etiam Veteres, qui fabulosa Minois supplicia perditis hominibus infligi cofinixerunt. Unde optima est illa ratiocinatio apud Lucianum in Jove: *Si Parca omnium rerum est causa; ergo si quis partem occiderit, Parca in culpa est. Si Minos recte velit uti judicio, multo æquius Fatum pro Sisypho, & Tantalos puniet. Quid enim illi injuste agerunt, quando Diis obtemperarunt?*

Deinde actio voluntatis nostræ libera non est sine electione. Porro electio haberi non potest sine consultatione, ac deliberatione. Atqui consultatio, ac deliberatio locum non obtinent, ubi ad unum voluntas est necessario affixa, & restricta, quamvis id ipsum sponte persequatur, immo ardentem expectat, & avidè complectatur. Hoc ipso enim quod consultatio, & deliberatio est, notione sua liberam plurium optionem præ se fert. Igitur voluntas nostræ non solum libera est à coactione, verum etiam est indifferens, ut diximus.

Denique hanc nobis inesse indifferenter potestatem ex interiorè conscientia sensu evincimus. Ut enim nemo dubius ancepsque esse potest cogitationis suæ, quamdiu

cogitat, quoniam interno conscientia sensu cogitare se experitur; Ita nec quis sane mentis, ac re ipsa liber libertatis istius extantiam poterit inficiari, cum certo certius quique ex propria conscientia comperit sit, in plerisque se rebus ita versari, ut non necessario determinatus sit, sed suspensus, & ad utrumque contrariorum, oppositorumve potestatem habeat. Igitur &c.

Respondent, libertati repugnare eam solam necessitatem, quæ violenta est, & coactio dicitur: non autem necessitatem illam, quæ simplex nominatur, & unius tantummodo amplectendi potestatem relinquit; nec tamen vim ullam affert arbitrio libero, nec velle cogit.

Contra. Duo extant in nobis actionum genera. Etenim aliæ sunt actiones à voluntate nostræ *elicite*, quæ nempe ipsiusmet, voluntatis sunt propriæ, & ab ipsa fiunt; aliæ actiones sunt à voluntate nostræ *imperate* quæ videlicet ex voluntatis imperio ab aliis potentiis exhibentur. Atqui in utroque actionum genere necessitas illa, quæ vere proprieque cogens, & violenta dicitur, est omnino impossibilis: in actionibus elicitis, absolute; in imperatis vero, si supponas voluntatem non esse indifferentem. Ergo necessitas quæ nostræ libertati adversatur, est necessitas simplex, non vero cogens. Hæc cōsequentiā probatur. Nam voluntas potest ita à virtute sibi superiori aliquando

ad unum determinari, ut libertatis usu non gaudeat; igitur si id fieri non potest necessitate cogente, sequitur id præstari simplici necessitate, adeoque hanc esse necessitatem illam, quæ libertati opponitur. Minor quoad primam partem ostenditur. Si in actionibus à voluntate elicitis supponas necessitatem cogentem, idem simul erit, & non erit: nempe actio voluntatis, seu volitio erit, & non erit; erit, quia supponitur extare; non erit, quia volitio ex notione sua ab interno principio proficisci debet: quod autem coactione fit non oritur à principio intrinseco; violentum enim est id, quod ab externo principio procedit, nihil eo, quod patitur, ex se se conferente. Igitur nulla volitio, seu nulla actio voluntatis *elicitæ*, exprimi potest coactione absoluta.

Dixi *absoluta coactione*, nam diversa est ratio de coactione illa, quæ appellatur *secundum quid*: ut cum oppressi externa quapiam, ac majore vi, sive impetu impendentis mali, velle aliquid, ac facere compellimur, velut evitandæ mortis causa cariosum aliquod membrum præcidere, aut mereas in naufragio projicere, & hujus generis alia, quæ ita libere agimus, ut non sponte, sed mœrentes agamus, & inviti. Hæc autem necessitas non libertati est prorsus opposita, sed spontaneo.

Probatur minor quoad secundam partem de actionibus à voluntate

imperatis. Ut actiones iste ad voluntatem ipsam comparatæ, coacte dici queant, ac violentæ, necesse est voluntatem indifferentia sua illis reluctari. Ergo si supponas voluntatem non esse indifferentem, non potest locum habere coactio in actionibus ab ipsa voluntate imperatis. Antecedens probatur. Si voluntas sponte ac libens tolleretur violentam, ex. gr. corporis alligationem, vel tractionem, aut etiam eandem sibi arcessat, hæc sicuti tunc non accidit nolenti, ita nec violenta voluntati est, quia voluntas pro libito non reluctatur. Ergo necessitas ista coactionis vim suam exercere omnino non potest, nisi voluntas ipsa suam exerceat indifferentiam.

Quod autem inquirunt, posse voluntatem illis refragari, id ostendit utique, ea dici debere, & futura esse violenta, quando voluntas renitetur; sed probat etiam, illa dici non posse violenta, quamdiu voluntas non repugnet. Alioquin si posse voluntatem reluctari, actionem redderet violentam, nihil non violentum, & coactum erit. Violentum erit esse nobis, ac vivere, quia nobis id ipsum displicere potest. Deus ipse justis hominibus erit violentus, quia possunt illum odisse.

Quamobrem dicendum superest, necessitatem coactionis opponi quidem libero, non est eo præcise quod liberum est, sed quatenus est voluntarium; quo modo ho-

homini opponitur *nihil* oppositione laxa, & generica non propria, atque præcisa; At necessitatem eam simplicem, quæ ad unum determinat, directe, proprieque, ac stricto sensu adversari libertati. Unde fatalis illa Stoicorum, & Genethliacorum necessitas, etsi non cogeret, nec violenta esset perimere tamen libertatem dicebatur, quoniam ad unum determinabat voluntatem nostram.

Facile ex dictis est Joannis Collinsii paradoxa refellere agentis legem iis tantummodo præscribi posse, qui necessitati subjacent, & præmia, ac pœnas inepte proponi agentibus liberis cum illæ hæc sibi subicere non valeant. Immo vero res contra se habet. Solum quippe agens liberum potest ita per Legis edicta moveri, ut semet ipsum determinet ad operandum; proindeque ad meritum, vel ad culpam actio eidem reputetur, si legi dirigendi vel obsequatur, vel abnuat. In agente autem necessario omnia proficiscuntur à causa illud determinante, unde effectus huic causæ adscribendus est, nec agentis erit culpa, sed determinantis, ubi Lex minime adimpleatur. Præmium porro, aut pœna non proponuntur agentibus liberis, ut sibi eorum voluntatem subiciant, & arbitrium evertant, sed unice ut illorum voluntatem permoveant, alliciantque ad rectum libertatis usum. Atque hinc præmio, vel pœna dignæ sunt actiones, si ex

libertate procedant; & quæ necessario fiunt, nec laudari, nec vituperari queunt. Collinsius morale tantummodo necessitatem statuit; sed verbis re ipsa ludit, cum talem velit esse necessitatem, quæ indifferentiam agendi perimat.

Ut vero quæ ex naturali lumine proponi possint objecta facile dissolvantur, animadvertimus accipitem esse vocabuli *Indifferentia* significationem. Et primo quidem *indifferentia* alia est *activa*, quæ ad efficiendum, seu operandum pertinet; alia *passiva*, quæ meram recipiendi capacitatem dicit respectu diversarum formarum, seu affectionum; & hæc libertatem non facit. Voluntas autem nostra indifferens est *active*, quatenus medium quemdam statum in ipsa intelligimus, quo pro nutu ferri potest in objecta contraria, aut in alterutram contradictionis partem. Duobus autem modis potest voluntas esse indifferens: & est subinde *Indifferentia* duplex. Una est à natura insita, in qua libertatis essentia posita est, ut diximus. Altera est adventitia, & quædam prioris absolutio. Sic se habet indifferentiæ genus illud, quod *æquilibrium* appellatur, dum voluntas ita habet utriusque optandi potestatem, ut neutram in partem sit affecta, sed paribus momentis in utrumque propendeat. Hæc autem indifferencia vel adimi ex toto potest, vel ab ea plus, minusve recedi,

di, integra manente priori, quæ est libertatis essentia. Nam & naturales affectus ab ortu ipso inditi, & habitus usu, atque actionum assiduitate roborati, & morbi, ac perturbationes, sæpe impellunt voluntatem, ac velut pondere quodam alteram in partem deprimunt. Ita qui ex habitu mala faciunt, peccant, etsi indifferentiam æquilibræ non habeant. Demum *Indifferentiæ* nomen quandoque sic usurpatur, ut *mutabilitatem* voluntatis significet: qua fit ut voluntas ad unum aliquid, quod semel arripuit, & jam obtinet, non constanter adhærât: sed ut fastidiosa est, ac volatica, ab uno ad alterum desciscat. Sic cum virtuti se, officioque dedit, postea ad vitium, ac voluptatem applicat. Sed mutabilitas ista, nisi quatenus indifferentiam annexam habet, pertinere non potest ad nostræ libertatis essentiam; cum sit illa brutis etiam animantibus communis, quorum appetitiones habent suas vicissitudines, nec in eadem re perpetuo consistunt.

Contingit autem, multas operationes ab hominibus metu fieri. Sed metus minuit quidem voluntarium, non tamen tollit. Hinc metus levis, qui nimirum parvi momenti damnum respicit, in excusationem adferri non potest. Metus vero ille, qui gravis est, & *in virum alioquin constantem posse cadere dicitur*, ut metus mortis, mutilationis, cruciatus atrocis, lon-

gi carceris, iacturæ bonorum, ignominix, facit quidem operantem ex eo habere semper affectum non operandi, tamen sinit absolute, & simpliciter voluntarium esse actionem, quia efficaci affectu eligitur, etsi renisus aliquis inefficax tunc habeatur: quemadmodum in eo contingit, qui naufragii metu merces in mare projicit.

*Quæres*  
*Quandonam voluntas nostra habeat*  
*usum suæ libertatis?*

Dico, voluntatem habere ejusmodi usum pro eo instanti, quo libere operatur: non quidem quatenus operatur, sed quatenus sic operatur, ut possit non operari; sive, ut ajunt, non *reduplicative*, sed *specificative*. Ita docet Scotus in 1. d. 39. art. 2. & alibi sæpe. Et sane voluntas non gaudet usu libertatis suæ, antequam operetur; tunc enim plena adhuc intelligitur voluntatis indifferentia, nec voluntas exit in actum secundum. Postquam vero voluntas operata est, jam præterit actio, & libertatis usus, nec amplius extat. Ergo vel voluntas nunquam habet suæ libertatis exercitium, vel eo gaudet, dum re ipsa operatur. Quemadmodum enim causa non est actu causa, nisi quando re ipsa effectum producit; ita causa libera non est actu libera, nisi quando re ipsa libere operatur: & actus ipse non appellatur reapse liber, nisi quando

re ipsa à sua causa libere promanat. Unde optime dicebat S. Augustinus, *Nemo peccat in eo, quod fecit; nec in eo, quod facturus est; sed in eo quod fuit.*

Ex iis porro, quæ diximus in 2. part. Logices, disp. 5. facile est intelligere exercitium libertatis, et si voluntatis, quamdiu operatur, necessario operetur. Propriam enim indifferentiam in actu primo semper conservat, quamobrem suspensa hæere potest, vel in oppositum actum erumpere: non equidem *reduplicative*: ut re ipsa operatur, sed *specificative*: non in sensu composito operationis, sed in sensu *diviso*; ita tamen ut in illius sit etiam potestate facere sensum compositum, vel divisum. Quo fit, ut licet necessario operetur, quando re ipsa suam exercet operationem, tamen ejusmodi necessitas non sit antecedens, & absoluta, sed consequens, & conditionata.

Cartesius etsi professus fuerit nihil se constituere nisi perfectum suis illis claris, distinctisque ideis, falli, & fallere nesciis, tamen aliquando docuit, ad nostram libertatem minime pertinere indifferentiam ad utramque partem contradictionis, aut contrarietatis. Ita enim diserte scribit in meditationes 4. *Opus non est, me in utramque partem ferri posse, ut sim liber, addit vero, indifferentiam esse iussum gradum libertatis, & nullam in ea perfectionem, sed tantummodo in cognitione defectum re-*

*stari.* Ubi non loquitur de sola indifferentia æquilibrii, ut perperam contendit Constantinus Grimaldi. Hinc ep. 54. partis 2. ad Mersennum scribit: *Ex eo quod scripsi indifferentiam in nobis potius esse defectum, quam libertatis perfectionem, non sequitur rem eodem modo in Deo se habere; neque tamen novi esse fide, quod Deus sit indifferens.* Spero autem Patrem Gibieuf mihi hac in re a pprime patrocinaturum; nihil enim scripsi; quod cum ejus libro, de Libertate, non congruat. Quibus verbis Cartesius sententiam approbat Patris Gibieuf, qui dubio procul veram à nobis indifferentiam tollit, & viam libro suo paravit Janseniano errori. Tum ostendit Cartesius, sibi dubiam, & incertam esse eam indifferentiam Dei ad extra operantis, quam Divinæ Letteræ, & evidens naturæ lumen demonstrans. Laudandus tamen Cartesius est, quod opinionem suam ep. 112. secundæ partis retractaverit. Sed inde Catholici Philosophi intelligent, quæ fides præstanda sit Cartesianis ideis claris, & distinctis.

## QUÆSTIO SECUNDA.

*Quenam sit radix nostræ libertatis?  
Et an voluntas determinationem acci-  
piat ab ultimo iudicio practico intellectus?*

**E**ST hæc Quæstio cum antecedenti apprime connexa, ut ex illa necessario profluat; immo vero nec illa quidem plena sit, ac perfecta; nisi eorum obsitmetur notitia, quæ non sumus exposituri. Nam si voluntas nostra libera est, hujus sane perfectionis radix, & origo est investiganda. Extrinsicam nostræ libertatis radicem, seu causam faciunt plerique Omnipotentiam Divinam; aliis est ipsa Dei Libertas. Intrinsicam vero radicem nostræ libertatis, seu internum in nobis principium libertatis ab indifferentia ultimi iudicii practici intellectus repetunt Thomistæ, quo videlicet res objecta percipitur, velut omnibus suis circumstantiis peculiaribus vestita; Tale enim est ultimum iudicium practicum, nam si à circumstantiis abstrahat, speculativam erit. De his igitur opinionibus impræsentiarum disserimus.

Dicimus, extrinsecam nostræ libertatis radicem non esse Divinam Omnipotentiam, sed Dei Libertatem: intrinsicam vero sitam esse in ipsa voluntatis nostræ natura, seu indifferentia, non autem in indifferentia ultimi iudicii practici,

quod à nostro intellectu efficitur. Unde consequens est, voluntatem nostram non determinari ad hoc ultimo iudicio practico intellectus.

Et prior quidem pars: si rem ipsam intimius spectare velimus, parvi erit momenti, adeo ut his omnis componi facile queat, cum & Divina Omnipotentia, & Divina libertas, omnino debeant nostram voluntatem, libertatemque operari, & impossibile sit non utramque Dei perfectionem in id confluere. Sed Scholæ morem gerimus, & Scholasticis, quibus placeat ista subtilioribus metiri notionibus.

Probatur itaque prima pars ex Subtili Doctore in 1. d. 8. q. 5. Si ad unam aliquam ex divinis perfectionibus referre oportet nostram libertatem, ut istius extrinsecum principium potiori jure in illa constituitur, talis debet esse perfectio, qua posita principium intelligatur nostræ libertatis, & qua sublata libertas nostra corruat. Atqui si mente nostra Deum concipiamus Omnipotentem, seclusa libertate, principium non intelligeretur libertatis nostræ: sublata autem per conceptum nostrum Dei omnipotentia, non hoc ipso corruit nostræ libertas. Ergo si nostræ libertas ad unum Dei attributum præ alio potius est referenda, ut ad principium extrinsecum, radix extrinseca nostræ libertatis non est Divina Omnipotentia. Minor probatur. Si Deus Omnipotens intel-

ligatur, nec tamen liber, tunc necessario ageret, nec attemperare posset concursum suum. Ergo cum non sine illo agere non valeamus, infinita ipsius omnipotente virtute necessario ad actionem traheremur, nec reluctari nostra voluntas posset, adeoque &c. Si autem mente infinitam Dei, omnipotentemque virtutem non recogites, nihilominus adhuc libertas nostra intelligi posset; adeoque &c.

Res è converso contingit, si libertatem nostram ad Dei libertatem referamus. Nam ut ille liber esset, nec ageret necessario, ita posset nos efficere liberos, nosque ipsi libere possemus operari. Igitur extrinseca radix nostræ libertatis in Dei libertate constitui debet. Et quemadmodum nos extare non possemus, nisi existeret à se Deus; ita libertatem accipere nemo posset, & habere, nisi Deus libertate polleret. Adeoque &c.

Quocirca Omnipotentia quidem Dei est rerum omnium causa: ita tamen ut à divina libertate modus quidam intelligatur adhiberi ipsimet omnipotenti virtute. Hoc autem sensu considerata Omnipotentia, modus ipse agendi liber, quo nos operamur, in illa rite dicitur contineri. Ex dictis autem facile intelligimus, laborare contradictione eorum opinionem, (è quorum numero habetur Aristoteles) qui cum nos libere operari concederent, Deum necessario agentem constituebant. Libertas

igitur nostra ab intrinseco oritur nostræ voluntatis, sed divinam libertatem necessario præsupponit. Et quibus adæquata resultat contingentia causa; Unde dicebat Doctor in 2. d. 14. q. 3. *circumscripro omni libero arbitrio, humano, angelico, & divino, omnia evenirent de necessitate, & nihil contingenter eveniret.*

Probatur secunda pars. Indifferentia nostræ voluntatis nobilior est indifferentia iudicii. Prior enim perfectionem dicit, ac propterea Deo etiam convenit; non item posterior, quæ imperfectionem sapit mentis nostræ objecta non satis perfecte attingentis, & probabiliter, in utramque opositam partem ratiocinantis: unde nullum in Deo locum habere potest: Ergo indifferentia iudicii non potest esse radix intrinseca nostræ libertatis, sive indifferentiæ illius, quæ propria est voluntatis nostræ. Principium enim non potest esse imperfectius effectu suo. Et sane intellectio quidem est conditio ad volendum necessario prærequisita, non tamen est illius causa. Nam cognitio naturaliter profuit, volitio libere. Hinc posito ultimo iudicio pratico intellectus ad unam partem determinato, voluntas semper pollet indifferentia sua, alioquin non esset ipsa *formaliter* & *per se libera*. Notio enim libertatis vim dicit agendi, & non agendi, positis etiam omnibus necessariis ad agendum, inter quæ profecto

recensetur etiam ultimum iudicium practicum intellectus, quo objectum voluntati proponitur; & anima nostra cognoscit, quid facere possit, quid agendum sit, quod hic, & nunc expediat. Ergo radix intrinseca nostræ libertatis in natura, & indifferentia voluntatis nostræ constituenda est.

Quod ipsum aliæ rationes ostendunt. Etenim homo sæpe contra proprium iudicium operatur. Hinc tritum illud: *Video meliora, proboque; Deteriora sequor*; & verum est, quod agebat Philosophus lib. 3. c. 2. *Nonnulli opinantur quidem melius, sed propter pravitatem eligunt quæ non oportet*; quemadmodum; & c. 14. *Voluntas incontinentis appetit id, quod non putat esse faciendum.*

Reponunt plerique, cognitionem hic proponi speculativam, & universalem circa meliora, non particularem, & practicam. Sed id omnino falsum est. Quippe iam objecta spectantur, ut suis circumstantiis vestita, & sic à mente voluntati proposita, ut adversanti cupidinis illectui responderent. Nisi quispiam velit iudicium practicum cum eo amore confundere, quo voluntas objectum sequitur, & amplectitur.

Deinde si posito etiam ultimo iudicio practico intellectus, voluntas non posset operari, & non operari, iam ab illo determinaretur. Sed intellectus est causa naturalis, voluntas vero est causa

libera. Ergo causa libera determinaretur à causa naturali; adeoque non esset amplius libera. Neque enim voluntas posset intellectum ab objecto retrahere, nam in illa, quam refellimus, opinione ad hoc ipsum necessaria dicitur altera cognitio practica.

Postremo ipsa indifferentia iudicii aut determinatur ab objecto, aut ab intellectu, aut à voluntate? Si primum, indifferentia iudicii non esset vera indifferentia activa, quæ passivè tantum se habet, atque à causa naturali determinatur; atque adeo determinatio ipsa voluntatis proficisceretur à causa naturali: quod libertatem omnem funditus evertit. Si secundum; cur ea virtus erit voluntati abroganda, quæ intellectui conceditur? cum una sit anima, quæ per intellectum dicitur cognoscere naturaliter, ac per voluntatem libere appetere, ac se se determinare, unde immerito libertas propria voluntatis adscriberetur intellectui. Si tertium; hæc determinatio iudicii à voluntate profecta non-ne à voluntatis determinatione oritur? At à quonam est ista determinatio, per quam iudicium determinatur? Numquid ab altero iudicio practico intellectus? Videte, ne progressus in infinitum constituatur, aut ne ridiculus habeatur regressus, dum iudicium determinari dicitur à voluntate, & voluntas à iudicio determinari.

Dicamus ergo, indifferentiam



judicii nonnihil conferre ad expeditiorem libertatis usum, quatenus si iudicium sit omnino indifferens, in neutram partem voluntas inclinatur. At ubi extat determinatio iudicii, voluntas ad unam præ alia partem allicitur, etsi ad illam non necessario trahatur: cum ipsa cognitio præcedere quidem debeat rationalem voluntatis operationem, nec tamen istam invicte trahat, sed voluntas potius & se, & alias omnes potentias ad operandum applicet, ac determinet.

Contra Thomistas autem speciatim confirmare possumus assertionem nostram, tum ex illo testimonio Lucae cap. 12. *Servus, qui cognovit voluntatem Domini, & non fecit*, tum ex auctoritate SS. Patrum. Nam Augustinus in Psalmos inquit: *Sape quid sit agendum videmus, nec agimus, quia non delectat*; Et ecce videmus quid agendum, & tamen nolumus agere. Et Bernardus, lib. de Gratia, & libero arbitrio ait: *Voluntas, licet non sine ratione, tamen contra rationem potest eligere minus bonum.* Igitur &c.

Objicies 1. Pro majori, aut minori intellectus consideratione, varius itidem est actus libertatis, eaque vel augetur, vel minuitur. Ergo ipsa intellectus consideratio, seu iudicium, sive advertentia est intrinseca nostræ libertatis causa.

Quippe, ut ajunt, *sicuti se habet magis ad magis, ita simpliciter ad simpliciter.*

Tom I.

Respondetur. Nego consequentiam. Equidem necessarium est virtutis, & vitii notitiam debere præcedere, ut operatio reputari valeat ad laudem, aut vituperium. Oportet etiam, ut objectum præostendatur menti nostræ, & intellectus percipiat, quæ sit illius conditio, bona-ne, an mala. Id enim electio præxigit. Sed non jam hinc electio determinata est; immo vero ne quidem electio subsisteret. Nam notitiæ illæ sunt conditiones præviæ ad libertatem exercendam, non tamen libertatis causæ: quemadmodum & ipsa sensuum operatio præcedit necessario amorem sensibilis boni, nec tamen ipsa determinat voluntatem ad amorem. Porro expositum axioma in causis quidem obtinet veritatem, non item in aliis, quæ conditiones sunt, non causæ.

Objicies 2. Nemo operationis suæ cujuscumque aliam reddit rationem, nisi quia id sibi bonum visum est, quod elegit. Alioquin enim si objectum præostendatur, non ut bonum, sed ut indifferens, voluntas non poterit illud amare, ne in incognitum feratur. Hinc S. Bernardus in lib. de gratia, & libero arbitrio, c. ait: *habet voluntas, quocumque se volvat, semper comitem rationem, non quod semper ex ratione, sed quod nunquam sine ratione moveatur.* Ergo voluntas determinatur ab ultimo iudicio pratico intellectus; adeoque indifferentia iudicii est radix

Ecc in-

intrinsicæ nostræ libertatis.

Respondetur, antecedens plerumque veritatem obtinere. Attamen voluntas nostrâ non tenetur semper rationem illam reddere, sed potest etiam in eo consistere, quod Juvenalis expressit, Satyra 6. *Hoc volo, sic jubeo: Sit pro ratione voluntas.* Consueverunt tamen homines in peccatis præsertim caussari judicium mentis, ut suas excusent actiones, & minorem in operando malitiam fuisse tueantur. Quoties autem nulla elucescit in objecto bonitas, nullus itidem erit actus amoris. Quippe, ut in 1. disp. diximus, voluntas amore non fertur, nisi in bonum. Sed voluntas, ut diximus in 1. p. Metaphysicæ, disp. 1. in fine quæst. 1., vi sua præfigere potest objecto bonitatem, quam in aliis apprehendit. Potest enim voluntas pro arbitrio determinare intellectum ad considerationem unius potius, quam alterius objecti, unde voluntas ipsa sibimet rationem facit, propter quam operetur, nec movetur semper ratione ab objectis derivata, aut sibi simpliciter ab intellectu proposita, sed dum applicat intellectum, ut sibi placuerit, rationem in se ipsa habere dicitur, quoniam ipsa sibi rationem constituit agendi. Id vero sat est, ne in incognitum feratur. S. Bernardus citato in loco non aliud intendit, nisi voluntatem necessario præsupponere cognitionem objecti: quod ultro fatemur: Ibidem autem, ut diximus, docet, aliquando

voluntatem operari contra ipsam rationem: quod nunc tuemur.

Objicies 3. Nullum peccatum patrat sine errore, & defectu intellectus. Proverbiorum enim, c. 14. legimus: *Errant, qui operantur malum.* Quod ipsum alia Divinarum Litterarum testimonia confirmant. Quin & Aristoteles, lib. 3. cap. 1. ait: *Unusquisque pravus quid agendum sit ignorat.* Atqui si voluntas non determinaretur ab ultimo judicio practico intellectus, posset fieri peccatum sine errore intellectus ex sola voluntatis malitia. Ergo &c. Secundo quemadmodum appetitus brutorum determinatus est ad operandum, quia illi apparet objectum sub determinata ratione, ita dicendum est, ex objecti propositione determinari voluntatem, ut quæ mente fluctuante nutat, & eadem laborat inconstantia, mente postmodum per judicium practicum determinata, & ipsa determinetur. Alioquin temere, & inconsulto ageret, non ut potentia rationalis, quæ indivulse cohæret rationi. Ponamus enim ultimum rationis judicium esse consentaneum prudentiæ, & voluntatem agere contra justitiam; tunc sane homo erit prudenter injustus: quod omnino absurdum videtur.

Respondetur. Nego majorem ex dictis. Equidem peccantes errore morum semper labuntur, quia deflectunt à rectitudine justitiæ: ut Lyranus noster exponit locum citatum Proverbiorum. Defectus etiam

tiam habetur aliquis in intellectu male agentis, quoniam peccati malitiam, & pessimos effectus non animadvertit, quorum attentata consideratione à peccatis retraheretur: quo sensu accipimus Philosophi sententiam, aliasque consimiles. Neque tamen talis in peccante admitti debet semper error intellectus, ut pravæ voluntatis electioni falsa præcedat cognitio, aut à iudicii determinatione voluntas ipsa determinetur.

Ad secundum. Dicimus, appetitum brutorum non jam determinari à perceptione objecti; nam quia causa naturalis est, à natura determinationem habet. Atque hinc latum est discrimen de voluntate nostra, quæ causa est libera, & se ipsam determinat. Semper tamen voluntas rationalis est, & coheret rationi, quia præsupponit rationis, seu intellectus operationem, etsi quandoque contra rationem, seu contra iudicium rationis operetur: ut diximus. Sed fieri non potest, ut rectum iudicium, quod ad regulas prudentiæ componitur, sit contra justitiam; unde quando voluntas contra justitiam operatur, contendit etiam contra illud practicum iudicium, & imprudenter agit.

Colligite, Cartesianos Philosophos sententiam Thomistarum verbo tenus adoptasse, dum & ipsi docent, voluntatem nostram determinari ab ultimo iudicio practico intellectu. Sed re ipsa verbis ludunt, & quæstionem ridiculam faciunt.

Nam iudicium, affirmationem nimirum, & negationem, non intellectui, sed voluntati proprium faciunt: dicente eorum Magistro, parte prima principiorum, num. 32. *Sentire, imaginari, & pure intelligere, sunt tantum diversi modi percipiendi: ut est cupere, adversari, affirmare, negare, dubitare, sunt diversi modi volendi.* Hæc tamen opinio pro libito conficta est, & omnia confundit.

### QUÆSTIO TERTIA.

*De Objecto nostræ voluntatis, variisque ejusdem actibus.*

**D**E actibus nostræ voluntatis, seu de ejusdem variis operationibus nonnulla adicere præstat. Omnem porro nostræ voluntatis operationem esse amorem, in confesso est apud omnes: sic tamen ut amor aliquando delectationis, aliquando timoris, vel tristitiæ sensum adjunctum habeat. *Recta voluntas* (inquit optime S. August. lib. 14. de Civitate Dei, cap. 7.) *est bonus amor, & voluntas perversa malus amor. Amor ergo inilians habere quod amatur, cupiditas est: id autem habens, eoque fruens, lætitia est: fugiens, quod ei adversatur, timor est: idque, si acciderit, sentiens, tristitia est.* Proinde mala sunt ista, si malus est amor; bona, si bonus.

Delectatio porro bifariam distinguitur. Quippe altera præveniens

est, ac inde liberata; altera cōsequēs dicitur, & deliberata. Prior illa ab objecto nascitur, omnemque præcedit rationis advertentiam; & voluntatis libertatem; eaque est, qua objectum ad se se lenocinio quodam voluntatem nostram allicit, & trahit. Posterior ortum ducit ex libera voluntatis electione, & deliberatione, quando nimirum voluntas in objecto proposito sibi complacet, in eo delectatur, eique adhærescit. Quamquam autem voluntas nostra amore feratur in objectum suum, & ex amore; quo se ipsam, vel quidpiam aliud prosequitur, ab altero retrahatur objecto; tamen non sola objectiva delectatione movetur voluntas. Quippe objectum voluntatis equidem bonum est; sed bonum trifariam patet, nam aliud honestum est, aliud utile; aliud jucundum, seu delectabile. Quapropter amore semper operatur hominum voluntas, & amor habet semper pro suo objecto bonum: sed non omne bonum annexam habet rationem delectabilis; etsi quando voluntas amat, & ex amore ad operandum procedit, complacentiam, & delectationem experiatur deliberatam. Nihilominus hoc etiam satis constare credimus, nostram voluntatem plerumque objectiva delectatione ad operandum invitari.

Nunc ergo quæstio se nobis offert scitu necessaria, quæ ex altera præcedenti profluit: Utrum nempe voluntas nostra *ex sui natura* ita sit affecta, ut si ei occurrant

duo jucunda bona, quorum alterum appareat majus, & magis delectet, alterum vero minus bonum videatur, minorique delectatione alliciat; voluntas possit quidem physice, & absolute loquendo, amplecti bonum minus, majori relicto; id ipsum tamen numquam sit præstitura. An vero sic pro nutu suo queat operari, ut alterum eligat quod sibi placet, nec *ex sui natura* sit determinata ad majus illud minori præponendum.

Qua in re posteriorem hanc partem tenemus; etsi fateamur, voluntatem nostram plerumque amplecti bonum majus præ bono minori.

Id vero ex dictis descendit. Etenim si voluntas nostra *ita ex sui natura* affecta est, & determinata, ut duobus bonis, majori, & minori propositis, semper amplectatur bonum majus, jam determinaretur ab ultimo judicio practico intellectus judicantis bonum unum esse præstantius altero, illudque alteri præponentis. Hoc porro falsum esse diximus. Hinc Scotus in 1. d. 1. q. 4. optime scribit, nullam bonitatem objecti causare necessario assensum voluntatis, quem veritas in intellectu causat, & in 3. d. 36. ait, posse defectum reperiri in voluntate sine defectu intellectus. Quæ quidem omnia falsa sunt in ea, quam refellimus, sententia.

Libertatis autem nostræ notio, ut diximus, in eo sita est, ut voluntas omnibus instructa necessariis ad

ope-

operandum, possit pro nutu suo operari, & non operari; amare, & non amare. Atqui objecti propositio sub bonitatis ratione, sive majori, sive minori, unum est ex necessariis voluntati ad operandum. Ergo propositis duobus bonis, majori, & minori, poterit voluntas non operari, & non amplecti bonum majus, sive illud non amare. Igitur poterit etiam amplecti bonum minus, relicto majori. Enim vero bonum majus non determinat voluntatem ad amorem; ipsum autem bonum minus est sufficiens objectum amoris, quia bonum est: nec desinit bonum esse, etsi in conspectu boni majoris constituatur, quippe semper habet propriam rationem convenientiæ, & bonitatis, quæ menti nostræ proponitur.

Neque dicas, hinc quidem evinci, voluntatem posse physice & absolute loquendo, amplecti bonum minus, derelicto majori; non tamen à voluntate amovere necessitatem moralem amplectendi semper bonum majus, relicto minori.

Enim vero non facile his possumus assentiri. Bifariam sane intelligere possumus, potentiam aliquam semper carere actu secundo; vel quia Deus prævidit liberam hominis voluntatem nunquam ita esse operaturam; vel quia potentia ita constituta est, ac determinata *ex sui natura*, ut nunquam actum illum eliciat. Primo sensu concedimus extare in nobis posse facultatem operandi, quæ nun-

quam re ipsa operetur; neque hoc officere arbitramur potentiæ agendi, aut libertati, quippe etsi necessario ita contingat, omnis tamen ista necessitas præscientiæ est, & immutabilitatis; hæc autem subsequitur liberam arbitrii nostri electionem, in cujus potestate est facere sensum compositum, vel divisum præscientiæ: ut docuimus in 2. parte Logices, disp. 5. At si dicas, potentiam ita constitutam, determinatamque esse *ex sui natura*, ut nunquam, positis iis circumstantiis, actum illum eliciat; hoc est, quod candidè fatemur nos mente assequi non posse. Si ita se habet voluntas nostra, propositis bono majori, & minori, ut ex sui natura determinata sit ad majus semper amplectendum, & nunquam minus, necessario id eveniret necessitate originem trahente ab ipsa natura voluntatis nostræ, quæ necessitas est naturæ, atque inevitabilitatis. Nos igitur potentiam amplectendi minus bonum in conspectu majoris boni sibi propositi in voluntate non agnoscimus, nec velut physicam, & realem admittere possumus; siquidem nominis est potentia, non rei: quæ ex intrinseca voluntatis natura nunquam obtinet effectum suum, nunquam exit in actum secundum. Non ulla hic moralis tantum necessitas haberetur, sed physica quippe necessitas non amplectendi minus bonum in conspectu majoris oriri dicitur ab ipsa voluntatis natura.

Hinc

Hinc animadvertimus longe diversam esse opinionem illorum Theologorum, qui affirmant, re ipsa extare gratiam sufficientem, quæ nunquam effectum suum obtinet. Id enim declarant necessario evenire necessitate orta à divina præscientia, & immutabilitate, non autem ab ipsa natura gratiæ, aut necessitate inevitabilitatis.

Dices 1. Qui delectatione alicujus objecti capitur, posset quidem, si vellet, illud relinquere, ac repudiare; verum infallibiliter, prævalente majori delectatione, nunquam relinquet, nunquam repudiabit. Voluptas enim sine necessitate quidem, sed indeclinabiliter voluntatem rapit; unde tritum illud: *Trahit sua quemque voluptas*. Neque vero inanis est, aut solius nominis potentia repudiandi majorem propositam delectationem, tametsi nunquam re ipsa obtineat, actum secundum, & nemo bonum majus relinquat, & minori adhærescat. Id enim plurima ostendunt exempla. Nam si quis ab homine judicii compote peteret, ut ille se deorsum è fenestra præcipitem daret, vel ut sibi nasum amputaret, vel oculos effoderet, manus truncaret, linguam abscinderet, ad suam exercendam, quam habet veram, physicam, & realem potentiam ea faciendi, & ad præbendum istud libertatis suæ experimentum: Sic rogatus responderet, se postulata efficere utique posse, sed nolle, nec velle se ita experiri libertatem

suam; adderetque potentiam ea faciendi nunquam obtenturam effectum suum, nullumque hominem in toto Orbe inveniri posse, qui ut nuganti amico obsequatur, oculos sibi vellit eruere: nisi forte iis in locis; ubi concluduntur furiosi. Omnes quidem homines & possunt, & potuerunt, & poterunt; sed nullus facit, nullus fecit, nullus faciet; quia nemo vult, nemo voluit, nemo volet. Affert etiam consuetudo certum, & infallibilem modum in plerisque rebus affert cupiditas, affert turpitudinis fuga. Quis enim persuadeat viro cordato, ut nudus obambulet per vicos, & plateas? Quis Episcopo, vel Senatori, ut histrionico habitu incedat? Quis avaro, ut omnia pauperibus erogat? Timor mortis temporalis, & amor vitæ corporalis nobis à natura impressus illæsa libertate, nos moraliter, & invincibiliter determinat ad ea rejicienda, quæ certo, & evidenter mortem inferrent; & ad ea usurpanda, in quibus vitam positam esse constat. Si quispiam summa amicitia Petro junctus, rem ab eo expostulet aliquam, in cujus concessionem ratio difficultatis pene nulla occurrat, certissime ille, & infallibiliter assequetur optatum; etsi aliter possit physice, & absolute contingere. Nobilis Matrona potest equidem pedibus iter Romanum usque conficere: nec tamen id unquam præstabit. Sexcenta in idipsum alia occurrunt exempla. Igitur

tur optimo jure voluntatem nostram ita natura sua affectam dicere licet, ut licet vere possit repudiare bonum majus, & minus amplecti, tamen semper sequatur majus bonum, minori relicto.

Respondetur, argumentum duo quidem evincere, videlicet primo nos delectatione deliberata operari, quæ electionem nostram consequitur: secundo voluntatem nostram plerumque amplecti bonum majus, minori posthabito. At non satis probatur, rem ita semper evenire, & quidem infallibiliter, aut voluntatem ipsam ita affectam esse ex sui natura. Obstant enim ea, quæ diximus. Quamobrem etsi pro libito concederemus, voluntatem nostram semper moveri à proposita sibi voluptate, tamen affirmari etiam oportet, voluntatem nostram pro nutu suo minori voluptati præostensæ adhærere aliquando, etsi major simul ei proponatur.

Quæ vero allata sunt exempla nihil nos commovent, nec Adversantium sententiæ confirmandæ satis idonea sunt. Etenim in iis, quæ ad virtutem, aut vitium attinent, sic homo es constitutus, ut hinc virtutis pulchritudine alliciatur, inde concupiscentiæ stimulis irretitus ad sensibile bonum trahatur. Duobus nimirum bonis invitatur, quorum alterum altero præstantius apparet. Non ita res contingit in allatis exemplis. Quæso enim, qui sana mente viget, nec ullis cala-

mitatibus in vitæ odium urgetur, non-ne sola ratione movetur, & trahitur, quæ sensibile mortis malum ostendit, atque præcipitationis funesta effecta demonstrat? At potius anima naturaliter ab istis objectis abhorret: cujusmodi sunt, præcipitem se dare à fenestra, oculos sibi effodere, & cetera similia. Nullum sane sensibile bonum tunc voluntati proponitur. Nam exercitium libertatis, ubi omni bono sensibili destituitur, & tam gravia sensibilia mala secum adjuncta necessario præ se fert, boni ne ullam quidem speciẽ habere potest, nec ut bonum appareat, sed ut maxime malum.

In eo itidem, qui nudus deambulet, aut histrionico habitu incederet, res eodem modo se habet. Nullum enim ex iis sensibile emolumentum promanat; sed dedecus tantum, & irrisio, quæ mala sunt, prævidentur futura. Ita & in Avaro contingit, nisi ille supra humana omnia erigat se se. Jam de vitæ amore, & mortis timore idem dicendum est. Amicus ille, qui supponitur semper obsequi amico roganti, ad contrarium minime allici itidem supponitur. Nullum quoque commodum, aut bonum sensibile nobili illi Matronæ proponitur, sed potius tantummodo sensibile maximum incommodum.

Verum, ut diximus, in iis, quæ ad mores pertinent, hinc homo trahitur à virtute, inde à vitio, & sensibile bonum ab ipso vitio proponitur. Quamobrem exempla in-

verti possumus. Nam ubi calamitates animum vexarunt, non defuerunt, qui posthabita ratione, se præcipites dederint; etsi mente non essent capti, siquidem in hoc ipso peccaverunt. Ita ubi sensibilia bona proposita fuerunt, Viri etiam dignitate præstantes enormia facinora patrarunt, ut prorsus fidem omnem res ipsa excedat: quemadmodum historias evolventi satis notum est. Difficultas etiam levis, si tamen sensibile commodum promittat, vel sensibile damnum amovere videatur, quandoque in causa est, ut amicus ab amico obtinere non possit illud, quod ex amicitiae legibus debitum prudenter judicatur. Nec sine ratione quis asseveraret, plurimas nobiles Matronas arduum illud Romam usque iter pedibus suscepturas, si boni sensibilis spes easdem invitaret.

Non me latet, Adversarios respondere solitos, quando quidpiam præter communem morem contingit, id ipsum sub specie majoris boni proponi. Sed viderint illi regressum istum, aliaque interim exempla studeant proponere, quibus appareat talem aliquando concedendam fore potestatem, quæ ex sua interna affectione nusquam sit effectum illum præstitura, quem potest efficere.

Dices 2. In conflictu duplicis delectationis præviæ, & indeliberatæ, quæ videlicet ab objecto oritur, minor non potest superare

majorem. Alioquin ista hoc ipso major esse desineret: quemadmodum minus pondus non potest ad se trahere majus. Voluntas vero nostra, sicuti moveri non potest, nisi à bono, ita in concursu duarum delectationum, quarum una sit minor, altera major, non nisi à majori moveri potest. Nam & minus bonum in conspectu majoris præ se fert privationem istius; adeoque ut malum, non ut bonum apparet. Igitur &c.

Respondetur, falsum esse, quod supponitur, nempe minorem delectationem superare majorem: quasi vero voluntas nostra passive se habeat, & ab objecto determinetur. Ergo voluntas est, quæ pro libito, & nutu suo unam præ alia propositam partem complectitur. Dum autem nullum bonum voluntati propositum est, nullum est etiam amoris objectum; & ideo voluntas moveri non potest. At minus bonum, etiam in conspectu majoris boni constitutum, minime perdit rationem objecti, nimirum suam bonitatem; quamquam per accidens annexam habeat privationem majoris boni. Etenim bonitas quidpiam est absolutum; & licet à nobis explicetur per modum relativorum, tamen non refertur ad alia objecta, sed ad solam voluntatem, seu ad appetitum: & ideo bonum minus, comparatum etiam ad alia objecta, habet semper naturam suam, & bonitatem. Poterit ergo voluntas illud amare, non qui-



quidem ut privationem boni majoris præ se fert, sed ut propriam habet bonitatem.

Infertur ex dictis, voluntatem nostram non semper præsupponere efficaciorē propositionem unius boni, quam alterius, ut illud complectatur. Quamobrem si duo bona æqualia probantur, voluntas amplecti potest pro libito alterutrum eorum: ut rationes in superioribus expositæ evincunt.

Inter actus nostræ voluntatis notissimi sunt Volitio, & Nolitio, sive efficac, qua finem volumus, & media apta applicamus; sive inefficax, qua finem optamus quidem, sed media non assumimus, unde *Velleitas* dicitur; Consensus quoque, & Dissensus; Usus itidem, quo media applicamus; & Fruitio, qua delectamur in boni assecutione. Præcipui tamen voluntatis nostræ actus sunt Intentio, Electio, & Imperium.

*Intentio* itaque ea est, qua voluntas finem assequendum intendit, unde & determinatur ad volitionem mediorum, quæ fini obtinendo sunt idonea.

*Electio* actus est, quo voluntas media seligit, & fini assequendo ordinat. Intentio aliquando indistincta est ab electione, si nempe intentio media ipsa determinat; sed aliquando re ipsa distinguitur, cum vel solum finem respicit, vel mediate, indeterminate, ac generatim; & tunc ipsa intentio est causa electionis mediorum in parti-

culari: licet intentio finis saltem virtute electionem mediorum contineat. Cum autem, posita intentione finis, possit voluntas se retractare, & media non eligere; ideo electio est in se se libera. Neque tamen intentio efficac finis determinat electionem mediæ melioris: Sat enim est, si media sufficientia, & necessaria eligantur. Quandoque autem *Electio* generatim omnino pro quacumque voluntatis libera unius, vel alterius objecti appetitione sumitur: quo sensu optime Aristoteles electionem lib. 3. cap. 2. definit, eorum, qua in nostra potestate sita sunt, ex deliberatione constantem appetitionem.

*Imperium* actus ille dicitur, quo potentia dominatur alteri, & illi præcipit. Hic autem lis est Thomistas inter ac Scotistas; Intellectui ne Imperium sit adscribendum, ut Thomistis placet: an vero voluntati, ut Scotistæ docent? Qua in re parvi sane momenti, verbo tenus controversia continetur. Etenim nemo inficitur, Voluntatem decernere, ac determinare actus suos, & aliarum etiam potentiarum. Intellectum vero per modum iudicii; & consilii dirigere voluntatem, & actus illius. Hinc autem emergit quæstio, num Imperiū priores illos voluntatis actus significet, an vero posteriores actus intellectus? Nos autem arbitramur, potius jure Imperium aptari actibus volūtatis, quam

intellectus. Sane voluntas imperat in regno animæ, ut notat S. Augustinus, lib. 8. de Civitate Dei c. 9. Porro imperare est dominari, & cogere ad actum imperatum; Unde ille, qui imperio subjectus est, obedientiam præstare debet, & vi imperii ad exequenda mandata determinatur: quo modo sola Principis voluntas Subditos cogit. At munera ejusmodi voluntas sola præstat; ipsa sola dominatur potentiis omnibus, & illas determinat: sed nec ab alio determinatur, ut appetitus sensitivus movetur ab objecto, nam voluntas se ipsam pro nutu movet, ac determinat. Intellectus vero, licet ordinet, ostendendo objecta, & dirigendo, non tamen determinando. Igitur Imperium potiori ratione voluntati attribuitur.

Quod ut firmiter teneas, æquivalentesque devites, animadvertite cum S. Bonaventura, in 1. d. 40. art. 1. quæst. 2. ordinationem bifariam accipi posse. Aliquando enim significat, unum cum alio conferre theoretice, & objectum ostendere; quandoque autem, & proprio magis sensu, denotat suadere, præcipere, velle, aut decernere, vel præcise unum conferre cum altero. Ita & Prudentia prævisionem præ se fert rei futuræ, ac ordinandæ; vel studium dicit, & curam rerum efficiendarum. Priore sensu Ordinatio, & Prudentia ad intellectum pertinent. At sensu posteriore ad voluntatem

attinent, Imperium ipsum constituunt. Ita & Lex, ut regula est ad intellectum spectat: per modum autem imperii ad voluntatem. Imperat etiam voluntas intellectui, saltem quod exercitium suarum operationum; neque tunc fertur in incognitum, quippe aliquæ saltem confusa eorum objectorum cognitio præcedit, quorum contemplatio à voluntate præcipitur.

Ex dictis colligitur, voluntatem esse perfectiorem intellectu, quia voluntas est libera, non intellectus, & illa dominatur huic, & imperat; per voluntatem etiam homo maxime distinguitur à brutis: & beatitudo ipsa in actibus quoque voluntatis sita est.

#### QUÆSTIO QUARTA.

*An sit possibilis pura Omissio libera?*

**I**nquirimus nunc, utrum voluntas nostra, vi suæ libertatis non solum possit abstinere se se à prosecutione alicujus objecti, semet ipsam per alterum actum positivum alio convertendo, quia actus ita se habeat, ut vel directe, vel indirecte sit causa prioris illius omissionis; an vero queat etiam sic libere omittere, ut objectum non amplectatur, nec tamen actum positivum eliciat, qui sit quoquo modo causa illius omissionis, quam iccirco puram nominant.

Di-

Dicimus; possibilem esse puram Omissionem liberam.

Ita fert communis Scotistarum sententia, ut animadvertit Mastrius, disp. 7. de Anima q. 4. art. 2. Quamvis autem Subtilis Doctor noster quæstionem hanc ex professo minime pertractaverit, hæud obscure tamen puram Omissionem liberam esse possibilem pluribus in locis indicavit. Sane in 3. d. 15. non solum scribit, velle ipsum, & nolle in potestate nostræ voluntatis reperiri immediate, verum etiam ait: *immediate in potestate voluntatis est non nolle.* Quod repetit quæstion. 18. Quolib. ubi illud animadversione dignum est, quod eam particulam, *immediate*, ita assumit, ut illam ex adverso respondere faciat huic particulæ, *mediate*; unde actus potentiæ inferioris mediate tantum sunt in potestate voluntatis. Porro si voluntas non omitteret nisi per actum positivum, qui sit aliquomodo causa omissionis, jam ipsum, *non nolle*, mediate solum esset in illius potestate, non vero immediate. Quod quidem sententiæ Scoti adversatur.

Probatur 1. Illud liberum est, quod est in potestate voluntatis, ut sit, & non sit: quemadmodum notat Scotus in 2. d. 32. §. *Ad argumenta quæstionum*; & quæst. cit. Quol. Porro non solus actus, sed illius quoque suspensio est hoc modo in potestate voluntatis. Voluntas enim vi suæ libertatis, propo-

sito sibi objecto, potest illud velle, & non velle. Et sane libertas contradictionis respicit extrema contradicentia, ut sunt velle, & non velle: non vero contraria, cujusmodi sunt velle, & nolle. Ergo voluntas poterit actum omittere, etiam immediate, quin velit contrarium objectum, aut eliciat contrarium actum nolitionis.

Respondent, hinc solum evinci. Omissionem esse in potestate voluntatis, mediante volitione, qua actum velit omittere. Addunt autem, libertatem contradictionis non in eo discriminari à libertate contrarietatis, quod illa respiciat extrema contradicentia, sed quatenus illa exercetur per ordinem ad duo objecta contradictoria: quod non convenit libertati contrarietatis.

Contra est 1. Ut tradit etiam Scotus, quæst. cit. 18. Quol. suspensio sui interioris actus à libertate proveniens in eo differt à suspensione actus aliarum potentiarum facta per voluntatis imperium, quod illa immediate sit libera, ista vero mediate. At id falsum omnino esset, si prædicta suspensio vim habet. Utraque enim suspensio eodem modo libera erit nostræ voluntati. Igitur Omissio est immediate in potestate voluntatis.

Contra 2. Voluntas eandem habet potestatem in actum suum, & in omissionem illius. Ergo potestas voluntatis debet esse immediata

respectu utriusque : quemadmodum ipsa libertas contrarietatis est immediata respectu omnium suorum objectorum.

Contra 3. Secunda illa responsionis pars utramque libertatem confundit. Libertas autem contradictionis est indifferentia ad velle, & non velle; ad operari, & non operari: non vero ad velle, & nolle, cujusmodi se habet libertas contrarietatis. Sane utraque voluntatis libertas maxime elucescit respectu ejusdem objecti; quatenus voluntas potest illud amare, vel odisse: amare vel non amare. Non satis ergo subsistit plena voluntatis libertas per ordinem ad diversa objecta, vel contraria, vel contradictoria. Tum si voluntas non potest libere cessare ab amore alicujus objecti nisi per novum actum constituat, se nolle amare, jam actum amori oppositum deberet semper elicere, ut ab amore cessaret. Atque adeo libertas contradictionis non satis subsisteret. Atque hinc.

Probatur 2. Conclusio ex doctrina Scoti in 1. d. 10. & in 2. d. 42. Objectum actus voluntatis utique debet semper præcognosci, ut ipsa possit in illud operari: non tamen præcognosci debet actus ipse. Atqui hoc falsum esset, si voluntas non dicitur posse libere amare eatenus tantum quia potest immediate non amare. Ergo dicendum est, voluntatem posse immediate non amare, sed pure omittere amorem. Minor probatur. Nolitio

positiva amoris haberi non potest sine cognitione reflexa amoris, & carentiæ, seu privationis ipsius amoris, quippe nolitio hæc habet pro suo objecto amorem, ad quem nequit terminari, nisi ille præcognoscatur. Ergo actus ipsæ voluntatis deberet præcognosci. Ergo voluntas dicenda est libere amare, quia potest immediate actum suum suspendere, seu non amare. Alioquin enim quando libere amat, deberet ipsum etiam amorem suum præcognoscere, ut posset illum nolle; seu ab amore cessare. Possibilis adeo est pura Omissio libera.

Neque dicant Adversarii, utique directum illum amoris actum debere constitui objectum istius nolitiois, quæ est actum reflexus. Etenim nos hoc ipsum minime necessarium esse arbitramur; alioquin in infinitum progredi oporteret. Nam si voluntas mea, ut libere amet Petrum, præsupponit notitiam amoris, quo amat, & privationis ejusdem, quoniam ita amat, ut possit non amare; ex qua notitia voluntas dicitur posse reflexe nolle amorem, aut velle privationem amoris; Jam consequens est etiam, actum illum reflexum, ut & ipse sit liber, & libere exerceatur, debere præcognosci una cum illius privatione, quam voluntas potest velle, unde libere in amore permanet. Atque adeo, cum idem ferendum sit iudicium de aliis reflexis actibus, eorumque privationibus, actus reflexi in infinitum pe-

ne producerentur. Non ergo oportet, voluntatem semper habere actum positivum, quo omissionem determinet.

Objicies 1. Voluntarium illud est, quod à voluntate, velut à principio, procedit. Atqui omissio, cum sit carentia actus, non est hujusmodi. Ergo non nisi ratione actus positivi potest esse voluntaria. Secundo, omne voluntarium est exercitium potentiae vitalis liberae, & actus secundus illius. Omissio est carentia exercitii, & privatio actus. Ergo quemadmodum carentia intellectionis non est exercitium potentiae cognoscitivæ, ita nec omissio est per se voluntaria, seu libera. Unde voluntas respectu omissionis nullam intelligitur habere causalitatem.

Confirmatur. Exercitium potentiae liberae est exercitium potentiae vitalis. Porro per exercitium potentiae vitalis movet se se homo ab intrinseco, & vitaliter in objectum tendit. Hæc nullatenus conveniunt voluntati omittenti, quæ tunc non agit. Ergo &c.

Respondetur. Omissionem utique, cum nihil sit, non procedere à voluntate, velut ab agente; quamquam intelligatur procedere à voluntate, quatenus ista non agit, quando potest operari. Prior ille procedendi modus causalitatem connotat, & voluntario positivo convenit, cujusmodi est actus. Alter modus privativo voluntario aptatur, qualis est omissio, quæ solum

intelligitur procedere ad instar simplicis negationis. Nec mirum est, negationem appellari proveniente à voluntate, quatenus hæc non agit. Universim enim negationes dicuntur esse à causis, quatenus ab istis non efficiuntur entia illa positiva, quibus negationes opponuntur. Ita tenebræ dicuntur esse à Sole, quatenus Sol post occasum non illuminat.

Naturales autem potentiae, quæ vitales sunt, ut intellectus, tunc solum vitaliter operantur, quando actus suos efficiunt. At vero voluntas est potentia vitalis simul, & libera; & ideo exercet privative suam libertatem, etiam suspensione suorum actuum, quando posset eos efficere. Quamobrem omissio est exercitium potentiae vitalis liberae, ut libera est. Ipsa autem potentia libera ex vi suæ libertatis ordinatur ad operandum vitaliter, & ad non operandum; nam licet nequeat operari non vitaliter, tamen potest non operari. Omissio, uti diximus, est exercitium potentiae vitalis, ut hæc libera est; ipsa autem omissio libera est, quatenus intelligitur esse tunc, quando voluntas poterat oppositum actum elicere. Neque voluntas debet operatione positiva exercere vim non operandi, sed per solam suspensionem actus idipsum præstat.

Objicies 2. Voluntas dum se exercet, libere omittendo, aliter se habet, in actu secundo, quam fuerit in actu primo, quando solum

modo poterat non omittere. Transit etiam de contradictorio in contradictorium, quatenus de nō omitte fit omittens. Ergo necessarius est actus positivus, qui eam mutationem causset. Nam carentia actus convenit etiam voluntati, quando voluntas intelligitur in actu primo, & adhuc indeterminata. Ergo ad omissionem necessarius est actus positivus; adque &c.

Respondetur, voluntatem libere omittentem aliter se habere *privative*, non *positive*, & transire de contradictorio positivo ad contradictorium privativum. Porro hoc ipsum optime intelligitur, quatenus voluntas habere dicitur privationem actus, quam prius non habebat. Etenim voluntas in actu primo abstrahat ab ipso actu, vel omissione ejus; postea vero quando re ipsa omittit, intelligitur habere privationem illius actus, quem tunc poterat efficere.

Objicies 3. Voluntas non potest exercere suam libertatem, nisi moveatur à bono amabili, aut à malo odibili. Ergo non potest omittere sine actu positivo amoris, vel odii.

Respondetur in primis, argumentum plus probare, quam intendat. Adversarii. Probat enim, voluntatem solummodo posse vim suam exercere per libertatem contrarietatis, quatenus exercent illam vel per amorem, vel per odium, quæ ad libertatem contrarietatis pertinent. Proinde corrui plane

libertas contradictionis, dum confunditur cum altera contrarietatis. Itaque antecedens illud est falsum, nam solam exprimit libertatem contrarietatis. Quamobrem voluntas exercere potest libertatem contradictionis, etiamsi in objecto nulla malitiæ ratio appareat. Ad omissionem ergo sola sufficit voluntatis libertas.

Instabis. Assumptum illud saltem obtinet veritatem suam, ut voluntas humano modo exercent suam libertatem. Debet enim tunc propter finem aliquem operari. Igitur quemadmodum qui humano modo agit, debet agere propter finem; ita qui humano modo omittit, propter aliquem finem debet omittere. Ergo tunc voluntas omittens, re ipsa finem amat, cujus gratia omittit; neque enim causalitas finis exerceri potest in sola negatione.

Respondetur, ad agendum humano modo sæpe sufficere finem virtualem, id est, tale reperiri objectum, respectu cujus maneat in agente intentio virtualis, quæ scilicet primo operationem suam ad illud direxit, & quæ perseverare intelligitur in effectu suo. Ad voluntariam autem omissionem sat etiam est, si habeatur finis interpretativus, nec oportet, voluntatem aperte intendere finem aliquem; quamobrem ut voluntas humano more omittat, non debet necessario propositum sibi habere finem aliquem positiva operatione.

Ob-

Objicies 4. Ut voluntas liberè omittat, debet semet ipsam determinare; alioquin maneret semper indifferens, nec diceretur omittens. Necessarius est adeo actus positivus, quo voluntas se ipsam determinet. Tum continua objectorum notitia fit præsens voluntati. Ergo voluntas semper trahitur ad actum positivum, etiam quando omittit. Atque adeo nunquam habetur omissio pura.

Respondetur ex dictis, voluntatem determinare se se negative per suspensionem actus, quem haberet, si vellet: cum prius omnimoda gauderet indifferentia. Quamquam autem facile assentiamur, variam objectorum propositionem semper presto esse, tamen voluntas saltem aliquo brevissimo tempore abstinere potest ab omni actu, cum sit potentia libera, nec ab objecti propositione determinetur. Quod si ad actionem aliquam trahi deberet, nonne talem posset assumere, quæ non impediret actum illum, quem voluntas tunc omittit? Porro in hac hypothese actio illa positiva non esset causa, nec directa, nec indirecta omissionis, quia cum ea actio minime amoveat actum omissioni oppositum, non intelligitur omissionem ipsam causare. Animadvertimus autem, puram omissionem possibilem quidem esse, ut probavimus: ad plerumque eandem non haberi, sed voluntatem positivam actionem se determinare.

Colligite, Doctorem, in 1. dist.

47. & quæst 16. Quolib. exposcere actum volendi, ut suspensio actionis voluntaria dicatur. Sed Expositores animadvertunt, Scotum tunc accipere voluntarium pro *volito*, non autem pro *libero*. In 2. autem dist. 7. Scotus rem dubiam relinquit: ut legentibus appareat.

Quod attinet ad mores, hic de Omissione agentes dicimus, puram omissionem ad laudem reputari nunquam posse subjectam tamen esse vituperationi.

Ratio primæ partis hæc est. Voluntas bona esse non potest, ac honesta, nisi ab objecti bonitate, & honestate moveatur, ut illi adhæreat. Porro nisi voluntas exerceat actum positivum, non potest objecto illi adhærere, nec sane bonitas ad omissionem allicit, sed solum ad prosecutionem, & amorem: sicuti malum non movet ad odii omissionem, sed ad ipsum odium. Igitur cum id reputari ad laudem debeat, quo voluntas fit bona, & honesta, jam pura omissio ejusmodi non est, ut laudis subjectum esse queat.

Ex adverso cum ad vituperationem, & malitiam actionis quilibet defectus sufficiat, jam pura omissio talis esse potest, etiam sine positiva voluntatis actione, siquidem tunc omittat voluntas, quando deberet operari. Unde ad malitiam actionis sufficit quicumque affectus malus, etiam inefficax, etiam ille, quem interpretativum appellant. Quo in casu, etsi nullus habeatur actus, cui restitudo

inesse debeat, nec insit, tamen voluntas ipsa deficit à rectitudine, quam deberet, ac posset habere per actum positivum eidem tunc præceptum.

### QUÆSTIO QUINTA.

De Bonitate, vel Malitia Actus  
humani.

Ubi  
De Legibus & præceptis agimus.

**A**ctus humanus is est, qui ex deliberatione voluntatis procedit; nimirum ex cognitione, qua mens percipiat bonitatem, aut malitiam ejusdem actus; & ex electione, qua actum ipsum pro nostra libertate elicimus. Hinc cognitione, & electione sublata, actus non censetur humanus, nec proinde laudari potest, aut vituperio dignus reputari. Ita sane puerorum, & amentium operationes nec ad meritum, nec ad demeritum adscribuntur. Ita & motus primi appellantur quidem *actus hominis*, sed non sunt *actus humani*, quia indeliberate fiunt: ut cum ad primum iræ motum in vindictam prorumpimus; unde & frequens excusatio est, quod *primi motus non sint in nostra potestate*.

Sunt adeo actiones iste involuntariæ. Quippe ex ignorantia procedunt. Porro ignorantia duplex est. Una est mera inscitia, unde & ignorantia pura, ac invincibi-

lis dicitur: cum nempe adhibita ad verum assequendum diligentia quanta prudenti judicio necessaria est, veritatem minime cognoscimus. Altera ignorantia *per incuriam*, *negligentiamve* paritur: ut Aristoteles habet quando cum debet homo, & potest, studio veritatis non incumbit, sed illud negligit: ac ideo crassa, affectata, supina, plerumque vocatur. Prior illa ignorantia facit, ut actio ad bonum, aut malum reputari non debeat; quoniam tunc actio non procedit, ex electione, nec proprie est voluntaria. Posterior ex adverso non excusat; jam enim ex voluntario oritur defectu.

Actus itaque humanus bonus est, vel malus in genere moris; bonus, sit recte rationis regulis, ac præceptis congruit; si secus, malus. Jam vero ratio ostendit, bonitatem humanæ actionis ex multis duci oportere, ita ut si alterutrum eorum deficiat, & ipsa actio sit mala. Hujusmodi sunt, *Persona*, quæ operatur; *Objectum* actionis nostræ; *Locus*, in quo actio exercetur; *Auxilium*, quo operatio adjuvatur; *Finis*, cujus gratia actio fit; *Modus*, quo illa exhibetur; *Tempus*, quo agimus. Quæ omnia ad memoriæ subsidium hoc versiculo comprehenduntur:

*Quis, quid, ubi, quibus auxiliis,  
cur, quomodo, quando?*

Porro objectum ipsum, ceteraque



que enumerata non sunt physice spectanda, ut ex illis actus humanus moraliter bonus, aut malus dici queat; sed eadem accipere oportet, ut Legibus consona sunt, aut dissona: hinc enim moralitas ipsa profuit.

Lex autem est rationis ordinatio, homini quid agendum, quidve non agendum est, ostendens, in commune bonum promulgata. Lex altera æterna est, quæ & naturalis dicitur: altera humana. Prior illa à Deo ducitur, posterior ab hominibus.

Naturalis Lex omnium animis à Deo Naturæ Auctore inscripta est, eademque vel solo conscientia testimonio cognoscimus. Unde Auctor Carminis de Providentia, inter opera S. Prosperi, sic omnes homines ad hujusce Legis notitiam excitat.

*Ite ipsi in vestra penetralia mentis,  
& intus*

*Incisos apices, ac scripta volumina cordis*

*Inspicite, & genitam vobiscum agnoscite legem.*

*Nam quis erit, modo non pecus agri,  
aut bellua campi,*

*Qui vitii adeo stolide oblectetur  
apertis,*

*Ut quod agit, velit ipse pati? Mendacia falax,*

*Furta rapax furiosum atrox, homicida cruentum*

*Dannat, & in mæchum gladios  
distringit adulter.*

Tom. I.

Hanc porro Legem æternam dicimus, quod eam primum in mente Dei constitutam intelligamus: naturalis autem appellatur, velut quædam impressio legis æternæ mentem nostram irradiantis. Eadem hoc ipso est omnino immutabilis. Ipsius autem præcepta ea sunt, quæ in duabus tabulis Decalogi descripta fuerunt ad ejus memoriam excitandam, pravis hominum affectibus pene deletam; atque his versibus exprimi solent:

*Unum crede Deum, nec jures vana  
per ipsum:*

*Sabbata sanctifices: habeas in honore  
parentes:*

*Ne sis occisor, mæchus, fur, testis  
iniquus:*

*Alterius nuptam, nec rem cupias  
alienam.*

Quoniam vero homines hoc evidentissimum lumen pessimis moribus videntur pene extinguere; ideo circa necessaria fuit Lex humana, Deo ordinante constituta, & ab illius auctoritate descendens, quæ propositis pœnis Legem naturalem substineret, errantes corrigeret, rebelles comprimeret, omnes in officio contineret.

Lex adeo regula est nostrarum operationum, adeo ut harum moralitas non sit nisi coaptatio, aut commensuratio ipsarum cum ea regula, ad quam exigi debent. Quidquid ergo Lege præceptum est, aut minime vetitum, id effectum

Ggg est

est bonum : quod Lege prohibi-  
tum est , illud malum est , si effi-  
ciatur. Ita tamen ut , quemadmo-  
dum fert vulgare proloquium , *bo-  
num sit ex integra causa : malum  
vero ex quocumque defectu.* Unde  
ut actus sit bonus in genere mor-  
ris , & laude dignus , oportet , fi-  
nem ipsum esse bonum , & circum-  
stantias omnes esse consentaneas le-  
gibus , alioquin non recta ratione  
operaretur homo , cum recta ra-  
tio malas actionis circumstantias  
prohibeat ; atque hisce stantibus  
actionem fieri vetet. Ita nec licet  
malam rem assumere ob bonum  
finem , nec bona res esse potest ,  
quando malo fine vitiatur.

Altera nostrarum operationum  
regula est Conscientia , quæ re ipsa  
est velut applicatio Legis , & in-  
terna cognitio ejus , quod egimus ,  
vel acturi sumus , aut hic & nunc  
agendum est. Cum factum rectæ  
rationi consonum sensu quodam  
interiore judicamus : si quidem id  
sine culpa nostra , & invincibiliter  
contingat ; tunc ipsa Conscientia  
excusat. Si factum rationis lumi-  
ni , aut Legibus adversum videatur ,  
tunc Conscientia dicitur accusare.  
Hinc bene facta securitatem affe-  
runt Conscientiæ , qua nihil dele-  
ctabilius ; at vero male acta eos  
laniatus , & angores Conscientiæ  
procreant , qui experientia magis  
& sensu , quam verbis explicantur.  
Unde Conscientia & testis , & ju-  
dicis munere fungitur , cum nos de  
pravis actionibus reprehendit. Quo-

circa Conscientia à Lipsio , lib. 1.  
Politicorum cap. 5. dicitur : *Bono-  
rum , malorumque facinorum Ju-  
dex , & Index.* Itaque ut nostræ  
operationes bonæ sint in genere  
moris , in id homo debet incum-  
bere , ut conscientiæ suæ judicium  
amplectatur : sic tamen ut seria di-  
ligentia eandem ab erroribus præ-  
purgaverit. Nec dubiæ adhærescat  
homo prudens conscientiæ ; neque  
tunc actioni suæ bonum esset pro-  
positum. Præcaveat etiam , ut in  
iis , in quibus certitudo abdita est ,  
non commentitiæ fidat se probabi-  
litati , sed veræ , ne inanibus cir-  
cumducator hominum verbis. At-  
que illud semper præ oculis habeat :  
*Non omne , quod videtur probabile ,  
probabile est ,* ut notat sapienter Phi-  
losophus , lib. 1. Topicorum , cap. 1.  
De Conscientia , de Legibus fuse  
disputant Theologi.

### DISPUTATIO TERTIA.

#### De Virtutibus , & Vitiis.

#### QUÆSTIO PRIMA.

*De natura Virtutum , earumque in-  
vicem connexionem.*

**P**ROPRIA hominis discretio à cete-  
ris animantibus in eo sita est ,  
ut ille secundum virtutem vivat ,  
& vitia deviret. Ethica proinde de  
virtutibus , vitiisque agit , atque  
nos de iis disputationem institui-  
mus , quatenus naturalis ratio eo-  
rum

rum notitiam exponit; neque enim hic Theologi partes occupare volumus.

Virtus itaque Moralis, quam Natura inchoat, doctrina, & usus perficiunt, satis apte describitur à Tullio, lib. 4. Tuscul. Quæst. *Affectio animi constans, conveniensque, laudabiles efficiens eos, in quibus est, & ipsa per se sua sponte, separata etiam utilitate, laudabilis.* Porro hæc ipsa virtus, *animi sanitas, pulchritudo, & robur: ut vitium morbus est animi, turpitudine, & imbecillitas.* Usus autem, & consuetudo merito reputatur potiùs virtutum causa; Mos enim est velut summus vitæ humanæ moderator, qui majorem vim habet, cum à pueritia incipit. Ubi verò consuetudo in societatem coacta est, tum validissimam eandem esse experimur, exemplo, pudore, æmulatione, amore gloriæ, & honestatis, stimulos, & vires addente.

Aristoteles lib. 2. Ethicorum, cap. 6. naturam Virtutis definit, dicendo: *Virtus est habitus in mediocritate consistens, quæ mediocritas ratione præfinita sit.* Permanens nimirum animæ affectio, qua homo propensus fit ad prompte, faciliter, & expedite operandum. At cum hæc affectio ratione regi debeat; hinc sequitur, habitum virtutis dici quidem posse per se, & essentialiter bonum, quia suapte natura bonum respicit, & ad bonum, velut sibi magis con-naturale, inclinatur, sponteque sua

conformis petit esse rationi rectæ. Nihilominus minus quia homines bono etiam ad malum quandoque pessime abutuntur, iccirco evenire potest, ut quam quisque facilitatem bonæ alicujus operationis exercendæ acquisivit, in malum convertat, seu malo fine eadem abutatur.

Quamobrem sapienter docet Scotus in 1. d. 17. quæst. 2. formalem virtutis notionem sitam esse in convenientia ipsius cum recta ratione; eundem tamen habitum pro materiali acceptum posse ex accidenti inclinare ad malum, nam qui habitu temperantiæ assuetus est moderate vivere propter honestatem, & finem bonum, potest malitia sua abuti temperantia ad finem pravum avaritiæ, aut inanis gloriæ: quo in casu habitus ille suapte quidem natura in bonum inclinaret, sed abusu hominis in malum abstinentiam suam ordinantis, faciliorem nihilominus redderet vitæ moderationem, quæ tunc careret conformitate ad rectas prudentiæ regulas.

Virtutes aliæ sunt intellectuales, quæ nimirum pertinent ad intellectum; aliæ morales, quæ propriæ sunt voluntatis; atque de his potissimum impræsentiarum disserimus. Porro virtutes ejusmodi voluntati, velut subjecto, in-hærent: ut Scotus disserte probat in 3. d. 33. hæc enim est, quæ sola rationis est capax, & honestum respicit, & alias hominis facultates

tes movet; unde virtutum ope auferitur difficultas, quam voluntas ipsa in bonis actibus exercendis experitur. Quamquam in parte hominis animali, aut sentiente minus proprie dictas virtutes inesse intelligamus cum Doctore citato, quibus fit, actus ipsos sentientis potentia, ut subsunt voluntatis imperio, & laude dignos esse, & facilius exerceri.

Virtutum moralium divisio quadripartita primum est in eas quatuor Cardinales Virtutes omnibus notissimas, quæ sunt Prudentia, Justitia, Fortitudo, & Temperantia. Sed complures extant aliæ, quæ ad has quatuor, ut partes, vel comites referuntur. Adeo ut tot sint fere Virtutes, quot vitia.

Vitium autem cum in actione sua aliud non sit, nisi defectus; si consideretur ut est malus voluntatis habitus, rite describitur prava quædam consuetudo, qua voluntas veluti vinculis constringitur, adeo ut difficile admodum sit catenas, eas disrumpere, sed iisdem potius homo præceps agatur in malum. Ergo & Vitium proprie loquendo voluntati inest, etsi vitiositas quædam appetitui etiam sensitivo conveniat: quemadmodum de Virtutibus diximus.

Quia vero adnotavimus ex Philosopho, virtutem in mediocritate consistere, medium nempe tenere inter excessum, & defectum; iccirco quærimus primo, utrum id omni, & cuicumque virtuti morali

conveniat. Ejusmodi porro medium non est rei, sed rationis, sive definitum non est secundum rem ipsam, sed ex ratione, & prudentia: quod Aristoteles optimo declarat exemplo; temperantia enim non respicit unum medium æque pro omnibus hominibus ex natura rei determinatum, nam pro diversa hominis constitutione variam esse debere cibi quantitatem manifestum est.

Dicimus primo, virtutem omnem moralem in medio consistere, sed non eodem modo. Ita Doctor in 1. d. 36. B.

Probatur prima pars. Omnis virtus ad eos actus inclinatur, in quibus secundum prudentiæ regulas nulla desit circumstantia debita, nec ulla redundet. Ergo omnes virtutes morales respiciunt medium, & in medio consistunt. Ita Prudentia media est inter stultitiam, & versutiam; Fortitudo mediat inter ignaviam, & audaciam; Temperantia inter insensibilitatem, & intemperantiam. Nulla autem virtus extat, quæ medium non respiciat: quemadmodum ex argumentorum solutione patebit. Igitur &c.

Probatur secunda pars. Quælibet virtus omnibus vitiis adversatur, quibus homo deflectere potest à rectitudine in eo operationum genere, quod uniuscujusque virtus peculiare est. Virtus enim per se se non inclinatur, nisi ad opus rectum in omni circumstantia. Atqui ex vitiis unum, ex-

gr. directe opponitur virtuti alicui, aliud vero non adversatur eidem, nisi oblique. Ita excessus in cibo, & potu contrarius est temperantiæ priore sensu: nimius autem defectus in cibo, & potu directe quidem opponitur charitati in se ipsum, quæ omnia prohibet vitæ sustentationi, & sanitati contraria, oblique vero etiam temperantiæ adversatur, quæ moderationem præscribit justis limitibus circumscriptam, ut actus revera sit bonus, & rectæ rationi conformis. E contra vero non solum ignavia, sed & audacia immoderata directe opponuntur fortitudini. Quæ omnia aliis etiam exemplis illustrari possunt. Ergo virtutes omnes, etsi medium fervent, non tamen eodem modo.

Objicies. Virtus Religionis, quæ cultum Dei præcipit, eidemque gratitudinem, & obedientiam exhibendam esse prescribit, nullum locum facit mediocritati. Neque enim quis peccare potest excessu in obsequiis illis Deo præstandis; nam Deus plus semper meretur, ac possit homo operari. Humilitati quoque sola superbia opponitur. Potissimum vero Justitia non respicit objectum duobus vitiis circumscriptum per defectum, & excessum; nam si qui debet quatuor, solvat tria, utique injuste ageret, ubi vero quinque tribueret, non peccaret profecto contra justitiam, sed charitatis, vel liberalitatis actum ex-

hiberet. Igitur non omnis virtus in medio consistit.

Respondetur, virtutem Religionis mediare inter irreligiositatem, seu contemptum Dei, & superstitionem, qua indebito cultu Deus colitur. Hinc, ut animadvertit Scotus in 3. d. 26. in sol. at 2. princ. virtus Religionis ita medium tenet, ut excessus esse possit ex parte actus, licet non ex parte objecti, dum homo, ex gr. plus æquo in eos actus intenderet, ac propriæ valetudinis ratio postulat, aut in debito tempore in illis exerceret se se, dum aliis incumbere oportet. Fatemur tamen tunc solum oblique actus illos opponi virtuti religionis. Humilitas quoque media est inter superbiam, & objectionem. Ita etiam solvens plus, quam debeat, excessu suo peccare potest tribuendo alteri, quod necessarium est propriæ, aut familiæ sustentationi; id enim oblique opponitur justitiæ.

Adnotare autem oportet, medium in ipsa etiam materia justitiæ non esse medium rei, sed rationis. Nam neque præmia, nec pœne distribuendæ sunt, nisi ex ratione, & prudentia; commutationes quoque ex prudenti estimatione commensari debent, quæ rerum necessitatem, usum, abundantiam, tempora, & loca considerat. Hinc sequitur, medium virtutum moralium non esse quiddam indivisibile, sed præ se fer-

ferre latitudinem aliquam regulis prudentiæ definitam. Sequitur etiam, virtutem non opponi eodem modo vitiis hinc inde per excessum, & per defectum eidem contrariis; unde fortitudini, ex. gr. magis repugnat ignavia, quam audacia immoderata; idemque in aliis patet.

Alterum dubium, quod in hac quæstione proponimus, universim de virtutibus agentes, versatur circa earundem virtutum moralium connexionem: Utrum nempe virtutes omni hominem statui convenientes, uti sunt quatuor cardinales, ita sint invicem connexæ, ut qui unam possidet, alias etiam necessario habere debeat? Ab illis enim virtutibus, quæ uni hominum statui peculiari conveniunt, manifestum est, alias posse separari, nam ex. gr. quæ virtutes viri religiosi sunt propriæ, non debent necessario omnibus hominibus virtute præditis convenire.

Porro virtutes in triplici gradu considerari possunt, ut Aristoteles tradit lib. 7. Ethic. c. 1. nempe in gradu continentiæ, in gradu temperantiæ, & in gradu heroico. Primus gradus habetur, cum perturbationes animi adhuc sunt vehementes, quibus tamen homo resistit, licet cum difficultate. Secundus gradus passiones paulo pacatiores, immo fere sedatas supponit: ut contingit in illis hominibus, quos virtute præ-

ditos dicimus. Virtus tandem in gradu heroico tunc est, quando passiones ita cohibitæ sunt, & refrænatae, ut raro admodum, & vix repugnent rationi.

Jam vero si virtutes priore sensu accipiantur, experientia ipsa ostendit, eas non esse connexas. In gradu autem heroico, & summo omnem postulant excellentiam, & perfectionem possibilem, adcoque invicem connexæ sunt; nam omnes virtutes mutuam sibi præstant auxilium, & aliæ aliis perfectionem addunt. Hic ergo disserimus de virtutibus in secundo gradu temperantiæ consideratis.

Dicimus itaque secundo, virtutes morales in gradu perfecto ut plurimum esse connexas, posse tamen absolute loquendo existere separatas. Ita docet Scotus in 3. d. 36.

Probat. Virtutes morales inter se sunt distinctæ, earumque una non pendet per se, & essentialiter ab altera, nec est illius intrinseca pars, aut proprietas. Ergo una virtus in gradu perfecto existere potest sine altera. Hinc potest quispiam exercere actus temperantiæ, ex. gr. aut fortitudinis, prius quam exerceat actus aliarum virtutum; proindeque comparare sibi potest habitum unius virtutis, priusquam alias acquirat. Igitur absolute loquendo potest una virtus in gradu perfecto existere sine altera. Loquimur enim hic de perfectione intrinseca & es-

sentiali virtutis, non vero de omni ejusdem perfectione possibili, etiam extrinseca, quæ virtutibus convenit in gradu heroico.

Neque dicas, virtutes omnes connecti invicem ratione prudentiæ, sine qua nulla virtus consistere potest: Ut enim optime animadvertit Doctor loco cit. C. prudentia saltem existere potest sine virtute morali: sicuti potest haberi rectum rationis iudicium, quin bona voluntatis electio illud consequatur. Deinde prudentia non est una, & indivisibilis virtus, sed vel plures habitus continet, vel saltem diversos modos extensionis habet ad varias virtutum materias, quin tamen extensio hæc necessario omnes simul respiciat.

Diximus autem, virtutes in gradu perfecto ut plurimum esse connexas; invicem enim fovent se se, atque ex conjunctione firmiores, diuturnioresque redduntur.

Objicies. Communis est. SS. Patrum assertio, virtutes omnes invicem connexas esse, unamque ex altera pendere. Quin, & Aristoteles ipse, lib. 6. Ethic. cap. 13. ajebat, simul cum prudentia virtutes omnes inesse. Et sane virtus, si perfecta est, affectum hominis exposcit ad omnes difficultates superandas, quæ ex omnibus vitiis oriri possunt. Tum virtus perfecta stabilitatem habet, hominemque moraliter bonum reddit; unde virtus illa resistere po-

test omnibus vitiis sibi contrariis etiam oblique. Igitur &c.

Respondetur ex Doctore cit. Sanctos Patres loqui de virtutibus in gradu heroico acceptis, & quatenus conferre possunt ad meritum ordinis supernaturalis. Deinde fatemur, ut plurimum virtutes esse connexas, hominemque prudentia universali præditum, quæ eundem dirigit in quacumque materia, aliis quoque instructum esse virtutibus: quod Aristoteles intendit. Itaque si virtutes spectentur secundum omnimodam perfectionem ipsis possibilem, extrinsecam etiam, & accidentariam, sibi invicem connexæ sunt, atque talem affectum inspirant, qui vitiis, & difficultatibus omnibus resistit, hominemque reddunt absolute perfectum in omni materia morali. At virtus considerata secundum suam intrinsecam, & essentialem perfectionem tantummodo, limitata est ad pugnandum contra vitia speciatim sibi contraria, & hominem bonum facit in suo ordine: tum semetipsam tueri potest adversus oppositas sibi peculiare difficultates; id enim proprium est cuique virtuti, ut hominem dirigit in suo determinato operationum genere, ne virtutes omnes invicem confundantur, & unica potius statuatur virtus, quam plures.

## QUÆSTIO SECUNDA.

De prudentia, ejusque speciebus  
& partibus.

**P**rudentia, definiēte Aristotele, lib. 6. cap. 5. est habitus vera cum ratione activus in iis, quæ sunt homini bona, vel mala moraliter. Instar enim aliarum virtutum velut habitus insidet animæ nostræ; quod intelligi, & explicari potest ex iis, quæ generatim de Habitibus diximus in fine quæstionis ultimæ Metaphysices.

Tria sunt munera Prudentiæ: nimirum bona consultatio de iis, quæ agenda sunt; rectum judicium, quo quidpiam agendum, vel fugiendum esse censemus; & sententia, seu imperium, quo res illa executioni tradi jubetur. Prudentis est ergo media ad finem utilia excutere, ut iis expensis intelligi possit, quod ex ipsis sit optimum. Prudentis est ex ratione bene instituta operari, bonis uti mediis, & contra improborum conatus se munire. Prudentis est ad praxim reducere, quæ bona visa sunt, & agenda: eademque constanter exequi.

Octo velut integrales Prudentiæ partes recensentur, Memoria, Intelligentia, Providentia, Ratio, Docilitas, Solertia, seu Sagacitas, Circumspectio, Cautio. Tot enim animi dispositiones requiruntur ad

recte consultandum, judicandum, & præcipiendum de rebus expectendis, aut fugiendis. Memoria res præteritas recolimus. Intelligentia tenemus res præsentis, & principia moralia. Providentia prospicimus res futuras. Ratione colligimus ex variis præcognitis præteritorum, præsentium, & futurorum, quid factu sit optimum. Docilitate, bono mentis affectu ad aliorum monita, & consilia excipienda comparatur. Solertia faciliter exequitur, & applicat media ad finem ducentia, quæ Sagacitas facile invenit, & excogitat. Circumspectio adjunctas gerendæ rei circumstantias diligenter considerat. Cautio denique ea impedimenta, quæ obesse possunt, declinat, vel removet. Et iis quidem animi dotibus comparatur Vir Prudens, sed Providentia potissimum necessaria est, qualiscumque ea sit, quæ nobis conceditur; ne in illud labamur, Non putaram.

Species Prudentiæ tres sunt, quæ extrinsecus tantum, & ratione objecti distinguuntur; Monastica, qua quis se ipsum dirigit; Oeconomica, qua quis regit familiam; Politica, quæ dirit Rempublicam. Quo etiam pertinet Nomothetica, seu legem conditrix; & Dicastica, seu judicatrix. Docet autem Philosophus lib. 6. c. 8. præcipuam Prudentiæ speciem esse illam, qua sibi, suisque rebus quis prospicit.

Infinita porro principia in id plu-



plurimum conferunt, è quibus pauca juvat seligere. Primum igitur illud est omnium ore contritum. *Nosce te ipsum.* Quisque enim debet vires suas, facultates, defectus, & alia, quæ ad se pertinent, omnino perfecta habere, ut ea assumat peragenda, quibus explendis par esse queat. Præcaveat etiam homo, ne temere ad certum vitæ genus adjiciat se se; verum in id maxime intentus matura deliberatione contendat, & si quando ætatis infirmitas difficultatem adauget, seniorum, & sapientium consilium adhibeat. Sit nobis rectus ad agendum firmissimus propositus, circumstantiæ omnes bonæ. Modus denique adhibeatur, quo fiat, ut nec excessu, nec defectu peccemus, nam virtus inter utrumque est. Nihil temere aggrediatur homo; nihil, cujus causam probabilem reddere non possit. Nihil ergo ex præcipitatione judicii, aut ex affectus perturbatione agendum. Discernere etiam oportet conditionem variam eorum, quæ agenda sunt, nam alia cito exequi postulant, in aliis procrastinatione opus est. Tenendi quoque sunt mores eorum, quibuscum agimus, nempe eorum ingenia, fines, actiones, studia oportet habere perspecta. Quod quidem ex vultu, ore, gestu, oculis, sermonibus, possumus colligere. Vix enim quisquam ita dissimulato est animo, quin aliquando se ex motibus oculorum, aut gestu, aut verbis prodatur; unde

Tom. I.

illud celebre: *Loquere, ut te videam.*

Postremo de Vitiis agendum est, quæ speciatim Prudentiæ opponuntur, vel excessu, vel defectu. Quæ per excessum Prudentiæ adversantur sunt. I. *Prudentia carnis*, quæ nimirum finem in bonis corporis constituit, sive quæ in explendis naturæ corruptæ desideriis studiosus occupatur. II. *Nimiam bonorum temporalium sollicitudo*, quæ ex immoderato habendi amore, vel amittendi timore exoritur; unde virtutes animi, & spiritualia bona negliguntur. III. *Astutia seu Calliditas*, aut *Versutia*, cum scilicet perversæ excogitantur rationes ad finem obtinendum, & maxime ad alios decipiendos. Quod quidem si dictis tantum fiat, *dolus* dicitur; si factis exhibeatur, *fraudis* nomen habet. Per defectum vero Prudentiæ opponitur *Imprudencia*: hoc est *Prudentia carentia*, quæ sæpius ex ignorantia profluit. Tunc autem, ut ipsa Ignoratio digna est vituperatione, aut venia, ita & Imprudentia. Multiplex porro est, nempe *Præcipitatio*, *Inconsideratio*, *Inconstantia*, *Negligentia*. *Præcipitatio* bonam consultationem lædit; opus enim tunc quis aggreditur sine sufficienti deliberatione. *Inconsideratio* vitium est, quo temere, & rebus non satis diligenter inspectis, ad finem consequendum media minus apta seliguntur; unde recto iudicio adversatur. *Inconstantia* est

Hhh

sen-

sententiæ mutatio ob nullam, vel levem causam. Hæc imperium offendit: quemadmodum & *Negligentia*, quæ est omissio diligentia in rei constitutæ executione urgenda. Hæc igitur vitare Prudentis est.

### QUÆSTIO TERTIA.

*De Justitia, & Virtutibus eidem annexis.*

**J**ustitia virtus est, quæ hominem perficit, ut ad alios comparatur; & rite dicitur *constans, ac perpetua voluntas jus suum cuique tribuendi*. Duo sunt, quibus omnis Justitiæ actus continetur, *bonum facere, & à malo deflectere*; quæ quidem hic ita accipiuntur, ut actio ad eos referatur, quibuscum societate jungimus, ne cui damnum inferamus, & illatum resarciamus.

Justitia duplex est, *Distributiva*, & *Commutativa*. Illa præmium, & pœnam pro meritis, & conditione personarum distribuit; unde cum reos punit, *Vindex* nominatur. Ista in commutationibus bonorum, in contractibus, & conventis versatur. Utraque æqualitatem servat. Sed prior *geometricam* exposcit proportionem, habitâ nimirum personarum ratione, & juxta prudentem hominum existimationem. Posterior vero proportionem postulat *arithmeticam*, sive æquali-

tatem ipsa dati, & accepti, semper tamen habita ratione loci & temporis, aliarumve circumstantiarum, ut in prima quæstione diximus. In distributiva proinde justitia comparandæ sunt res cum personis, ex qua comparatione oritur geometrica proportio; in commutativa vero justitia res inter se comparantur, nempe res accepta cum re debita, seu reddenda, unde nascitur arithmetica proportio.

Quærit Aristoteles lib. 5. *Utrum volenti fieri possit injuria, & Utrum gravius sit pati injuriam, an facere?* Quæ duo facile expediuntur. Et primum quidem negative dissolvimus: Quippe legitima potestas cujusque, aut jus, est illius voluntas, qua suum petit; Quapropter injuria non est, quando volens quis eam patitur; etsi injustitiam sponte quis pati possit. Alterius hæc est solutio: Qui injuriam patitur, vitiosus, & injustus non est; Qui injuriam facit, is vitiosus est, & injustus: Ergo iste deterior illo est in ordine morali.

Contra justitiam peccare potest homo, vel excessu, vel defectu: quorum utroque fit injustus. Nempe cum plus æquo uni tribuitur, quam meritum ejus exposcat; vel cum debitum minime redditur meritis. Quæ quidem per se se sunt apertissima. *Æquum* enim, quo justitia omnis continetur, quasi *æquale* nominatur.

Plurimæ Virtutes adnectuntur

Justitiæ, ac partes potentiales illius habentur, ut iis veluti facultatibus, aut organis actus suos Justitia exerceat. Sunt autem, quæ sequuntur.

*Religio in Deum*, de qua fuse ex Divino Fidei lumine Theologi disserunt, vel ipsa ratione naturali innoscit, ut actus justitiæ, quem Supremo Numini homo debet. Ea enim ratio, quæ Deum demonstrat, ut primam omnium causam, ostendit etiam, Deum esse à nobis diligendum, ut omnium, quæ habemus, Auctorem; exhibendamque ei venerationem, tanquam Domino: & gratos nos illi esse debere, ut liberalissimo tot bonorum largitori; nec interiori tantum affectu hæc à nobis esse præstāda, verum siquid possumus, exteriori etiam cultu, ac Religione oportere nos eadem illa profiteri: legemque adeo illius impressam cordibus nostris omnino esse servādam.

At infirma, & imbecilla humanæ mentis acies, etsi hæc ipsa amplectenda esse cognoscat, & fateatur, impar tamen est iis explendis, si Divino Fidei Lumine sit destituta; & pene caligat, dum tot, ac tam varias Religionis species in universo Orbe contuetur. Quamobrem operæ præmium est nonnihil exponere, quo compertum fiat, Christianam Religionem unam esse ex omnibus, quæ cum recta ratione, & vera sapientia consentiat.

In Christiana Religione proponitur Summa Dei Unitas, quam

ipsa evincit Ratio. Unde vel in ipsis Idolatriæ tenebris si qui paulo supra ceteros ratione præditi fuerent, ii Deorum pluralitatem esse impossibilem agnoverunt, nec Idola Deos esse arbitrati sunt: ut Seneca, quemadmodum ait S. Augustinus lib. 6. de Civ. Dei, cap. 10. ut Cicero, sicuti scribit Lactantius lib. 2. Divinarum Institutionum, cap. 3. Perversissimum porro Idolatriæ tempore fuisse religionis cultum Seneca, alique commemorant, unde mirum non est, praxa adeo morum documenta ex illo defluxisse, ut omnia, quæ naturali legi adversantur, eadem illa Gentiles approbarent.

At è converso Christiana Religio purissima in suis tribus est, Deum unum prædicat, ac talem præ se fert morum regulam, qualem suis insculptam cordibus facile perspiciunt omnes. In ea utique plurima mysteria proponuntur, quorum vis omnem mentis nostræ captum longissime superat. Sed hinc potius summa Dei dignitas apparet, ut cujusmodi ille sit, nobis maneat occultum, longeque sit præstantior natura sua, quam acies nostra possit contendere. Talem enim decet esse Deum, quem nos ideis nostris perscrutari nequaquam valeamus, ut subinde quæ inscrutabilia sunt, admirationem hoc ipso quod exprimunt nostram, Deo digna esse fateamur.

Cum vero Christiana Religio longe lateque per Orbem promul-

gata, & approbata tunc fuerit, quando & idololatriæ furor dominabatur, & sæculi Potestates eandem rejiciebant, ipsiusque Sectatores acerrimis divexabant suppliciiis, & vitiorum omnium illuvies Mundum occupabat; hinc liquido apparet ejusdem Religionis veritas, quam miracula demonstrarunt. Etenim, ut invicte ratiocinatur Subtilis Doctor, aut miracula Christianorum vera sunt, aut sunt falsa? Si vera; credant ergo homines, hanc unam esse veram fidem, quam Dei potestas mirabilibus commendat operibus. At si miracula falsa sunt; quomodo credit Universus Orbis? Stupidus sane sit, oportet, quam ista ratiocinatio non commovet. Non jam armis, violentia, carnisque voluptate Religio ista originem, aut propagationem obtinuit suam: quemadmodum impia illa Secta Mahumetis, qui diu prædo, semper muliebrosus, à suis etiam prædicatur. Christianæ autem Religionis Promulgatores, ut naturali eloquentia, aliisque scientiis minime erant instructi, nec mundi hujus auctoritate pollebant, aut vi, ita omni erant animi virtute ornati, simplices, & humiles. Quæ omnia Deum illius Auctorem aperte demonstrant.

○ *Pietas in Parentes* est virtus, qua officium servamus erga Patriam, Parentes, & alios, quorum meritis paria referre non possumus. Nulla itaque, post debi-

tum Deo honorem, major urget nos obligatio, quam ea, quæ parentibus nos addicit: cum aliis quidem possimus debere alia, at nosmetipsos parentibus debeamus. Quo fit, ut maxime secundum naturam sit, amare parentes, iisdem opitulari, eos venerari, ac revereri, tum eximio animi sensu, quo illos maximi ducamus, quasi nostrum auctores, ac Dei vices in nos gerentes, tum ipso quoque cultu externo, quo testatum faciamus, qua illos dignitate eminere supra nos agnoscamus. In istis tamen modis adhibendus est, ut nempe, etsi non debeant filii sinistram paterno imperio interpretationem adhibere, nihilominus si Parentes forte quid jubeant, quod adversus Deum, adversus Patriam, adversus fas, & æquum sit, parere nequaquam debeant filii, semper tamen ea, quæ maxime decet, utentes moderatione. Pietas autem in Patriam tanta esse debet, ut ipsa parentibus etiam charior habenda sit: ut sæpe ostendit Cicero, præsertim lib. 1. Officiorum.

*Observantia in Majores* his succedit, per quam, ut ait Cicero l. 2. de Inventione, *homines dignitate, atate, sapientia antecedentes reveremur, & colimus*. Primum itaque illis est habendus honor, qui in Republica principatum tenent, quorum est adeo cura generalis, & utilitati omnium destinata. *Adolescentis præsertim est* (addit Tullius

lius lib. 1. Offic.) *majores natu vereri, exque iis deligere optimos, & probatissimos, quorum consilio, atque auctoritate nitatur. Ineuntis enim ætatis inscitia. Senum constituenda, & regenda prudentia est.* Quibus in Senibus tum sapientia, tum senectus ipsa venerationi est, quæ & consilio, prudentiaque pollet, & bonæ actæ vitæ gloriâ commendatur.

— *Veritas, seu Veracitas, aut Sinceritas* virtus est, qua damus operam, ne quid à nobis enuntietur aliter, quam sit, vel fuerit, vel futurum sit. De hac sic loquitur idem Tullius loco cit. *Fundamentum est justitia, Fides, idest dictorum, conventorumque constantia, & veritas.* Idque adeo necessarium putat, et etiam cum hoste servandam jure meritoque velit. Quamobrem in omnibus negotiis gerendis veritate, seu sinceritate uti nos oportet, tum quod infirmitatis est alios decipere, tum quod nihil sit homini indignius.

— *Gratia, seu Gratitude*, dicitur, quæ amicitiarum, & officiorum alterius memoriam, & remunerandi voluntatem continet. Hæc hominibus omnino necessaria est, ne animantibus ipsis deteriores fiant, quæ & sentire beneficia, & reddere suo modo videntur. Quod si ille, qui beneficium accepit, par reddere nequam possit, gratus tamen semper esse debet, ac potest, & animo æquare, quod facultatibus non

valet. Immo vero, ut animadvertit Cicero in oratione de Provinciis Consularibus, *non is salum gratus esse debet, qui accepit beneficium, verum etiam is, cui potestas accipiendi fuit.* Bona etenim voluntate oportet beneficium mereri. Nihilominus non raro contingit, homines usque adco à justitia desciscere, ut malum pro bono reddant, & qui grati opere, aut saltem bona voluntate esse debent, ingrattissimos se ostendant: in quo deteriores sunt belluis ipsis, quæ, quoad ipsis licet, simplicia edunt gratitudinis signa. Sed vitium hoc execrandum omnibus est, ut merito dixerit Quintilianus, *declamatione 9. Maximum omnium vitiorum signum est ingratitude.*

*Vindicatio* est virtus propria Principibus, ac Magistratibus, qui pro cujusque delicto pœnas constituunt, ut quos virtutis amore malo non retrahit, subeundæ periculum pœnæ ab illo patrandò avertat. Virtus hæc privatis hominibus non convenit, unde in istis vindicatio injuriæ non virtus est, sed vitium. Et quidem nos Christiani maxime erudimur, etiam inimicos esse diligendos, ac bene facere oportere iis etiam, qui oderunt nos. Qua in re Cartesium claris suis, distinctisque ideis crassius errasse, animadvertit Petrus Daniel Huëtius, in *Censura Philosophiæ Cartesianæ*, c. 8. dum nempe, ep. 105. partis 2. causam hujusce divi-

ni præcepti hanc esse disseruit, ut natura hominum in vindictam pronam, dum in contrariam trahitur partem facilius ad æquanimitatem, & bonitatem flectatur: quemadmodum curbum bacillum si quis velit dirigere, in oppositam partem contorquet. Quasi vero bonitas illa, & beneficentia in maleficos, & inimicos, non per se, & propter se expetenda sit, sed tantum ne in exigenda vindicta modum justitiæ transgrediamur.

*Liberalitas* est virtus, quæ circa pecunias dandas, & accipiendas mediocritatem tuetur. Differre dicitur à *Beneficentia*, quod hæc in quorumcumque bonorum, illa in pecuniæ tantum largitione sita. Et adeo *Liberalitas* medium inter avaritiam, seu parcitatem nimiam, & prodigalitatem, seu nimiam profusionem. Quamquam cum plerumque extremorum unum magis opponatur ipsi medio, quam alterum, avaritia majorem cum *Liberalitate* oppositionem, quam prodigalitas, habeat. Unde Aristoteles, l. 4. c. 3. deteriorem prodigo avarum arbitratur; & quia prodigus revocari facile satis ad sanitatem valet, seu illum maturior ætas corrigat, seu inopia cogat: avarus autem ætatis progressu avarior evadit, & divitiarum cumulatio ipsi quasi hydrops non illarum sitim extinguit, sed augeat. Animadvertit autem Philosophus, c. 1. lib. 4. cit. *Liberalitatem* magis in lar-

giendo iis, quibus est largiendum quam in accipiendo, à quibus est accipiendum, aut non accipiendo, à quibus accipiendum non est, versari; quia *virtutis magis proprium est bene facere, quam beneficium accipere.*

Tres porro cautiones ad *Beneficentiam*, seu *Liberalitatem* necessarias expendit Cicero l. 1. *Offic.* Earum prima est: *Ne obsit benignitas, & iis ipsius, quibus benigne videbitur fieri, & ceteris.* Pernitiosi enim Assentatoris id potius est. Altera: *Ne major sit benignitas, quam facultas.* Alioquin qui largitur, aut aliena raperet, aut non sibi satis consuleret. Tertia: *Ut beneficium non sine delectu tribuatur;* ne apud malos, atque adeo indignos, beneficium collocetur.

At cum, Seneca auctore, lib. 1. de *Beneficiis* cap. 5. *multum intersit inter materiam beneficium, & beneficium,* quoniam non aurum, non argentum, non quidpiam tale, beneficium est, sed ipsa tribuentis voluntas: Idcirco beneficium gratuito animo, ac pleno corde tribuenda sunt, nec preces diu sunt exigendæ, sed cito donum elargiri oportet. Alias jam meritum beneficium amissimus, quod quasi distorta, & coacta voluntate exprimitur, non donatur. Porro vitium hoc plerosque privatos afficit homines, sed in eos etiam sæpe cadit, qui dignitate ceteris præcellunt: ut nimirum deturpent, si quod exhibent aliis bonum

num, & quod dulce per se se videretur, amarum efficiant; nec tanti habendum sit ab eis adeptum bonum, quanti judicatur merito non bene affecta voluntas tribuentis. Quo fit, ut qui beneficio parare sibi amicos poterat; dum malo animo bonum concedit, suboffensos, & adversantes sibi pariat.

*Amicitia*, de qua egregium liberum Cicero conscripsit *nihil aliud est, nisi omnium divinarum, humanarumque rerum, cum benevolentia, & charitate, summa consensio; sive omnium rerum, consiliorum, & voluntatum, sine ulla exceptione, communitas.* Quo fit, ut ex amicitia profluat maxima delectatio. *Quid enim dulcius, quam habere, quocum omnia audeas sic loqui, ut tecum? Quis esse tantus fructus in prosperis rebus, nisi haberes, qui illis, aequè actu ipse, gauderet? Adversas vero ferre difficile esset sine eo, qui illas gravius etiam, quam tu, ferret.* Ergo qui tantum bonum aut parvi faciunt, aut etiam contemnendum putant, ii profecto rem ipsam non satis intelligunt, & neferendi sunt quidem. Amicitia autem origo ex virtute ducitur, qua sola fidelitas, diuturnitas, & stabilitas amicitia constare potest, & vera animi delectatio. Quo fit umbram, & nomen amicitia immetito sibi vindicare quorundam societas, qui vel utilitate, vel voluptate moventur.

Ergo vera amicitia nisi inter bonos non est, virtuti tamquam solido innixa fundamento: ut morum honestas, & similitudo sit perpetuum vinculum amicitia. Quamobrem oportet studium omne conferre in amicis eligendis, ut qui boni, virtuteque præditi sunt, assumantur.

Leges porro Amicitia hæ sunt. Prima, ut neque rogemus res turpes, nec faciamus rogati, sive *ut ab amicis honesta petamus*, & amicorum causa honesta faciamus. Id autem non de ea tantum honestate intelligendum arbitramur, quæ turpitudini adversa virtus est, sed sic interpretandum ducimus, ut honestas etiam commodi utilitatem, similiaque alia complectatur, nec ab amicis quidpiam detrahamus, nisi quod sponte offertur. Altera lex. *Oportet amicum suspiciosum non esse.* Nam qui suspiciosus est, semper aliquid existimat ab amico esse violatum, ejusdemque suspicio omnia perturbat. Tertia *ut amicitia ordinata sit*, sed amor à se ipso incipiat; alioquin perturbatio vitæ, & officiorum consequetur. Quarta. *Absit fictio omnis, aut simulatio*: quæ probum, ingenuumque virum dedecent. Quinta. *Sermonum, morumque suavitas omnia moderetur.* Sexta. *Causæ suspicionum, offensionumque tum evitentur, tum ferantur, & veritas in amicitia, ac fides retineatur.* Sæpe enim amici & monendi sunt, & oburgandi: quod amice accipiendum est

est, cum sit benevole.

Quæ vero sint amicitia officia, ex dictis apparet. Quippe, ut dicitur: *Amicus est alter ego*. Quamobrem debet sic cum illo Amicus agere, ac si secum ageret. Modus tamen servandus est, ut amicitia inter inimicitiam, & adulationem media intercedat. Illud ergo ratum fixumque maneat: *Amici usque ad aras*; ne videlicet amicitia causa, à rectitudine, & justitia deflectamus. Amicitia æqualitatem supponit, non tamen officiorum, aut ingenii, aut dignitatis, sed æqualitatem, & similitudinem morum, unde amicitia originem trahit: ut diximus. Qui plura desiderat, Ciceronem adeat loco citato.

*Affabilitas* in rebus seriis, *Urbanitas* in jocosis, sunt virtutes, quæ amicitiam comitantur. *Affabilitas* vulgo dicitur virtus, qua quis in convictu, & vitæ consuetudine facilem se, ut decet, exhibere studet. Huic opponitur *Morositas*, seu asperitas in congressu, & conversatione. Ab hac virtute non multum distat *Urbanitas*, quæ appellari potest comitas quædam, ore, & gestis expressa: & hæc virtus societati humanæ est maxime necessaria. Proinde derisores, detractores, rixosi, dolosi, susurrones ab hisce virtutibus longissime distant; immo eas gravissime lædunt, & vitæ tranquillitatem turbant, dum jurgia fovent, contentiones excitant, & temerariis judiciis omnia replent.

## QUÆSTIO QUARTA.

*De Fortitudine, & ipsius objecto.*

**F**ortitudo ab Aristotele lib. 3. cap. 6. dicitur *Mediocritas inter timorem & presidentiam constituta*. Nempe Fortitudo est invicta animi firmitas, sed non inconsulta, ut timorem expellat, & audaciam devitet. Sunt autem duo fortitudinis munera, viriliter aggre-  
di, & constanter sustinere. Sed utrumque consulto præstat, alioquin ferina esset, & temeritas potius diceretur. Unde virtus illa oritur quidem à natura, sed doctrina perficitur.

Quamobrem objectum fortitudinis, ut tradit Scotus in 3. dist. 34. sunt mala advenientia, vel ea ferendo, vel ea propulsando, prout recta ratio id bonum esse ostendit, propter honestatem, quæ in iis ferendis, aut propulsandis apparet ex natura sua, non quatenus ordinantur ad aliud bonum alterius virtutis proprium. Respicit autem fortitudo ea mala, quæ hominem privant bonis, quibus recte ac licite uti posset. Inde igitur apparet proprium fortitudinis objectum, quod ab alterum Virtutum objecto secernitur.

Partes Fortitudinis quatuor recensentur: *Fiducia*, *Magnificentia*, *Patientia*, *Perseverantia*. *Fiducia*, seu *Fidentio*, Ciceroni, lib. 2. de



Inventione, est, per quam magnis, & honestis in rebus, multum ipse animus in se fiducia certa cum spe collocavit. Magnificèntia est, rerum magnarum, & excelsarum cum animi ampla quadam, & splendida propositione agitatio; atque administratio. Quæ si ad effundendam pecuniam referatur non admodum distat à liberalitate. Patientia est, honestatis, aut utilitatis causa rerum arduarum, ac difficilium voluntaria, & diuturna permissio. Perseverantia est, in ratione bene considerata stabilis, & perpetua permansio.

Ex muneribus porro Fortitudinis nobilior est sustinere, quam aggredi. Qui enim aggreditur, cum eo pugnat, quem velut inferiorem respicit. Qui vero alterius impetum sustinet, cum eo agit, quem ut valentiorē spectat. Elucescit etiam magis Fortitudo in repentinis; tunc quippe necesse est virtutis huius habitum magis esse obfirmatum. Quamquam, ut supra diximus, Sapientis sit futura prospicere, ac se se adversus ea præmunire, quæ possunt accidere. Itaque fortis est animi viriliter, & constanter mala perferre, quæ nobis accidunt. Unde crassus rejicitur Stoicorum error, qui fortitudinis esse dicebant mortem sibi ultro inferre. Est enim, ut rectissime docet Aristoteles, lib. 3. cap. 11. *Mori ob inopiam, amorem, aut aliud molestum, non fortis viri, sed timidi est; Mollitici nimirum*

Tom. I.

est ea defugere, qua perpassu sunt difficilia.

Vitia fortitudini adversantia sunt, Superbia, seu nimia animi elatio; nec non & Pusillanimitas, seu animi dejectio.

### QUÆSTIO QUINTA.

De Temperantia, ejusque speciebus & partibus.

**T**emperantia sæpe generatim pro omni moderatione animi usurpatur, sed præsius ad rem nostram dicitur à Tullio, lib. 2. de Inventione, *rationis in libidinem, atque in alios non rectos impetus, animi firma, & moderata dominatio.*

Temperantiæ species sunt, Abstinèntia in cibo moderando; Sobrietas in potu; Castitas à voluptatibus illicitis: Pudicitia, quæ ab omni aspectu, & tactu impudico abstinet. Itaque etsi pro conditione ætatis, regionis, & status corporis, cibus, & potus sumendus sit; cavendum tamen est, ne in hoc ipso peccemus quantitate, aut qualitate: ne plusquam opus sit ad famem, sitimque explendam sumamus, Castitatis porro maximum munimentum est abstinentia ipsa, & sobrietas, unde illud pervulgatum: *Sine Cerere, & Baccho friget Venus.* In idipsum confert occupatio quædam liberalis, & seria namque & illud verum est: *Otia si tollas, periere Cupidinis arcus.* Assuescat etiam homo adversanti cupiditati

resistere, eamdemque vincere: quod eo facilius erit, si pudicitia leges servet, quæ custos quasi quædam castitatis haberi potest. *Pudicitia* enim dicta est à *Pudore*, qui perturbatio est animi de iis, quæ dedecus inferre videntur. Quibus consentanea est *Verecundia*, sive fuga turpitudinis ex Intemperantia consequentis; & *Honestas*, seu prosecutio decori in actibus Temperantia maxime elucetis. Unde merito Tullius, lib. 1. Officiorum, Cynicos redarguit, qui adversus Verecundiam plurima disputabant; & addit: *Nos autem naturam sequamur; & ab omni, quod abhorrat ab ipsa oculorum, auriumque comprobatione, fugiamus: status, incessus, sessio, accubatio, vultus, oculi, manuum motus reneant illud decorum.*

Partes potentiales Temperantia sunt: *Mansuetudo*, *Clementia*, *Misericordia*, *Modestia*. *Mansuetudo* ad Temperantiam revocatur, quatenus moderatur iram, eamque compescit. *Clementia*, apud Senecam, lib. 2. de Clementia, cap. 3. dicitur *temperantia animi in potestate ulciscendi*, & *lenitas Superioris erga inferiorem in constituendis pœnis*. *Mansuetudo* itaque iram regit, quæ maxima est passio humani animi, adeo ut nec in iis, quidem, quorum est improbos castigare locum ira habere debeat. *Clementia* porro omnes quidem homines decet, sed Principes Viros maxime amabiles efficit. *Misericordia*

est Clementia affinis, affectumque humanitatis præ se fert, quo aliis auxilium præstamus, & gratiam. *Modestia* in neglectu honoris, aut immeriti, aut affectati sita est; sive potius sic latius accipitur, ut ea sit virtus, quæ internos, externosque animi motus intra debitum modum continet. Hæc facit animum suis esse contentum, & ut internas, sic etiam externas hominis affectiones componit: quo nihil est amabilius; nam & ipsa modestia, quæ ab anima in corpus, à corde in faciem se effundit, magnum est virtutis ornamentum: cum dignitas oris, frons serena, æqualis modestia sint foetus solidæ virtutis.

#### QUÆSTIO SEXTA.

##### De Vitiis.

**C**UM Vitium; ut in prima quæstione diximus, sit prava consuetudo male agendi, tot dubio procul erunt vitiorum genera, quot enumeravimus virtutes, quibus vitia adversantur, atque hæc ipsa satis intelligi, explicarique poterunt ex virtutum descriptione; quod enim istis perficitur, id vitio tollitur: & quot modis virtus ad bonum disponit, tot ex adverso vitium animam nostram ad malum inclinat, & deflectit.

Stoici arbitrabantur, vitia omnia æquali omnino esse, ut pari singula constarent malitia, seu de-  
for-

formitate, qua virtus, & honestatis privationem præ se ferunt, & hisdem opponuntur. Quo ferme modo tenebræ lucis privationem eandem dicunt, & mors corporis carentiam vitæ prorsus indivisam, & æqualem: quacumque tandem ex causa, & principio mors ipsa, & tenebræ deriventur. Nam si verum vero majus non est nec falsum falso majus erit. Ita nec fraus fraude, nec peccato peccatum. Idem de virtutibus disserebant.

At contra Peripatetici optime tueantur, vitia inæqualia esse, ut & virtutes ipsa. Id vero non opus est confirmare, cum vanum illud Stoicorum commentum vel ipsa cuique ingenta ratio demonstrat. Quamquam enim vitiosi homines à virtute recedant, non tamen eodem modo, cum & ab objectis, & à fine, & à circumstantiis bonitas, vel malitia actus humani repetenda sit, ut in 2. disp. docuimus, atque inter virtutes una sit altera excellentior, ut Religio omnibus eminent, quæ præstantissimum omnium objectum habet, nempe Deum; una etiam sit altera utilior, ut Justitia, & Misericordia, & si quæ aliæ aut in publicum bonum cedunt, aut pro tempore, & loco ampliora emolumenta exhibent. Ergo ipsa rectitudinis privatio, etsi per se se indivisibilis sit, gravior, aut levior intelligi potest ex positivo, cui directe adversatur; & cum sæpe unum vitium pluribus

opponatur virtutibus, multiplicique subinde præ se ferat rectitudinum privationes, iccirco unum vitium altero deformius, ac turpius esse oportet. Quod in allatis exemplis locum non obtinet, cum veritas ex. gr. omnino individua sit, ut sæpe docuimus. Quamobrem Stoicòs merito insectatur Tullius tum in libris Finium, tum in Paradoxis, & alibi sæpe, eorumque absurdissima refellit commenta, velut (ut inquit in or. pro L. Murena) cum agebat, *non minus delinquere eum, qui gallum gallinaceum, cum opus non fuerit, quam eum, qui Patrem suffocaverit.* Ex qua impia doctrina illud quoque consecrarium est, omnem semel vitiosis peccandi viam aperiri, quod nihil deteriores efficiantur, quæcumque demum detestabilia, & horrenda flagitia perpetraverint.

Catholica Fide erudimur vitiorum, seu peccatorum hanc esse primam distributionem, ut aliud sit *Originale*, quod à primo Parente Adamo perpetratum singulos homines infecit; aliud *Personale*, seu *actuale*, quod propria cujusque voluntate committitur. Istud dividitur in *mortale*, & *veniale*. De quibus omnibus Theologi late disputant: quemadmodum & de peccato *commissionis*, tum de peccato *omissionis*: Quorum nos disputationes in præsentem non assumimus.

## DISPUTATIO QUARTA.

*De Affectibus Animi.*

## QUÆSTIO PRIMA.

*De natura, causis, & subjecto  
Affectuum.*

**A**ffectus humanos, seu Passiones animi Ethica contemplantur, quatenus eos dirigere valet à malo retrahere, & ad bonum ordinare. Quod quidem obtineri poterit, si rectus libertatis usus seruetur, legum præcepta impleantur, virtutisque, & honestatis ratio in omnibus habeatur. Quamobrem ex hucusque dictis ea apparent principia quibus affectiones animi debent ordinari.

Anima hominis est in ipso principium ratiocinandi, sentiendi, & vegetandi; sed ut prior illa operatio, spiritualis cum sit, non exercetur instrumento corporeo, ita sensationes, vegetationesque à corpore, velut ab organo, pendent: atque ad sensationes speciatim sanguinis, & spirituum animalium commotio concurret: quæ omnia declarabimus in 3. Physices parte.

Affectus itaque, seu Passiones animi ad appetitum hominis sentientem referuntur, ejusdemque motus quidem esse intelliguntur à spirituum animalium, sanguinis, & cordis commotione roborati, atque ex boni, vel mali sensibilis

imaginatione excitati. Experientia autem ostendit in nobis extare affectus etiam sine voluntatis imperio, immo eadem voluntate sæpe reluctantante; Proindeque ejusmodi motus non sunt voluntarii, & liberi, sed omnino naturales. Et quamquam anima sit effectrix causa motionum omnium, quæ in corpore contingunt, eam tamen spirituum, sanguinis, & cordis commotionem non procreat libertate sua, vel cognitione, sed causa ejusdem est mere naturalis. Ubi enim anima corpori conjuncta est, illius conservationi, & saluti suapte natura consulit, atque ad semet ipsam pertinere arbitrat eam, quæ corpus afficiunt.

Hinc fit, ut illa, quæ appetitui sensitivo consentanea sunt, voluptatem, procreent; quæ autem appetitui adversantur, dolorem efficiant. Porro cupiditas dolorem omnem, ipsiusque causam amovere conatur; & eo vehementior est, quo magis naturæ interest, ut dolor arceatur. In ipsa autem doloris amotione voluptatem experimur; tunc enim appetitus finem suum assequitur, ut facile, ac perfecte juxta naturæ suæ conditionem operetur.

Affectus etiam ab imaginatione, seu interno sensu proficisci comperitur, quando nimirum externa objecta ejusmodi impressionem interiori sensui faciunt, quæ boni, aut mali notam aliquam præ se ferat; Unde fit, ut anima ipsa  
com-

commoveatur, & cordis subinde, sanguinis, ac spirituum animalium agitatio excitetur: in quo sane potissimum sita est, affectus, seu passionis natura.

Quamvis autem nulla in nobis contingat animæ operatio, nisi comes eidem sit aliqua spirituum in cerebro agitatio, quoniam anima pro statu isto, à corpore pendet; tamen spirituum, sanguinis, & cordis commotio, quæ affectuum propria est, eosque à voluntatis actione, & assensationibus discernit, turbulenta, & vehementior est non vero placida, & tranquilla: atque anima vix potest eos spirituum motus componere, & sanguinis æstunt sedare.

Affectuum itaque effectrices causæ sunt externa objecta, quæ variis impressionibus cerebrum afficiunt, unde diversa rerum excitatur idea, & perceptio, seu opinio boni, aut mali, proindeque ex hac oritur cordis, sanguinis, ac spirituum animalium vehemens agitatio, quæ diversa itidem in hominibus est pro varia temperamenti dispositione, cerebri structura, sexus etiam, & ætatis conditione. Hinc in maturiori ætate homo non adeo irritatur passionibus, & sanguinis, ac spirituum commotio pacatior est, & placidior:

Et autem sine providus Naturæ Conditor Deus affectus homini dedit, ut iisdem homo propriæ conservationi, & incolumitati con-

suleret, utilia sibi, & consona compararet, noxia & incongrua repelleret.

Stoicorum opinio fuit, affectus nihil aliud esse nisi opiniones boni, aut mali, proindeque in anima residere, quatenus cognoscitiva est. At cum ex dictis affectus præ se ferant animæ commotionem, spirituumque animalium, sanguinis, & cordis agitationem, quæ bonum, aut malum sensibile respiciunt; tamen si fateamur, ex opinione boni, aut mali, velut à causa, affectus excitari, sequitur, affectus in anima precipue, quatenus appetitiva est, seu in ejus sentiente appetitu residere. Ut vero omnis sensatio perceptione fit, ita & appetitus non nisi imaginatione commite exercetur. Hinc in affectuum commotione habetur, etiam motus cerebri, spirituumque animalium in eo existentium, qui subinde in cor, quasi ad primariam microcosmi machinam diffunduntur, unde cor ipsum contrahitur, vel dilatatur, sanguinem retinet, vel cum impetu propellit, prout affectus expostulat.

Appetitus sensitivus duplex esse intelligitur, concupiscibilis, & irascibilis; non quod duplicem facultatem re ipsa discernamus, sed quod duo sint ejusdem appetitivæ facultatis officia. Concupiscibili enim in bonum sensibile nitimur, & in ipsius acquisitionem contendimus, irascibili autem malum sensibile refugimus, atque illud à nobis arce-

mus.

mus. Eadem tamen est facultas animæ quæ cordis, sanguinis, & spirituum animalium commotione operatur, prout objecta bona, aut mala occurrunt.

### QUÆSTIO SECUNDA.

#### De Numero Affectuum.

**E**X iis, quæ de causis Affectuum variis, & multiplicibus diximus in præc. quæst. consequens est, tot in homine excitari affectus, ut vix enumerari queant. Nihilominus ad certa quædam suprema capita revocari possunt.

Quum autem appetitus sensitivus velut in duas partes distribuatur, concupiscibilem nimirum, & irascibilem; in concupiscibili, sex distinguimus affectus, & in irascibili quinque. Affectus appetitus concupiscentis sunt *Amor*, & *Odium*, seu Aversatio; *Desiderium*, sive cupiditas, & *Fuga*; *Gaudium*, seu Voluptas, & *Tristitia*, sive molestia. Affectus appetitus irascens sunt *Spes*, & *Desperatio*; *Audacia*, & *Timor*; ac demum *Ira*: de quibus singillatim disseremus.

Ac primo quidem ejusmodi distributio satis idonea videtur. Appetitus enim concupiscibilis versatur circa bonum, & malum, ut illud assequatur, istud vero à se arceat. Porro bonum, & malum triplici consideratione spectari po-

test; vel in se se, & absolute; vel quatenus futurum; vel ut præsens est, sive prout præsens esse concipitur. Si bonum, & malum, in se se, & absolute considerentur, appetitus *amore* in bonum fertur ut illud assequatur: *odio* autem malum prosequitur, ut à se illud repellat. Si bonum, & malum velut futura concipiantur, appetitus *desiderio* bonum recipit, sibi que illud exoptat: *fuga* autem à malo recedit. Denique si bonum, & malum præsentia sint, vel tanquam præsentia apprehendantur, *gaudio* exultat appetitus pro boni possessione: *tristitiam* autem concipit ex malo; Unde voluptatem ex primo habet, & complacentiam: molestiam vero, sive dolorem ex secundo experitur.

At appetitus irascibilis respicit bonum arduum, seu victoriam adversus ea, quæ boni assecutionem impediunt; respicit etiam malum evitandum, quatenus in causam insurgit, quæ malum affert. Jam si victoria illa concipitur, ut possibilis, atque reipsa futura adhibitis mediis in id necessariis, tunc *spes* habetur; si vero judicetur impossibilis, inde oritur *desperatio*. Si malum repulso facile intelligatur, & causam mali effectricem repellere, & impediri posse concipiamus, *audacia* excitatur, quia appetitus accenditur, viresque adversus eandem sumit. E contra si ea repulsio plurimum difficilis appareat,

*timor* exoritur, quia appetitus desistit, & succumbit. Denique malum præsens *iram* caussat, qua appetitus vindictam quarit, & ultionem.

Attamen quum una, & eadem animæ appetitiva facultas sit reip-sa concupiscens, & irascens, hinc nulla nobis instituenda lis erit in nomine, si quis præfracte contenderet, aliqua ex prædictis affectuum objectis ad concupiscibilem potius, quam ad irascibilem esse referenda; dummodo tamen varia officia fateatur; quod quidem vel ipsa experientia manifestat. Bonum etiam, & malum in præsentiarum spectamus, quatenus conveniens nobis est, aut disconveni-ens, unde fit, voluptatem in nobis oriri, vel molestiam. Præmonimus pariter, nos hic disserere de Affectibus animæ, quatenus conjuncta ex corpori. Nam & anima ipsa rationalis, ut rationalis est, bonum exoptat, & amat, malum vero respuit, & odio habet; atque illo dillectatur, isto tristatur. Sed de hisce animæ affectibus nunc minime disputamus, qui peccati sunt, & tranquilli.

Cartesiani docent, *Admirationem* esse præcipuum animæ affectum, quo suspensa hæret, dum novum aliquid, singulare, & insolitum objectum illi obversatur. Sed admiratio intellectui potius adscribi debet, cujus est res ipsas cognoscere, & contemplari. Etsi enim commotio quædam animæ, & spirituum animalium in cerebro contingat, dum

in rei cujuspiam admirationem trahimur; non tamen cordis, & sanguinis agitatio intervenit: quod affectuum peculiare esse animadvertimus. Ipsa autem admiratio plurimum affectuum causa haberi potest, quemadmodum perceptiones ipsius, ut caussas affectuum effectrices, jam antea spectavimus.

Primum porro locum inter animi affectus tenent, *Amor & Odium*. Amor itaque est motus animæ cum spirituum animalium, sanguinis, & cordis agitatione conjunctus, quo in rem aliquam, ut bonam nobis, & congruam, nitimur, ejusdemque assecutionem, & possessionem inhiamus. E contra vero Odium motus est, quo animus avertit se se à re nobis noxia, & molesta: semper tamen is motus concitationem spirituum animalium, sanguinis, & cordis commotionem annexam habet. Hinc amoris, & odii objectum non ut in se est spectatur, sed respectu nostrum, quatenus nempe voluptatem, vel molestiam nobis afferre intelligitur: eoque vehementiores sunt ejusmodi affectus, quo magis clara, & distincta objecti ad nos relati perceptio in nobis est, aut majorem voluptatem, vel molestiam ex objecto oriri posse apprehendimus.

Ejusmodi affectus Amor, & Odium concupiscentiæ nominantur; eorumque primam causam esse amorem sui, quisque intelliget. Is vero nisi recta ratione, & divina gratia intra debitos honestatis, &

justitiæ fines contineatur, voluntate nostra per peccatum originale sauciata, & in bonum sensibile deflecta, omnino inordinatus erit, & omnia susque deque vertet, ac malorum omnium origo merito reputatur ut Theologi distinctius exponunt.

Itaque si amore objectum bonum, seu pulchrum, utile, & delectabile, ad semet ipsum homo referat, Amor ille appellatur concupiscentiæ. At purus Amor, qui amicitiae & benevolentiae dicitur, bonum alteri cupit, atque in alios homines refertur, quos propter ipsos amat, eosdemque bonis gaudere vult, nullo sui ipsius oblectamento, utilitate, vel delectatione. Quamquam ejusmodi amoris œconomia raro invenitur, & qui alios amat, sæpe id ad semet ipsum, suaque commoda, aut voluptatem referat. Idem suo sensu de odio dicendum, ut aliud sit abominationis, quo malum in se detestamur, aut ab altero arceri volumus; aliud vero inimicitiae, quo malum volumus personæ nobis invisæ.

*Desiderium*, seu Cupiditas, & *Fuga* hinc sequuntur. In eo autem desiderium ab amore differt, quod amor bonum respiciat, quodcumque illud sit, aut præsens, aut futurum; desiderium vero in bonum ut absens nitatur, unde animus inquietus est, & contentionem adhibet ad bonum assequendum. Fuga etiam ex odio nascitur, quo malum aversamur, sed malum res-

picit, quatenus futurum, proindeque ab illo retrahimur, illudque refugimus, ne nobis noceat. Tum in desiderio, cum in fuga motus habetur appetitus sentientis, & spiritum animalium, sanguinis, ac cordis agitatio incitatio: eoque vehementior est, ut diximus, quo clarior, ac magis distincta in nobis extat boni, vel mali futuri perceptio.

*Voluptas* porro, & *Tristitia* ex præsentia objecti convenientis, aut disconvenientis, excitantur: sive ejusmodi præsentia realis sit, sive ex nostra imaginatione talis appareat. Quum enim animus bonum, quod exoptaverat, assequitur, gaudio perfunditur, & in illius possessione exultat, atque spiritus animales, & sanguis plurimum commoventur, & cor ipsam dilatatur: dilatationi autem cordis suavitas quædam adjuncta est. Hinc voluptas, quemadmodum Aristoteles adnotat, est velut finis actionis superveniens, eademque perficiens. At objecti disconvenientis præsentia tristitiam parit, animusque ab eo se retrahit, & spiritus animales, ac sanguis ad fugam excitantur, atque cor contrahitur, & hoc ipso amator quidam superfunditur. Plurimum tamen præcavere debet homo, ne fallacibus voluptatibus capiatur: quemadmodum etiam in rebus tristitiam afferentibus erigendus est animus, ne plus æquo locum det tristitiæ, pœnamque suam sibi graviorem reddat.

Ex



Ex bono autem, quod possibile esse judicamus, alter in nobis affectus oritur, nimirum *Spes*, qua animus ad agendum erigitur, & ex præensione quadam futuræ voluptatis per objecti convenientis assecutionem hauriendæ alacrior fit: unde spes in securitatem abiit, seu fidentiam. Ex spe *Audacia* nascitur; qua adversus res molestas insurgimus, pericula, & labores contemnimus, & viriliter pugnamus. Magna porro in corpore, & in corde spirituum animalium, & sanguinis commotio tunc extat.

At *Desperatio* affectus est ex tristitia, & cupiditate promanans, dum videlicet boni, quod appetimus, consecutionem tot difficultatibus præpediri percipimus, quæ vinci, & superari à nobis non possint. Hinc homo animum despondit, cor contrahitur, & contabescit. In *timore* autem, etsi non tanta, aliquantula tamen animi depressio, cordisque contractio habetur, quod opinione teneamus, malum illud nobis esse adventurum, cujus repulsio plurimam difficilis videtur.

*Ira* denique concitatiores animi, & corporis motum habet, quo vindictam quærimus de injuria, & damno nobis illato. Trifariam autem distribuitur, nam bilis, seu excandescencia dicitur, quum subita est; amaritudo, cum diutius in nobis manet, & instar saporis amari nos afficit; furor, seu sævi-

tia appellatur, quando iratus non acquiescit, ac veluti extra se rapitur ad vindictam. Ira porro si impatientis animi effectus sit, vitiosa est, at cum ex amore justitiæ procedit, atque moderamine regitur, bona est, & utilis; Unde illud: *Adjuvat ira hominem moderata ad strenue agendum: Excitat Orantem provocat æque Ducem.*

Prædicti autem affectus sæpe simul miscentur, ut manifestum est. Ita experimur in spe, & timore licet oppositi sint inter se; nam ubi nullus est timor, non spes, sed securitas extat. Quod & in plerisque aliis contingit.

Postremo alii affectus ex iis, quo exposuimus, derivantur, vel idem cum ipsis sunt, solo accidentario modo differentes. Ita *risus* ex cupiditate, & gaudio proficiscitur, dum res aliqua non injucunda ex improvise accidit; sed risus admirationem supponit, & cognitionem unius ab altero discretivam, atque proprius est solius hominis. Tristitiæ species sunt *indignatio*, quam experimur, dum bonum aliquod immerenti contingit: & *invidia*, quæ est ægritudo animi propter alterius res secundas suscepta: atque hæc semper mala est. Si vero malum alteri eveniat, isque eo sit dignus, excitatur in nobis quidam latitiæ sensus cum *irrisione* quandoque conjunctus; at si is, cui malum accidit, illud minime promeretur, oritur in nobis affectus *com-*

*miserationis*, seu misericordiæ: cordis nimirum compassio, qua alienæ miseriæ pro viribus subvenire compellimur. Tristitiam lacrymæ plerumque consequuntur propter abundantio rem humorem in glandulis palpebrarum. Ut autem ait Ovidius lib. 4. Tristium, elegia 3. *Est quædam flere voluptas: expletur lacrymis, egeriturque dolor.* In luctu enim velut iniquo pondere pectus premitur, & quidam angor, & expirandi difficultas nos occupat: per lacrymas autem dolor veluti exoneratur.

Ex hucusque dictis facile est ceteros omnes affectus compositos declarare. In omni autem affectu paullo vehementiori sanguis, & spiritus animales in cerebrum, in cor, & in alias quoque corporis partes diffunduntur, ac concitantur. Quamobrem vultus, os, frons, oculi, & vox ipsa pro affectuum varietate multifariam commoventur, & animi affectus diversos adjuvant, & manifestant.

### QUÆSTIO TERTIA.

*Utrum Affectus boni sint, an mali.*

Stoicorum sententia ferebat, affectus animi, per se se, & naturam suam malos esse, ac vitiosos, adeoque ex Sapientis animo prorsus extirpari debere, & evelli. At Aristotelis, Peripateticorumque doctrina tradit, Affectus naturales esse, immo vero etiam utili-

ter nobis à Natura datos, nec malos esse, nisi propter immoderationem, proindeque recta ratione regi oportere, moderari, & perfici.

Dicimus, affectus per se se non esse malos, proindeque extirandos non esse, sed regendos.

Probatur. Affectus in nobis naturales sunt, atque à Deo optimo Naturæ conditore inditi, ut maxime utiles ad corporis conservationem, & ad humani generis societatem tuendam. Atqui malum per se se non est quidquid à Deo auctore procedit, & finem habet bonum. Ergo affectus per se se mali non sunt. Minor evidens est. Major probatur. Affectus, ut diximus, in animæ, ac spirituum animalium commotione siti sunt ab imaginatione, externisque objectis excitata. Porro quisque experitur, ejusmodi commotionem omnino naturalem esse. Tum Deus appetitum sentientem homini dedit, quo sibi congrua, & vitæ necessaria sequatur, contraria refugiat. Sublata etiam voluptate omni, ac dolore, utilia à noxiis secernere non possemus. Spes instrumentum est jucunditatis acquirendæ. Timor diligentiam fovet. Misericordia alienæ miseriæ succurrit. Plurima quoque præclara factiora sine audacia, & virili constantia perfici nequeunt. Igitur &c.

Confirmatur 1. Id per se se non est malum, quo virtutes hominis excitantur, & foventur: At-

qui affectus hoc ipsum præstant. Virtutes enim exercitatione acquiruntur : exercitatio autem sine appetitus sentientis motu, spirituumque animalium commotione non habetur ; atque, ut in præc. quæst. animadvertimus, ipsa etiam Ira in id confert. Ergo &c.

Confirmatur 2. Quæ regi possunt à ratione, atque ad justam, honestamque mediocritatem conformari, censi nequeunt per se mala. Atqui affectus ratione ut plurimum regi queunt, temperari, ac moderari : quo totius Ethicæ summa respicit. Ergo affectus per se se mali non sunt ; atque adco regendi sunt, non extirpandi.

Objicies 1. Affectus sunt perturbationes, & morbi animi. Ergo animum à fine suo, & à recta ratione avertunt. Quemadmodum igitur oculos turbatus, manus tumescens, membrum à loco suo motum fungi munere suo non possunt, ita dicendum de animo affectibus, passionibusque concitato.

Respondetur : Distinguo antecedens : si affectus immoderati sint, & effrænati, concedo : si affectus sint moderati, & temperati, nego antecedens, & consequentiam. Affectus itaque, si modum excesserint, vitiosi sunt, & libidinis nomen habent ; proindeque mali non sunt per se se, sed ratio debet moderari, eosdemque intra debitos fines coercere. Quam-

obrem ipsos utiliter homo adhibere potest, ut diximus. Secus contingit in allatis exemplis, quæ affectiones præ se ferunt naturali statui contrarias.

Instabis. Affectus non sunt in nostra potestate, nec regi possunt à ratione. Id enim sæpe experientia manifestat, nam affectus semper repugnant rationi. Ergo &c.

Respondetur ex doctrina Scoti in 2. d. 33. E, rationem utique non habere in affectus supremam potestatem, qua dominari iis queat pro arbitrio, eosdemque omnino cohibere, ac compescere. Ratio tamen iisdem sapienter dominatur ; atque eos prudenter regit : quo modo Princeps dominatur subditis. Sive, ut aliis terminis effertur, voluntas dominatur affectibus, & appetitui sensitivo, *politice*, non *despotice*. Ratio igitur regit affectus, nec sinit se ab eorum impetu rapi ; objecta alia sibi proponit, quæ motus oppositos excitant ; corporis partes, & sensus retinet ; attentione, solertia, diligentia, cautione, exercitatione vim affectuum retundit, eosque intra honestatis, & justitiæ fines coercet. Unde bene agebat Horatius, lib. 1. epistolarum, ep. 1. *Invidus, iracundus, iners, vinosus, amator, Nemo adeo ferus est, qui non mitescere possit, si modo cultura patientem accomodet aurem.*

Objicies 2. Omnes concupiscentia es mala. *Peccatum* enim dicitur ab Apostolo, epist. ad Rom. c. 7. &

ejusdem motus appellantur *passiones peccatorum*. Sæpe etiam aliis in locis Divinarum Litterarum concupiscentia damnatur. Invidia præsertim, & ira per se se malæ videntur, nam illa proximo detrahi, hæc vindictam inspirat. Hinc illud Christi, Matth. c. 5. *Omnis, qui irascitur fratri suo, reus erit iudicio*. Igitur &c.

Respondetur, concupiscentiæ nomen bifariam intelligi. Vel enim significat appetitum ipsum sentientem, vel indicat libidinem, seu effrænatum ejusdem appetitus sentientis motum. Hoc posteriore sensu mala est, ut jam diximus, atque merito damnatur à S. Litteris; & ab Apostolo *peccatum* dicitur, quia ad peccatum inclinatur, & ex peccato orta est. Deus enim fecit hominem rectum, sed per Adæ peccatum natura humana sauciata, etsi libertatem arbitrii semper habeat, in malum deflexa est, & immoderatis, effrænatisque affectibus in malum trahitur. Nihilominus divinæ gratiæ adjutorio

sanata, & suffulta iisdem resistere valet, ac malum, ad quod inclinatur, evitare, & bona complecti. Invidiam, quæ ex Tristitia oritur, malam esse diximus, quemadmodum & Iram, quæ vindictam petit. At ira ipsa bene uti possumus, ut in 2. quæst. declaravimus. Denique animadvertimus, laudatum Matthæi locum in Græca, & Syriaca versione sic efferri: *Qui irascitur fratri suo sine causa*; ut nempe Christus iram damnet, quæ extra rationis limites excurrit, & ultionem meditatur. Præclare in rem nostram scribit S. Augustinus, lib. 9. de Civitate Dei, c. 5. *In disciplina nostra non tam queritur, utrum prius animus irascatur, sed quare irascatur: nec utrum sit tristis, sed unde sit tristis; nec utrum timeat, sed quid timeat. Irasci enim peccanti, ut corrigatur; contristari pro afflictio, ut liberetur; timere periclitanti, ne pereat; nescio utrum quicumque sana consideratione reprehendat.*

FINIS.

# I N D E X

Disputationum omnium, & Quæstionum, quæ in  
hoc primo volumine continentur.

<b>P</b> hilosophiæ Præludium. pag. 7.	<i>secundam intellectus operatio-</i>
Dissertatio Procemialis. 12.	<i>nem.</i> 63.
Quæst. I. <i>An Adam creatus fuerit</i>	Caput I. <i>De enuntiatione, seu pro-</i>
<i>à Deo cum omnigena rerum natu-</i>	<i>positione.</i> ibid.
<i>ralium scientia?</i> ibid.	Caput II. <i>De propositione composi-</i>
Quæst. II. <i>Quoniam ex fonte hau-</i>	<i>ta, &amp; modali.</i> 66.
<i>serint Ethnici Philosophiam?</i> 16.	Caput III. <i>De proprietatibus pro-</i>
Quæst. III. <i>Sit-ne apud nos vera</i>	<i>positionum.</i> 69.
<i>Philosophia?</i> 22.	Caput IV. <i>De definitione, &amp; divi-</i>
Quæst. IV. <i>Expediat-ne Christiano</i>	<i>sione.</i> 71.
<i>Philosopho unicam seligere Se-</i>	Sectio III. <i>De iis, quæ ad tertiam</i>
<i>ctam philosophandi; an vagari</i>	<i>attinent intellectus operatio-</i>
<i>per omnes?</i> 27.	<i>nem.</i> 72.
Quæst. V. <i>Quæ philosophantium Se-</i>	Caput I. <i>De argumentatione; ejus-</i>
<i>ctæ sit jure ceteris præponen-</i>	<i>demque generalibus præceptis.</i> ib.
<i>dæ?</i> 30.	Caput II. <i>De Syllogismo.</i> 75.
Quæst. VI. <i>De usu, utilitate, &amp;</i>	Caput III. <i>De principiis, &amp; regu-</i>
<i>necessitate Philosophiæ ad Theo-</i>	<i>lis syllogismorum.</i> 80.
<i>logiam.</i> 41.	Caput IV. <i>De reductione sillogis-</i>
Quæst. VII. <i>Utrum liceat philoso-</i>	<i>morum.</i> 82.
<i>phari posthabita Sacra Auctori-</i>	Caput V. <i>De syllogismo demonstra-</i>
<i>tate?</i> 46.	<i>tivo.</i> 85.
In Logicam Præfatio. 50.	Caput VI. <i>De Syllogismo nopico, &amp;</i>
Logicæ disciplinæ Pars Prior, quæ	<i>sophistico.</i> 87.
regulas, & præcepta comple-	Caput VII. <i>De præcipuis Logicæ re-</i>
ctitur. 55.	<i>gulis.</i> 89.
Sectio I. <i>De iis, quæ ad primam intel-</i>	Caput VIII. <i>de methodo.</i> 98.
<i>lectus operationem attinent.</i> ibid.	Caput IX. <i>De terminis, &amp; distin-</i>
Caput I. <i>De Terminis.</i> ibid.	<i>ctionibus, quorum usus in Scho-</i>
Caput II. <i>De Terminorum affectio-</i>	<i>lis obtinuit.</i> 100.
<i>nibus, seu proprietatibus.</i> 60.	Logicæ disciplinæ Pars poste-
Caput III. <i>De nomine, verbo, &amp;</i>	<i>rior.</i> 108.
<i>oratione.</i> 62.	Disputatio I. <i>De idoneo veritatis</i>
Sectio II. <i>De iis, quæ pertinent ad</i>	<i>Criterion.</i> ibid.
	Quæst.

- Quæst. Unica. *Quodnam statuendum sit legitimum veritatis dijudicanda medium, seu Criterium?* ibid.
- Disputatio. II. *De idoneitate, & distinctiōe.* 122.
- Quæst. Unica. *Utrum admittenda sit distinctio formalis inter prædicata metaphysica?* 124.
- Disput. III. *De universalibus.* 140.
- Quæst. I. *Utrum admittenda sint reipsa natura communes, qua unitate gaudeant essentiali, seu formali, & distincta sint à singularitatibus?* ibid.
- Quæst. II. *An natura communis sit per indifferentiam, vel per inexistentiā?* 149.
- Quæst. III. *Utrum universale Logicum sit possibile; & an recte, ac sufficienter dividatur in quinque prædicabilia; & quanam illa sint?* 154.
- Quæst. IV. *An sit possibilis natura quadam immultiplicabilis; eaque à nostro intellectu concipi possit, ut logice universalis?* 163.
- Disputatio IV. *De prædicamentis.* 167.
- Quæst. I. *Quot sint conditiones necessariae ad ordinationem Prædicamentalem; & an Deus in ea coordinatione constitui possit?* ibid.
- Quæst. II. *Quo sint Prædicamenta?* 171.
- Quæst. III. *Quanam sit conceptus essentialis substantiæ?* 177.
- Quæst. IV. *Quanam sit essentia quantitatis?* 181.
- Quæst. V. *Utrum relationes increatis sint reales, & formam præ se ferant extremis relatis superadditam?* 186.
- Disputatio V. *De veritate, & falsitate propositionis.* 203.
- Quæst. Unica. *Utrum propositiones de futuro contingenti sint determinate veræ, vel falsæ?* ibid.
- Disputatio VI. *De scientia.* 213.
- Quæst. Unica. *An scientia, fides, & opinio in eodem intellectu simul esse possint de eodem objecto formali?* ibid.
- Philosophiæ Pars secunda, seu Metaphysica, Metaphysicæ Præludium. 220.
- Pars prima Metaphysicæ, sive Ontologia. 222.
- Disputatio I. *De Ente universim considerato.* ibid.
- Quæst. I. *Quid sit ens reale, & quid sit ens rationis; & an istud efficii queat à nostro intellectu?* ibid.
- Quæst. II. *An admittenda sit realitas entis communis Deo, & Creaturæ, substantiæ, & accidentis?* 230.
- Quæst. III. *Quid sit unitas entis realis; & qua prima ipsius divisio?* 242.
- Disputat. II. *De principiis entis.* 245.
- Quæst. Unica. *Quodnam sit primum certæ cognitionis principium?* ibid.
- Disputatio III. *De entis creati essentia, & generalibus illius affectionibus.* 251.
- Quæst. I. *An rerum creatarum essentia immutabiles sint, & æterna?* ibid.
- Quæst. II. *Quid sit, & unde oriatur possibilitas rerum creatarum?*

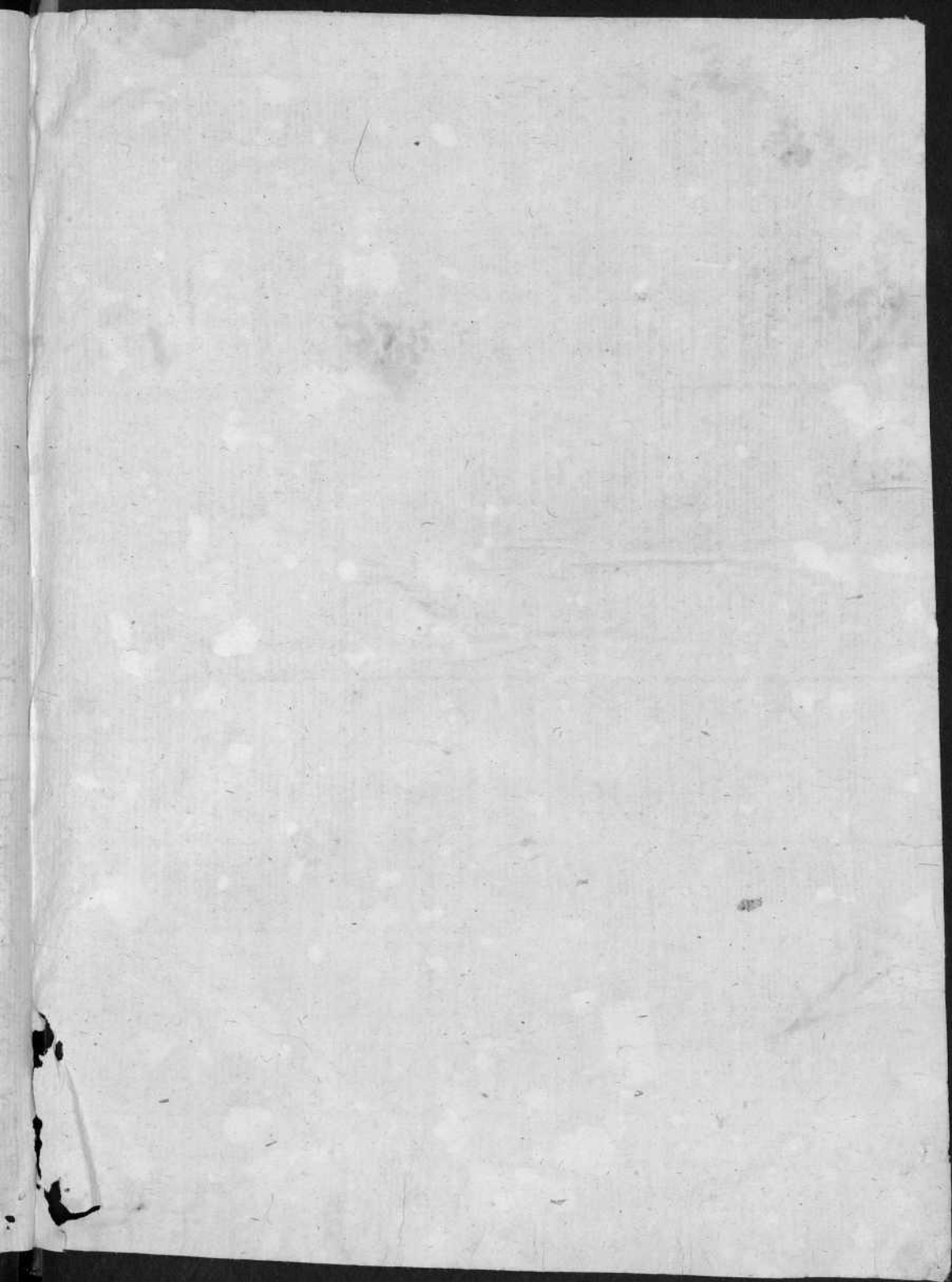
rum?	256.
Quæst. III. Quomodo Existentia rerum creatarum distinguatur ab ipsarum essentia?	260.
Quæst. IV. Quodnam sit principium individuationis.	265.
Quæst. V. Quid præ se ferat subsistentia rerum creatarum?	286.
Par secunda Metaphysices, sive Pneumatologia.	275.
Disputatio I. De Deo, & illius perfectionibus.	ibid.
Quæst. I. Utrum ratio naturalis demonstret Deum existere?	ibid.
Quæst. II. Utrum ratio naturalis evidenter probet Dei unitatem?	288.
Quæst. III. Quinam sit proprius, ac peculiaris character Divina Essentia? Ubi de Attributis Dei.	293.
Disputatio II. De Angelis.	302.
Quæst. Unica. Utrum Existentia Angelorum probari possit naturali ratione.	ibid.
Disputatio III. De Anima rationali.	306.
Quæst. I. Utrum Anima rationalis sit spiritualis, & indivisibilis?	ibid.
Quæst. II. Utrum Anima rationalis sit immortalis? Et ratio naturalis non solum suadeat, verum etiam evidenter demonstret Animæ rationalis immortalitatem?	312.
Quæres. Utrum anima rationalis sit immortalis ex sui natura?	323.
Quæst. III. Quanam sit essentia Animæ rationalis?	325.

Quæst. IV. Utrum facultates propriæ Anima rationalis, Intellectus nimirum, & Voluntas vi polleant activa?	330.
Quæres. Quomodo intellectus, & voluntas distinguantur inter se, & ab Anima rationali?	334.
Quæst. V. An intellectus sit causa totalis intellectionis? Et quid sit ipsa intellectio, & verbum mentis?	336.
Quæres. Quid dicendum sit de Memoria intellectiva, & de Speciebus intelligibilibus.	341.
Quæst. VI. Quodnam sit objectum intellectus nostri?	342.
Quæst. VII. Utrum operationes animæ rationalis realiter ab ipsa distinguantur?	344.
Quæst. VIII. Utrum idea anima rationalis sint ingenitæ, vel adventitiæ, & factitiæ?	353.
Quæst. IX. Utrum habitus supernaturales animæ rationalis sint aliquid realiter ab ipsa distinctum, & in ea receptum?	363.
Philosophiæ Pars tertia, nimirum Ethica.	377.
Disputatio I. De bono, & malo.	378.
Quæst. I. Quid sint bonum, & malum.	ibid.
Quæst. II. Utrum voluntas nostra possit amare malum sub ratione mali?	380.
Quæst. III. De naturali hominis felicitate.	383.
Disputatio II. De actibus humanis.	391.
Quæst. I. Utrum Voluntas nostra gaudeat libertate, & quomodo	do

do? ibid.  
 Quæres. *Quandonam voluntas nostra habeat usum suæ libertatis?* 396.  
 Quæst. II. *Quenam sit radix nostræ libertatis? Et an voluntas determinationem accipiat ab ultimo iudicio practico intellectus?* 398.  
 Quæst. III. *De objecto nostræ voluntatis, variisque ejusdem actibus.* 403.  
 Quæst. IV. *An sit possibilis pura ommissio libera?* 410.  
 Quæst. V. *De bonitate, vel malitia actus humani. Ubi de Legibus & Præcepti agimus.* 416.  
 Disputatio III. *De virtutibus, & vitiiis.* 418.

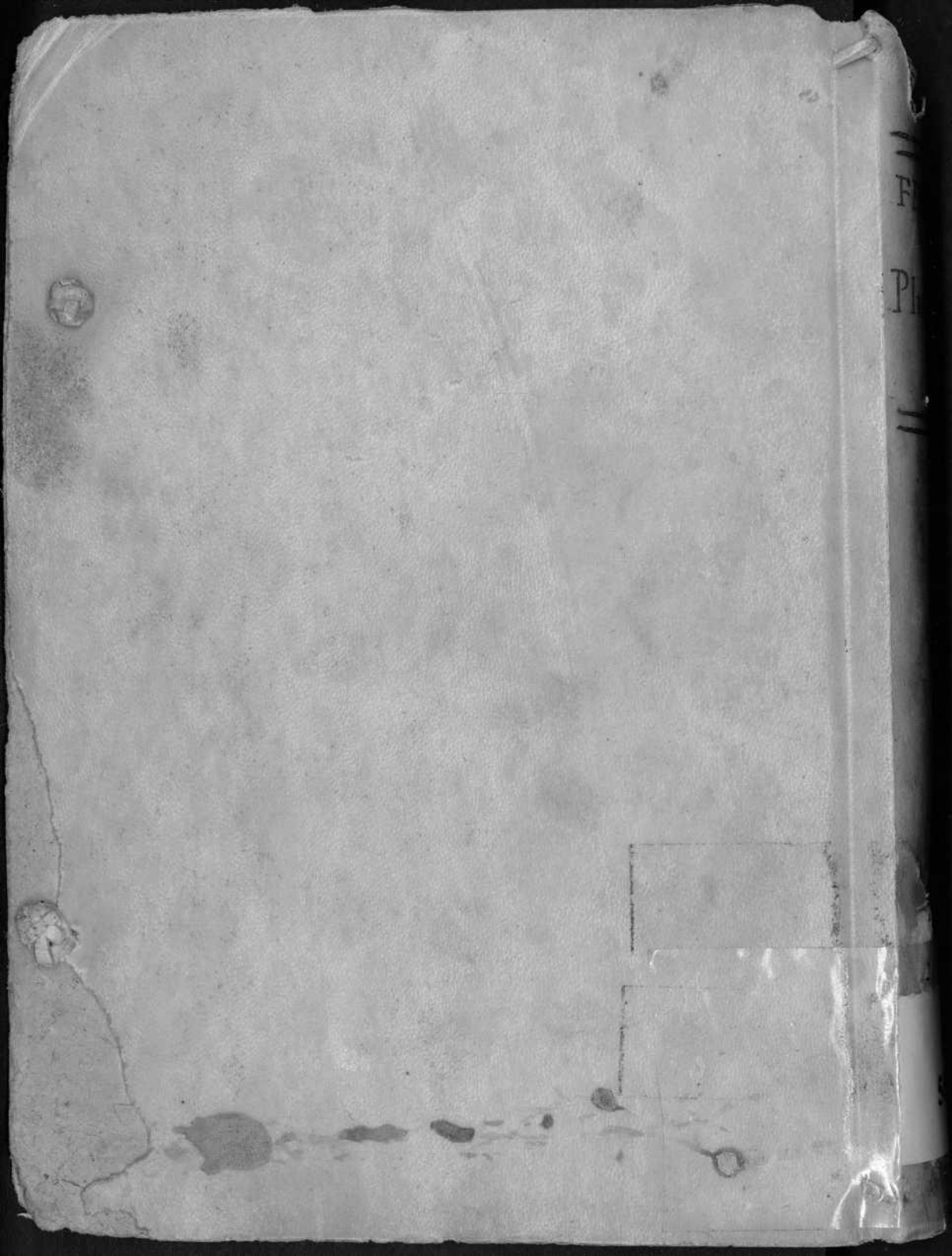
Quæst. I. *De natura virtutum, earumque invicem connexionem.* ibid.  
 Quæst. II. *De prudentia, ejusque speciebus, & partibus.* 424.  
 Quæst. III. *De justitia, & virtutibus eidem annexis.* 426.  
 Quæst. IV. *De fortitudine, & ipsius objecto.* 432.  
 Quæst. V. *De temperantia, ejusque speciebus, & partibus.* 433.  
 Quæst. VI. *De vitiiis.* 434.  
 Disputatio IV. *De affectibus Animi.* 435.  
 Quæst. I. *De natura, causis, & subjecto affectuum.* ibid.  
 Quæst. II. *De numero affectuum.* 438.  
 Quæst. III. *Utrum affectus boni sint, an mali?* 442.











FERRARI

Philosoph.

. 1 .

A

5438